

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Repensar el mal

De la ponerología a la teodicea

E D I T O R I A L T R O T T A

Repensar el mal

Repensar el mal
De la ponerología a la teodicea

Andrés Torres Queiruga

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea

© Editorial Trotta, S.A., 2011, 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Andrés Torres Queiruga, 2011

ISBN: 978-84-9879-194-5
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-274-4

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
I. El problema de la teodicea en la discusión moderna.....	11
II. El nacimiento de la «teodicea» en el diálogo Leibniz-Bayle.....	37
III. Ponerología: el mal inevitable.....	57
IV. La pisteodicea como mediación.....	111
V. Dios frente al mal (1): la «vía corta» de la teodicea.....	155
VI. Dios frente al mal (2): la «vía larga» de la teodicea.....	207
VII. Dios, el Anti-mal.....	263
<i>Bibliografía</i>	337
<i>Índice de nombres</i>	361
<i>Índice general</i>	369

PRÓLOGO

Habent sua fata libelli. También los libros tienen su sino. O su historia. Y este la tiene larga. La preocupación por el problema del mal empezó para mí en los tiempos de mis estudios de filosofía en la Universidad de Comillas, se prolongó en los de teología y continuó luego en mi esfuerzo por repensar los grandes temas de la fe en el marco de la cultura actual. Una serie de trabajos menores fueron dejando constancia de esta preocupación. Y, por fin, llegó el momento de intentar la síntesis que de algún modo recogiese de manera complexiva lo fundamental. Se cumplió el sino y nació libro.

Esa larga gestación explica la intención y, espero, las características. La preocupación filosófica ha quedado bien reflejada con la insistencia en la «ponerología», introducida como neologismo (aunque no total) para indicar la necesidad de hacer un alto expreso y crítico en el carácter universal —simple, comunal y duramente humano— del problema. La preocupación teológica, pronto tematizada en la idea de Dios como «Anti-mal», se mostró en el esfuerzo por mantener la coherencia de un Dios que, creando por amor, de ningún modo o manera podía ser cómplice del mal.

La conjunción de las dos preocupaciones tiene su lugar en la puesta al descubierto de un terrible malentendido cultural: afrontar con el instrumental crítico de la nueva situación un problema que seguía siendo planteado en los términos y presupuestos de la antigua. Dificultades convertidas en cuestiones graves e incluso angustiosas por la cultura crítica de la Modernidad eran respondidas —para la defensa o para el ataque— con instrumentos conceptuales decididamente premodernos.

Afrontar el problema del mal en coherencia crítica con nuestra cultura secular, es, pues, la intención e incluso podría haber sido el título del libro. Si de alguna manera esa intención se lograra, las ventajas serían importantes. Ante todo, porque quedaría desenmascarada la incoherencia en

la que incurren tanto los tratamientos filosóficos como los teológicos en una cultura que proclama de modo unánime la autonomía del mundo.

Los filósofos, porque, por un lado, se proclaman celosos guardianes de esa autonomía, de suerte que ante las desgracias naturales o los crímenes sociales, piensan en leyes físicas o perversiones psicológicas, morales o políticas, excluyendo cualquier influjo de ángeles o demonios. Pero, por otro, continúan arguyendo con los presupuestos premodernos, pensando en un «dios» que debería estar interfiriendo continuamente en el mundo para impedir y no permitir los males que en él se producen, o que, de existir, debería haber creado un imposible paraíso mitológico en lugar de un mundo real.

Los teológicos, porque, carece igualmente —o mucho más— de sentido mantener la fe en un «dios» que, por un lado, es proclamado como amor sin límite ni restricción, pero que, por otro, pudiendo hacerlo, no quiere eliminar todo el mal del mundo o rehusó haberlo creado ya como paraíso sin posibilidad de mal.

Una contradicción manifiesta por ambos lados, que exige la renovada insistencia en el «trabajo del concepto», tanto frente a las inconsecuencias culturales de ciertas objeciones, como frente a las ambigüedades terminológicas, recursos retóricos o exhortaciones simplemente edificantes de ciertas defensas.

Insisto con vigor en esta inconsistencia histórica y en esta incoherencia conceptual, porque creo que tomarla en serio no solo constituye una necesidad cultural, sino que propiciaría un decisivo avance humano. A estas alturas, la perspectiva histórica permite darse cuenta de que, ante un problema que nos afecta por igual a todos y a todas, supone un absurdo humanamente irresponsable mantener una postura polémica, que fomenta el contraste y la intolerancia, en lugar de convocar al trabajo conjunto y a la colaboración solidaria.

Esas son las intenciones. El mayor o menor acierto en el resultado queda entregado al juicio crítico y al diálogo que espero cordial. Entre tanto, solo me queda expresar mi agradecimiento a las personas amigas que han repasado el manuscrito y lo han mejorado con sus generosas observaciones. En primer lugar, a Ferdinando Sudati, que, incansable, ha descubierto yerros tipográficos y hecho observaciones agudas. Junto a él: a María Pilar Wirtz, Engracia Vidal, Feli Alonso Curiel, Xulio Lois, Pedro Fernández Castelao, Ramón Cao, Victorino Pérez Prieto, José Boado, Francesco Marini, Manuel Santos, Afonso M. L. Soares, J. A. Sucasas, Jorge Álvarez.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Capítulo I

EL PROBLEMA DE LA TEODICEA EN LA DISCUSIÓN MODERNA

El problema del mal atraviesa como una espada, dura y terrible, la entera historia de la humanidad. Ninguna cultura, y dentro de ella ningún individuo, ha podido escapar a su afrontamiento. Por eso cuando llega a nosotros, es ya siempre un problema viejo, cargado de ambigüedades y lleno de pre-juicios. Lo cual hace enormemente difícil la comprensión y casi imposible un diálogo eficaz, pues los problemas llegan sobreterminados por significaciones adventicias, y las afirmaciones propias corren siempre el riesgo de ser capturadas y deformadas por la totalidad cerrada de la presuposición ajena. Mucho más, si, encima, se suma la incidencia del factor religioso, con su inevitable carga de emoción, fácilmente transformable en apasionamiento, sea para el ataque sea para la apologética.

1. DE LAS DISCUSIONES VERBALES A «LA COSA MISMA»

Lograr claridad, más que cortesía filosófica, es entonces simplemente urgencia elemental. Y no puede lograrse sin una poda drástica, que permita concentrarse en lo fundamental; al menos, en lo fundamental que se pretenda discutir. Bien sé que nuestro momento, escarmentado de racionalismos y grandes relatos, es más proclive al discurso fragmentario, con una prudente dosis de irracionalidad en lo filosófico y de fundamentalismo en lo teológico. Con todo, creo también que el tratamiento responsable y el diálogo abierto no son imposibles sin más y que siguen necesitando el esfuerzo crítico de la razón.

No estoy seguro, pero tengo la esperanza de que el tipo de discurso que voy a intentar responde no a una moda, sino a una necesidad de nues-

tro tiempo. Intentarlo tiene sus costos. Por eso quiero empezar pidiendo disculpas por el carácter irremediamente formal y complejo que, en mayor medida de lo que quisiera, el discurso deberá tomar en algunos momentos. También, por el carácter un tanto peculiar del planteamiento, que se aparta de los cánones normalmente seguidos para el tratamiento de este problema, de ordinario con pautas y tópicos «académicos» muy establecidos. Algo contra lo que, con razón, precave José Gómez Caffarena:

Sobre pocos temas existirá una literatura tan copiosa y que trate tan exhaustivamente los diversos aspectos. Pero también por ello hay una recurrencia peligrosa de tópicos y unas pautas fijas de tratamiento no siempre justificadas y que sesgan la reflexión¹.

En su lugar, busco un tratamiento más «orgánico», dejando que sea el dinamismo íntimo del problema el que vaya dictando su marcha y el modo de abordar las cuestiones. Finalmente, solicito un poco de paciencia. No se trata de abandonar la alerta crítica ni de reprimir las objeciones. Pero, según la prudente observación de Spinoza, será bueno esperar al final para hacerse el juicio definitivo: «Aquí sin duda los lectores dudarán, y vendrán muchas objeciones a su espíritu; les ruego que avancen a pasos lentos conmigo y que no formulen juicio antes de haberlo leído todo»².

Aun así, habrá que dar por supuestas muchas aclaraciones terminológicas y conceptuales, tratando de orientarse en lo posible por «la cosa misma».

Hablar de «teodicea» constituye ya la primera simplificación. Existen múltiples modelos de teodicea, no solo —como lo muestra el acercamiento de Max Weber— en la *diacronía* de las grandes religiones o de los distintos complejos culturales³, sino también en la *sincronía* de los diversos afrontamientos dentro de una misma época o incluso de una misma religión⁴. Y dentro de un mismo modelo cabe distinguir todavía,

1. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, 2007, 570.

2. Escolio de la proposición XI de la Parte II de la *Ética*, ed. de A. Domínguez, Madrid, 2009, 86 (trad. propia).

3. «El problema de la teodicea», en *Economía y sociedad*, México, 1964, 412-417. En sintonía con esta idea, cf. P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, 1990 (la sugerencia del título inglés se pierde en la traducción castellana: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971), que insiste muy bien en el carácter de la religión como forma de dar sentido a la vida frente al tremendo desafío del mal.

4. Cf., por ejemplo, entre otros muchos, los tres modelos señalados por W. Oel-müller, «Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens», en M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?: Archivio di Filosofia* 56 (1988) 635-645 (teodicea del «optimismo metafísico» de Leibniz a Kant; de la «filosofía cristiana»; y de los «trabajos

como hace Paul Ricoeur, cuatro niveles teóricos: el mito, la sabiduría, la gnosis y la teodicea propiamente dicha⁵. Quien se asome a la sobreabundante literatura sobre el problema, acabará experimentándolo como un auténtico vértigo.

Pero más grave resulta, si cabe, la pluriformidad del objeto mismo. «El mal es legión», dijo agudamente Xavier Tilliette⁶. Hay el mal padecido y el mal infligido, el de la enfermedad y el del crimen, el individual y el colectivo, el de la catástrofe natural y el de la traición del o al amigo; el mal de algún modo tolerable y el abrumadoramente intolerable, el que parece tener un sentido y el que se muestra irremediabilmente absurdo... Hay el mal visto a la altura humana y el que intuimos en el sufrimiento animal o incluso en las catástrofes naturales... «Pocas veces un singular ha resultado tan inapropiado como en este caso. No hay *el* problema del mal, solamente muchos problemas, que se ocupan de muchos males»⁷. Cabe, pues, siempre la discusión acerca de la posibilidad misma de la «teodicea» o de un concepto suficientemente unívoco de «mal»⁸.

Las presentes reflexiones no entrarán en ese laberinto, aunque procurarán ser conscientes de su cercanía. Intentan partir de lo elemental, contentándose con remitir a esa *experiencia común* por la cual todos entendemos que hay «mal» en el mundo, aunque luego lo interpretemos de mil maneras, no usemos el nombre e incluso haya quien llegue a negar su concepto. Lo hay, aunque resulte discutible si en este caso concreto se trata de un mal real o de una apreciación subjetiva; o si aquello que aparece malo para una cultura es visto como bueno en otra. La casuística —y no pocas veces la sofistiquería— es infinita, y en demasiadas ocasiones sirve para distraer del problema real y verdadero. Porque debajo de

histórico-religiosos» de M. Weber); los siete de J. A. van der Ven, *Towards an Empirical Theodicy*, *ibid.*, 364-380 (modelo de la apatía, de la retribución, del plan, de la compasión, del desarrollo, de la sustitución y místico); o los cuatro, con diversos matices, de J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, 35-42 (relativizar el mal, dualismo, responsabilizar al hombre, limitar la omnipotencia divina). Un repaso sintético y expresivo puede verse en J. Lois Fernández, «El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre. (A vueltas con Job y con Auschwitz: posibilidad o imposibilidad de la teodicea)», en F. Bárcena, C. Chalier, E. Lévinas, J. Lois, J. M. Mardones y J. Mayorga, *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, 2004, 9-41.

5. «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 211-233, 214-228 (existe también como publicación en librito aparte).

6. «Aporétique du mal et de la espérance», en *Teodicea oggi?*, cit., 427-440, 429.

7. I. U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen, 2008, 9.

8. Cf. también M. García-Baró, «Unidad y multiplicidad en la experiencia del mal»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 155-175.

todas las distinciones está la *experiencia primaria*, que, como del tiempo decía san Agustín, es tan indefinible en lo sistemático como evidente en la vivencia concreta.

Tomado en su sentido más obvio y fundamental, el mal es un «fenómeno antropológico ‘originario’» (*anthropologisches ‘Urphänomen’*)⁹. Es aquello que en un momento dado percibimos como lo que *no debería ser*; es, como decía san Agustín, «lo que daña» (*id quod nocet*)¹⁰; añadamos: a uno mismo o a los demás. No necesita tener un concepto preciso para hacerse sentir: «es más bien un nombre para lo amenazador»¹¹. Como escribe Ingolf U. Dalferth: «el calidoscopio del mal conoce innumerables variaciones en la vida humana, pero siempre daña y destruye vida de manera insensata y absurda»¹². Incluso, para ser percibido como problema real, lo considerado malo ni siquiera precisa ser real en sí mismo: en el extremo, también un mal imaginario puede atormentar y presentarse como lo que no debería ser.

De esa experiencia elemental, de ese fenómeno primario y del duro desafío que presenta para la humanidad, se trata en definitiva. «Se puede negar el mal, pero no el sufrimiento», dijo con acierto Georg Büchner¹³. Aunque el sufrimiento no sea el único mal, el realismo de la frase corta por lo sano la tentación de evasión teórica.

Insisto. Para comprender la real seriedad de lo que está en juego, basta simplemente con pensar que se trata de «eso» a lo que remiten lo mismo el lloro todavía «sin palabra» —*infans*— del recién nacido que la búsqueda de remedio para una herida o una enfermedad; «eso» que conmueve a la humanidad ante las grandes catástrofes naturales; «eso» que hace repugnante una traición o suscita el horror frente a la esclavitud, el Holocausto o el hambre en el mundo. El «mal» es, en su más elemental significado y en su más innegable realidad, aquello que experimentamos como lo que subjetivamente «no queremos» y de lo que objetivamente pensamos que «no debería ser», y que por eso rechazamos y procuramos eliminar o al menos suavizar.

Aunque la retórica existencialista ya se nos va quedando lejos, bastaría el sufrimiento de un niño inocente (recuérdese a Camus y a Dos-

9. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, ²1976, 719.

10. *De moribus manichaeorum*, II, 3, 5 (PL 32, 1346).

11. R. Safranski, *El mal o El drama de la libertad*, Barcelona, 2000, 14.

12. *Das Böse. Essay über die Denkformen des Unbegreiflichen*, Tübingen, 2006, 3.

13. La frase está en el conocido pasaje de *La muerte de Danton*, en *Obras completas*, Madrid, 1992, 112. De manera más abstracta, pero no menos eficaz, lo expresa Dalferth, *Das Böse*, cit., 3: «Lo que (*was*) es el mal resulta difícil decirlo, pero que (*dass*) hay mal, apenas puede discutirse seriamente».

toievski e incluso ya a Eurípides¹⁴), para que, más allá de todos los distinguos formales, tengamos ante nosotros la materia del problema. Igual que basta una visita —con los ojos, los oídos y el corazón abiertos— a cualquier hospital, no digamos a los horrores de una guerra, para comprender su terrible seriedad, sean cuales sean las posibles discusiones acerca de detalles o matices concretos¹⁵.

2. LA PARADOJA DE LA «TEODICEA»

Ya queda dicho que algo parecido sucede con la palabra «teodicea». Pero en ella, por tratarse ya del intento de respuesta reflexiva y sistemática, la cosa resulta todavía más complicada. Por eso conviene detenerse, pues suceden aquí fenómenos que, por su misma extrañeza, resultan extraordinariamente significativos.

Como en el caso del mal, también la teodicea en su *significado más elemental* alude a algo claro y aun evidente: la experiencia religiosa ha captado siempre de alguna manera que existe un recio choque vivencial y una evidente tensión intelectual entre la fe en lo divino aceptado como poder sustentador y salvador de lo real, por una parte, y la evidencia del mal en el mundo, por otra. Por eso siempre ha habido intentos de comprensión y conciliación; siempre de alguna manera ha existido «eso» a lo que remite aquello que hoy denominamos teodicea.

Bastarían para demostrarlo los innumerables *mitos* de los orígenes que, como señala Mircea Eliade, son casi siempre también mitos del intrigante origen del mal en la creación. Una creación de la cual todo nos dice que debería ser buena y perfecta, pero que aparece desgarrada e imperfecta. Por eso se busca una «explicación» mediante la afirmación

14. Me refiero a su tragedia *Hécuba*, magníficamente analizada por M. Nussbaum, que muestra cómo el horror de la madre ante el asesinato de su hijo inocente descompone en ella todo sentido, humano y divino: «El mundo se ha descoyuntado. Ni siquiera el lenguaje y sus distinciones pueden aprehenderlo. 'Inefable, innombrable, más que increíble' (714), grita Hécuba. 'Impío. Insoportable'. [...] el cuerpo mutilado de su hijo revela a Hécuba la ausencia de fundamento» (*La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, 1995, 507; cf. todo el capítulo 13, 491-521).

15. Durante varios cursos expliqué Filosofía de la Religión frente al Hospital Clínico de nuestra ciudad de Santiago de Compostela. Cuando, con el típico «descubrimiento» de la importancia de la subjetividad en los inicios filosóficos, algunos alumnos argüían que el mal no es algo objetivo, sino tan solo una «apreciación subjetiva», solía decirles: Id a cualquier sala de ese hospital y atreveos a decir a los pacientes que su sufrimiento no es real, algo malo que intentan evitar, sino una mera apreciación subjetiva...

de su bondad inicial y su ruptura por una falta o una catástrofe; y por eso tales mitos están presentes desde siempre y en todas las culturas¹⁶.

De forma más concreta, como expreso conflicto existencial, el problema se muestra en las grandes religiones. Tal, por ejemplo, en el poema babilónico del Justo que sufre o incluso en el diálogo, terriblemente pesimista, de un hombre con su alma, en Egipto¹⁷. Aparece asimismo como la preocupación central de Zaratustra, en Irán; y, aunque el acento sea distinto, sucede lo mismo con Buda, en la India. En las raíces más inmediatas de nuestra cultura occidental, se ha presentado con fuerza inigualable tanto en los poemas del Siervo Sufriente y del libro de Job, en Israel, como en los terribles episodios de la tragedia griega...¹⁸. Son todos ellos ejemplos tan conocidos como dolorosamente elocuentes. Y huelga repetir que la religión bíblica, con su monoteísmo del Dios creador-salvador, fuente de *toda* la realidad, no inventó la cuestión: lo que hizo fue agudizarla al extremo.

También la *filosofía*, como era de esperar, se ocupó del problema¹⁹, iniciando intentos de respuesta en una larga serie que llega hasta nuestros días y que ya en los siglos IV-III antes de Cristo alcanzó, con el famoso dilema de Epicuro, una agudeza difícilmente superable:

O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere —y esto es lo más seguro—, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?²⁰.

16. *Passim* en su obra; cf. principalmente *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, 1961, 37-56.

17. Aparte del clásico ANET (*Ancient Near East Texts Related to the Old Testament*, ed. por J. B. Pritchard, Princeton, 1950), pueden verse los textos en M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de la salvación*, Madrid, 1977.

18. Cf. para el problema en las religiones un buen repaso en R. M. Green, «Theodicy», en M. Eliade, *Encyclopedia of Religion* 14, 430-440; y también J. Martín Velasco, «El mal en las religiones»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 177-213; J. Gómez Caffarena, «La Sabiduría religiosa frente al Mal»: *Revista Portuguesa de Filosofía* 57 (2001) 459-483. Es ya clásico el tratamiento global que hace P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* I. *El hombre falible*; II. *La simbólica del mal*, Madrid, 2004.

19. Cf., por ejemplo, A. G. Sertillanges, *Le problème du mal* I. *L'histoire*, Paris, 1942; F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 vols., Wien, I, 21955; II, 1952; III, 1959; más brevemente: O. Marquard *et al.*, «Malum», en *HWPPh* 5, 552-706, y S. Lorenz, «Theodizee», *ibid.*, 10, 1066-1072.

20. *Epicurus*, ed. de O. Gigon, Zürich, 1949, 80; lo reproduce Lactancio, *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121).

Lo sorprendente es que cuando *hoy* se trata de precisar en qué consiste la teodicea *en sentido estricto*, empiezan los problemas. Y empiezan de modo tan extraño, que se convierten en síntoma paradójico que obliga a plantear la cuestión con sumo cuidado.

De entrada y a la vista de lo dicho, resulta, por ejemplo, muy raro que se pueda afirmar, como entre otros muchos hizo el mismo Paul Ricoeur²¹, que la teodicea empieza con Leibniz. Es verdad que con él nace la palabra, y trataré de mostrar más adelante que esa afirmación puede tener un sentido profundo. Pero *solo*, si se toma «teodicea» en su significado específicamente moderno: de otro modo, en última instancia, se estaría enunciando una tautología, pues equivaldría a decir que la teodicea de tipo leibniziano empieza con Leibniz...²². Sin embargo, en esta ambigüedad está justamente lo sintomático, porque la alternancia en el significado apunta con claridad a un cambio radical en la manera de enfocar el problema.

Lo cual se confirma con mayor fuerza todavía, cuando se observa un fenómeno incluso más extraño: el hecho de que en negar la legitimidad y la validez de la «teodicea» coinciden autores que se apoyan en el mal para negar la fe religiosa con autores que, a pesar del mal, siguen afirmándola.

Si el ateo Georg Büchner, en un drama que constituye un duro alegato contra la fe en Dios, escribe que el mal «es la roca del ateísmo»²³, otro dramaturgo cristiano, el filósofo Gabriel Marcel, afirma en paralelo que «la teodicea es el ateísmo»²⁴. Y, en general, si para muchos no creyentes el mal constituye la gran acusación contra la fe, por parte de no pocos creyentes las descalificaciones de la teodicea han proliferado con extraño entusiasmo. Según ellos, la teodicea, aparte de «atea», resulta «herética»²⁵ o en todo caso «superflua»²⁶, «una ayuda para el

21. «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie», cit., 211-212.

22. Véase, si no, cómo en el dilema de Epicuro, y desde luego en las discusiones ulteriores, se cumplen con todo rigor las condiciones que P. Ricoeur señala para su nacimiento (con Leibniz): «No se tiene el derecho a hablar de teodicea más que: a) cuando el *enunciado* del problema del mal reposa sobre proposiciones que buscan (*visant*) la univocidad; es el caso de las tres aserciones generalmente consideradas: Dios es todopoderoso; su bondad es infinita; el mal existe; b) cuando el *fin* de la argumentación es claramente apologetico; Dios no es responsable del mal; c) cuando se considera que los *medios* empleados satisfacen a la lógica de no-contradicción y de totalización sistemática» («Le mal...», cit., 220).

23. *La muerte de Danton*, cit.

24. «La théodicée, c'est l'athéisme» (G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, 1935, 65); lo toma como título J. Sperna Weiland en *Teodicea oggi?*, cit., 37-50.

25. H. Lübke, «Theodizee als Häresie», en W. Oelmüller (ed.), *Leiden*, Paderborn, 1986, 167-176, y «Theodizee und Lebensinn», en *Teodicea oggi?*, 407-426, 414.

26. *Ibid.*, 414.

demonio»²⁷, una verdadera fuente de males,²⁸ un «disparate»²⁹ y, por supuesto, una tarea «imposible»³⁰. Se comprende que pueda existir incluso una «antiteodicea teísta», que cree en Dios pero protesta contra él en defensa de las víctimas³¹.

Es claro que un mínimo de justicia obligaría a citar los matices que introducen los diversos autores. Pero estas observaciones no quieren ser una descripción exacta, sino mostrar la intensidad de una atmósfera e insistir en su evidente valor como síntoma de una situación que pide ser esclarecida. Y, en este sentido, insistir en la necesidad de tomar en serio la *nueva situación* de la teodicea, la que la ha convertido en verdadero síntoma y, en cierto modo, bandera de la modernidad religiosa. Odo Marquard lo expresó con brillantez: «Donde hay teodicea, hay modernidad»; [y viceversa] «donde hay modernidad, hay teodicea»³².

3. ENTRE PARADIGMAS: EL DILEMA DE EPICURO COMO TEST

Tan extraña coincidencia apunta obviamente a la situación de profunda mutación cultural provocada por la entrada de la Modernidad, bien patente en el proceso que, sobre todo a partir de la Ilustración, una buena parte de la cultura actual ha abierto contra la fe en Dios. A todas luces, la confusión obedece a los típicos desajustes que siempre provoca un cambio de paradigma, donde resulta más fácil descubrir los fallos de lo viejo —de ahí la coincidencia en la descalificación— que encontrar la verdadera

27. D. Ieuan Lloyd, «Theodicies: An Aid of the Devil», en *Teodicea oggi?*, 613-621.

28. T. W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Washington, 1991.

29. P. Henrici, «Von der Ungereimtheit, Gott zu rechtfertigen», en *Teodicea oggi?*, 675-682.

30. Lo sostiene desde el mismo título J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997; añade que abandonarla «es incluso una exigencia de la fe en el Dios trascendente» (*ibid.*, 40).

31. J. K. Roth, «Theistic Antitheodicy»: *American Journal of Theology and Philosophy* 25 (2004) 276-293.

32. *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, 1986, 14; cf. 14-17. H. Chr. Schmidbaur, «Theodizee in der Sackgasse? Reflexionen zu einer Neuorientierung»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003) 238-249, que aporta aún más referencias descalificadoras, se pregunta: «¿Pero eso no equivale a una general prohibición metafísica de pensar (*einem generellen metaphysischen Nachdenkenverbot*)?» (240). Y más adelante observa: «Cuanto más se niega también la teología a la confrontación teórica con la teodicea y se reduce a estrategias meramente prácticas de solución (*Bewältigungsstrategien*), tanto menor impresión de seriedad produce? (242). Con todo, en mi parecer, se desvía de una auténtica renovación, cuando sostiene que el sufrimiento y la muerte «caracterizan únicamente el orden infralapasario»? (245).

figura de lo nuevo —de ahí las divergencias en la solución—. Dada la magnitud del cambio, no cabe pensar en explicaciones simples o lineales, pues son muchos los factores que determinaron ese movimiento que, de Hegel a nuestros días, conocemos como la «dialéctica de la Ilustración»³³.

Estaría, ciertamente, fuera de lugar intentar analizar todos los posibles factores. Para nuestro problema resulta mucho más eficaz y esclarecedor centrarse en la dinámica fundamental. En este sentido, hoy no parece haber duda de que esta radica —al menos, de manera decisiva— en el descubrimiento de la *autonomía* en los funcionamientos empíricos del mundo; incluida, claro está, sobre todo la del mundo humano.

Si hasta entonces el mundo era visto, de manera general y espontánea, como continuamente traspasado en su funcionamiento e interferido en sus leyes por influjos extramundanos, ya fuesen divinos para ayudar o castigar, ya fuesen demoníacos para tentar o hacer daño, ahora la realidad empezaba a descubrirse como regida por leyes propias e inmanentes. Los astros ya no se movían por entelequias o inteligencia angélicas, como pensaban Aristóteles o Tomás de Aquino, sino por las estrictas leyes de la gravitación universal; y las pestes dejaron de verse como influjo demoníaco o castigo divino, para entenderse como causadas por virus o bacterias. La peste negra llenó de procesiones la Europa del siglo XIV, mientras que el sida sembró de laboratorios la geografía del siglo XX; y un eclipse ha dejado de ser un signo sobrenatural que acaso anuncia desgracias³⁴, para aparecer como una conjunción de órbitas astrales, calculable a la milésima de segundo.

Dentro del contexto anterior, dominado por la creencia en un continuo intervencionismo divino, el problema del mal remitía espontá-

33. Cf. Hegel, *Glauben und Wissen*, en *Werke*, 20 vols., Frankfurt a. M., vol. 2, 287-433; *Fenomenología del Espíritu*, trad. castellana de W. Roces, México, 1966, cap. VI, 317-392 (comentarios: J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974, 388-411; R. Valls Plana, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1971, 266-286). Cf. además, entre otros muchos, E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, 93-107; A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris, 1970, 43-67; M. Horkheimer-Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt a. M., 1978 (trad. castellana de J. J. Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 2009); R. Mate, «La crítica hegeliana de la Ilustración», en R. Mate y F. Niewöhner (coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, 1989, 47-68; R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Madrid, 1977. Interesante la obra colectiva dirigida por J. Schmidt, *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik bis zur Gegenwart*, Darmstadt, 1989, que insiste en que se trata de una dialéctica permanente, que atraviesa toda la historia.

34. Recuérdese el impacto de la obra de P. Bayle, *Pensées diverses sur la Comète*, de 1682.

neamente y con plena lógica al ámbito de lo no-mundano o sacral; y dentro del monoteísmo, a Dios como quien, en definitiva, o mandaba expresamente los males o los permitía no queriendo impedirlos. Lo sorprendente —y para nuestro problema de consecuencias racionalmente fatales— fue que, mientras la consideración cultural empezó a moverse de manera irreversible en el nuevo paradigma, el estudio del mal se mantuvo en el seno del viejo planteamiento³⁵.

El resultado, todavía en gran parte vigente, es que, por un lado, se vive en la evidencia de que los males del mundo son provocados por causas mundanas, sean físicas como la peste o el terremoto, sean específicamente humanas como el crimen, la guerra o la explotación de los débiles. Pero, por otro, se mantiene, como algo obvio y espontáneamente compartido por (casi) todos, el presupuesto de que Dios es, por comisión directa o por permisión implícita, su causa: por eso unos intentan «defenderlo», mostrando los justos motivos por los que provoca o permite los males, mientras que los otros se dedican a «atacarlo» como culpable o a declararlo no existente. En lo que todos coinciden es en dar por supuesto que Dios *podría evitarlo si quisiese*, y que en consecuencia es responsable por acción u omisión... o que lo sería, si existiese («la disculpa de Dios es que no existe», según la famosa *boutade* de Stendhal).

No fue, pues, casualidad que en esta encrucijada cultural apareciese la palabra «teodicea», porque, aunque el problema era de siempre, lo conflictivo de la situación agudizó al extremo sus aristas, impidiendo ocultar la contradicción y obligando a buscar algún tipo de respuesta. Pero eso mismo explica lo paradójico e incoherente de las argumentaciones, que, sin tener en cuenta la mutación, siguen repitiendo —los defensores— o presuponiendo —los impugnadores— la repuesta *anti-*

35. Aquí merece ser citado un libro al que no se prestó la debida atención (yo mismo me he percatado acabada la redacción de este trabajo): F. Pérez Ruiz, *Metafísica del mal*, Madrid, 1982. Con certero sentido metafísico y una serenidad de criterio que seguramente tiene que ver con su enseñanza en el Japón (donde también apareció la obra en el propio idioma), sitúa fundamentalmente el problema en estas coordenadas: 1) señala la necesidad de enfrentar el dilema de Epicuro (36-38); 2) insinúa la que llamaré distinción entre la «vía corta» y la «vía larga» de la teodicea, puesto que hace una primera aproximación desde la confianza en Dios (36-41), para indicar después la necesidad de una aclaración más lógica (41-43); y 3) aunque con ciertas oscilaciones, insiste en la imposibilidad de un mundo sin mal (45, 93-95, 11-113, 182-184). Lo que tal vez le impidió sacar todas las consecuencias de su postura fue el no marcar con más energía la mutación cultural introducida por la secularidad y (seguramente no sin conexión con esto), sobre todo en la parte final, la interferencia, no suficientemente mediada, de preocupaciones teológicas (por ejemplo, pecado original, 129-132, e infierno, 199-235). En distintos lugares, aludiré todavía a algunas ideas suyas.

gua a una pregunta que se ha hecho radicalmente *nueva*. En efecto, las objeciones se hacen desde presupuestos *nuevos*, pues nacen dentro de la cultura secular, que cuenta espontáneamente con leyes autónomas en los sucesos del mundo y con autonomía crítica en el ámbito del pensar. En cambio, el presupuesto es *viejo*, pues ese tipo de argumentación solo tiene sentido partiendo de la antigua idea de un Dios intervencionista, incompatible con esa misma autonomía.

En estas condiciones las objeciones tienen todas las bazas para ganar la batalla, pues ya no es posible seguir ignorando la contradicción flagrante en la *idea* de un «dios» que, confesado como bueno y omnipotente, no quiere o no puede intervenir en el mundo para eliminar el mal. Sin embargo —al menos a este nivel— tal victoria se apoya ella misma en una grave inconsecuencia, pues, por un lado, su razón está en defender celosamente la autonomía del mundo; pero, por otro, pretende que Dios, para ser aceptado, debería estar violándola continuamente, a fin de evitar los innumerables males que lo aquejan. Encima, gastando su energía en atacar a la religión, esa postura corre el riesgo de no enfrentar el verdadero problema que plantea la nueva cultura secular. Problema que, en el nivel inmediato, consiste en buscar las causas del mal en el funcionamiento *autónomo* de la realidad mundana y, en el de las razones últimas, en elaborar una visión que permita vivir con sentido en un mundo tan cruelmente herido por el sufrimiento, el crimen o el sinsentido.

Un libro como el de John L. Mackie que, no sin cierta arrogancia, proclama que en la nueva situación es un auténtico «milagro»³⁶ seguir todavía creyendo en Dios, constituye un buen ejemplo. Para poner otro ejemplo, lo mismo vale con no menor fuerza del extraño y agresivo tono del libro de Gerhard Streminger³⁷, que gasta la casi totalidad de su energía discursiva en atacar la visión religiosa, por lo demás profundamente anacrónica y deformada en general, sin esforzarse en elaborar por su cuenta una respuesta alternativa. No afirmo que en *esas* condiciones y

36. *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid, 1994.

37. *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen, 1992. Lo hace notar también expresamente G. Neuhaus, «Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung», en H. Wagner (Hrsg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1998, 11-47: arguye que también su postura «debe dejarse poner la contrapregunta, de si acaso frente al mal no subraya tan fuertemente la paradoja de la fe en Dios, para desviar la atención de la aludida contradicción de su supuestamente autónoma conciencia ética» (29, nota 43). Pregunta todavía si la «función-placebo» que se le atribuye a la fe, tiene menor aplicación a la «función-placebo» de la increencia por causa del mal (*ibid.*, 30).

bajo *esos* planteamientos, les falte toda la razón. Pero su aportación queda prácticamente reducida a la argumentación *en contra*, que solo vale frente a una *idea* obsoleta —premoderna— de Dios, y que, en consecuencia, no aporta nada verdaderamente importante y productivo al problema en sí mismo. Lo había dicho bien Friedrich Nietzsche: «La destrucción de una ilusión no proporciona todavía verdad alguna, sino que añade únicamente un *trozo de ignorancia*, una ampliación de nuestro ‘espacio vacío’, un crecimiento de nuestro ‘desierto’»³⁸.

Lo cual, claro está, no puede convertirse por parte de los creyentes en un simple escapismo ante el desafío. Lo cierto es que argumentaciones de este tipo constituyen un aviso grave y urgente contra toda teodicea simplemente *apologética*, la cual no acaba de tomarse en serio un cambio que, tanto desde la nueva crítica bíblica como desde la nueva visión cultural, obliga a revisar drásticamente el modo de concebir la idea de Dios en su relación con la realidad del mundo y con el mal dentro de él.

Este libro intenta mostrar que la conciencia religiosa sigue teniendo sólidos motivos para confiar en la verdad de su vivencia; pero que se equivoca demasiadas veces cuando, en lugar de renovarse intelectualmente reconociendo la fuerza de las objeciones, tiende a acudir a recursos retóricos o a envolver con la palabra «misterio» lo que es simple fruto de afirmaciones contradictorias o persistencia de una idea de Dios culturalmente superada: tan obsoleta como la de quienes se apoyan en ella para atacarla. En el límite, y contra la mucho más lúcida proclama inicial del primer cristianismo, que llamaba a «dar razón —*ilogon didónai!*— de la esperanza» (cf. 2 Pe 3,15), la tendencia tan generalizada a negar la necesidad y la validez de la teodicea, constituye una prueba de esta inconsecuencia.

Como se ve, la nueva situación constituye un desafío para todos: sea cual sea la opción, de defensa o de rechazo, se impone abandonar las rutinas históricas y situar la reflexión de modo que resulte coherente con la nueva situación cultural.

El *propósito de este libro* consiste justamente en el intento de mostrar que hoy resulta posible fundar críticamente la posibilidad, la legitimidad y la necesidad de una *teodicea*. Aunque lo hace contando con una condición inesquivable: que el problema se aborde desde presupuestos verdaderamente *actuales*. Lo cual, en modo alguno significa ignorar lo serio del desafío y la gravedad de las objeciones.

Para hacer más intuitiva la urgencia de la tarea, vale la pena volver al dilema de Epicuro. Tomarlo en serio en una lógica que pretenda ser

38. *Aus dem Nachlass*, Schlechta III, 446.

mínimamente honesta, muestra que es preciso reconocer dos puntos que su desafío hace *hoy* inescapables. Primero: si se sostiene al mismo tiempo a) que Dios es amor y b) que, pudiendo, no quiere eliminar todo el horror del mal en el mundo, entonces c) lo que se enuncia no es un «misterio» sino una *contradicción*. Segundo: de ese modo el mal se convierte con toda razón en la «roca del ateísmo», pues en *esas* condiciones la idea de Dios —al menos la del Dios bueno y omnipotente: la única coherente— resulta inaceptable.

Basta pensar en que todos consideraríamos un monstruo a alguien que, pudiendo, no quisiera eliminar todo el sufrimiento de los hospitales, acabar con el hambre de millones de niños en el mundo o poner fin al horror recurrente de las guerras y los genocidios. Y para disculparlo ni siquiera serviría acudir a motivos ocultos, por muy graves, muy altos o muy misteriosos que pudieran ser, porque, como bien subrayó Jean Nabert³⁹, en sí mismo, al menos en sus formas extremas, el mal es *injustificable*. Algo confirmado cada día por la más elemental experiencia de la humanidad, que jamás precisa una pregunta previa para comprender la prioridad absoluta de la lucha contra él.

4. LA PERSPECTIVA HISTÓRICA CONTRA LA AMBIGÜEDAD Y EL PREJUICIO

La necesidad del cambio resulta evidente. Y lo curioso es que resultó así desde el comienzo mismo de la Modernidad. Por eso no solo apareció entonces la «teodicea», como nueva palabra y nuevo concepto, sino que, según habrá todavía ocasión de ver con más detalle, los elementos de una nueva respuesta se hicieron sentir desde el primer momento. Sucedió únicamente que, según la conocida expresión de Ernst Bloch, «al pie del faro no se ve»; o, al menos, no se ve con claridad suficiente. La persistencia ambiental de los viejos presupuestos tendió a ahogar en germen la eficacia de las nuevas intuiciones. Por fortuna, la distancia histórica, al ampliar la perspectiva, permite hoy una mayor lucidez, tan-

39. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, 1966, cap. I: «L'Injustifiable»; idea en la que, citándole, insiste también repetidamente Paul Ricoeur. El mismo Lutero reconoció sin ambages la existencia de la contradicción, que él pudo salvar con la *sola fides* y con una devaluación de la razón hoy impracticable: «Si nos atenemos al juicio de la razón humana, nos vemos obligados a afirmar o bien que Dios no existe o bien que es injusto. [...] Esta injusticia de Dios está basada en argumentos a los que la razón y la luz natural no pueden resistir» (*Oeuvres*, V, Genève, 1957, 230; tomo la cita de M. Gelabert, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia, 1995, 102-103).

to para calibrar la necesidad del cambio como para percibir su estructura íntima y la posibilidad de nuevas respuestas.

Hacia el final de la Ilustración, Kant diagnosticó con agudo rigor la *necesidad profunda de la mutación cultural*, al avisar que la historia había entrado en la «época de la crítica», dispuesta a someterlo todo al «tribunal» de la razón autónoma. Un tribunal al que nada ni nadie podía sustraerse. Tampoco la religión, pues ya no le valía escudarse en su «santidad» para escapar a las objeciones, so pena de resultar «sospechosa» y hacerse inmerecedora de respeto racional⁴⁰. Y, dentro de ella, también su respuesta al problema del mal estaba obligada a afrontar un nuevo examen. La plausibilidad socio-religiosa de la fe ya no era suficiente para quebrar la fuerza lógica del dilema de Epicuro: o se mostraba su falsedad o se reconocía la imposibilidad de justificar la coherencia de la idea de Dios; imposibilidad que *ahora* equivalía a un golpe mortal para la credibilidad del cristianismo.

Lo significativo es que al mismo tiempo empezó a insinuarse también el nuevo camino de la posible solución (algo que, por desgracia, Kant no supo percibir, ocultando su presencia no solo para él sino para la legión de los que siguen repitiendo su diagnóstico). Obras como la injustamente poco atendida del arzobispo William King sobre «el origen del mal»⁴¹ y la más conocida, pero no menos incomprensivamente maltratada *Teodicea* del filósofo Wilhelm Leibniz, orientaban hacia la dirección justa, aunque, como es lógico, no pudieran llevarla a toda su consecuencia.

En efecto, al insistir en la *finitud* de la creatura como raíz última de la posibilidad y la existencia del mal, llamaban a enfocar el problema desde el estudio de la *constitución de la realidad mundana* en sí misma. Es decir, lo elevaban a su justa altura histórica, puesto que, aunque no

40. «Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón solo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre» (Prólogo a la 1.^a edición de la *Kritik der reinen Vernunft* A XI nota; trad. de P. Ribas, Madrid, ⁹1993, 9).

El tema de la «hipertribunalización» de la teodicea ha sido tratado repetidamente por O. Marquard; cf., por ej., «Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts», en Íd., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, ²1991, 39-66, principalmente 47-51; «Idealismus und Theodizee», en Íd., *Schwierigkeiten mit de Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1982, 52-65, principalmente 60-61. También Leibniz habla ya del «tribunal de la razón» y en Kant ocupa, como es bien sabido, plaza central.

41. *Essay on the Origen of Evil*, en http://books.google.es/books?id=TdI_6FMpjd-wC, puede verse, en traducción inglesa, la 4.^a edición, 1758, que es la que uso.

podieran todavía lograr plena claridad, indicaban ya que el punto de partida no podía ser una deducción a partir de la idea heredada acerca de Dios en su modo de actuar en el mundo. Ahora era preciso partir de la nueva visión de un mundo reconocido en el funcionamiento *autónomo* de sus leyes. De hecho, al proceder de ese modo, aunque con vacilaciones, concluían a la *imposibilidad objetiva* de un mundo sin mal.

Por primera vez en la historia y, justo, desde el núcleo mismo de la nueva situación cultural, abrían así de manera expresa la posibilidad de romper el espinazo del dilema de Epicuro. Porque, como trataré de aclarar con más detalle, al mostrar críticamente la imposibilidad de un mundo sin mal, dejaban al descubierto que la lógica de ese dilema estaba tan carente de sentido como la de preguntar si Dios no podía o no quería crear círculos-cuadrados.

Tengo la convicción de que todo habría cambiado si esta intuición hubiese logrado desplegar su enorme potencialidad lógica y vital. No fue así, y, como he dicho, tal vez no pudo serlo, pues ni siquiera los mismos protagonistas podían ser plenamente conscientes de todas las consecuencias: la insuficiente perspectiva histórica les incapacitó para sustraerse debidamente a la fuerte inercia que dominaba el ambiente cultural. Ese ambiente, unido a la continua interferencia de motivos teológicos y, sobre todo en Leibniz, al peso de un racionalismo excesivo y demasiado optimista, oscurecieron, hasta casi ocultarlo, el verdadero núcleo de la innovación. De hecho, ellos mismos, en cuanto se descuidaban, volvían a admitir la posibilidad de un mundo sin mal; y, en sus razonamientos, nunca la borraron del todo.

La consecuencia fue que no se logró superar el anacronismo en el planteamiento general del problema, de suerte que hasta hoy mismo no se ha impuesto de manera suficiente la necesidad de situarlo a la justa altura de la nueva época. Una época que, justo por caracterizarse por el *descubrimiento de la autonomía* del mundo, pedía tomarla en todo su rigor, obligando a examinar *desde ella*, y de manera expresamente crítica, los presupuestos tradicionales. No fue así, y la discusión siguió —y sigue— dominada por el equívoco fatal de un juego a doble nivel.

Tal fue la más decisiva ambigüedad que lastró, y sigue lastrando, el tratamiento de la teodicea. Ella explica que a unos ochenta años de su inauguración por Leibniz en 1710, Kant proclamase como evidente el «fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea»⁴². Y tenía su razón. Pero el gran filósofo se equivocaba en un punto fundamental: no

42. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), en *Werkausgabe*, ed. por W. Weischedel, XI, Frankfurt a. M., 1978, 109.

se trataba ni se trata —al menos no tiene por qué tratarse— de *todos* los intentos, sino únicamente de los que se hacían (el suyo incluido) y se hacen sin superar esa ambigüedad.

A solidificar la confusión había contribuido, en 1759, de manera decisiva Voltaire con su *Candide ou l'Optimisme*. En rigor, se trataba de un verdadero panfleto, por injusto e incomprensivo con el verdadero pensamiento de Leibniz, de cuya altura y seriedad filosóficas se hallaba a muchas millas de distancia⁴³. Que a pesar de eso la vulgata histórico-cultural lo haya considerado una refutación lúcida y definitiva de la teodicea leibniziana —aparte de denunciar cuantas inercias y cuanto «escribir de memoria» domina una buena parte de la historiografía filosófica— demuestra el enorme poder del pre-juicio ambiental.

Comprendo que estas observaciones rompen con el esquema habitual de enjuiciar la historia de la teodicea en la Modernidad. Pero es que, en mi parecer, esa historia se mueve por lo general en el seno de la ambigüedad que estoy analizando. Tal vez nada lo muestre mejor que el modo de enjuiciar la aportación pionera de Leibniz, dividida entre las críticas acertadas de muchos aspectos de su pensamiento y la práctica ignorancia o falta de justa valoración de su intuición central.

Las críticas son ciertamente justas —aunque no siempre tanto como pretenden⁴⁴— en cuanto se refieren a sus dos flancos más débiles: 1) el excesivo *racionalismo* filosófico, bien patente en su insistencia en el «mejor de los mundos posibles», con las especulaciones acerca de los atributos divinos y la consiguiente tendencia a no tomar suficientemente en serio la gravedad del mal; y 2) la contaminación *teológica* que en más de una ocasión interfiere oscureciendo la estructura y la coherencia del razonamiento filosófico.

Pero esas críticas pasan de largo ante el verdadero fondo de su aportación, que, a pesar de no llevarla a toda su consecuencia, reside, como he dicho, en haber cambiado el planteamiento radical del problema. Repitámoslo: lo hace rompiendo el prejuicio fundamental alimentado por la rutina premoderna e iniciando de ese modo un enfoque que empieza a ser verdaderamente moderno.

43. Lo mismo, en un tono todavía más duro, sucederá con el *Belphegor* de J. K. Wezel (cf. una presentación sintética en C.-F. Geyer, *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Freiburg Br./München, 1983, 105-108.

44. Algo diré en el capítulo siguiente. Cf. la detallada y empática exposición de A. Poma, *Il problema del male nella teodicea di Leibniz*, Milano, 1995. Cf. también *Íd.*, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Milano, 1995.

Pese a muchos de sus razonamientos, en definitiva secundarios, en su *intuición más radical* y en el *núcleo estructural* de su discurso, Leibniz ya no parte sin más y exclusivamente «desde arriba», desde el cielo de las convicciones religiosas, que, asumiendo acríticamente la idea de un dios intervencionista, da por supuesto *a priori* lo que Dios «tiene que» poder y querer hacer o permitir. Lo *históricamente* nuevo y nuclear de su teodicea radica en que empieza «desde abajo», analizando la realidad mundana, para ver *a posteriori* lo que es o no es posible desde su propia constitución (el más seguro lugar donde verdaderamente podemos calibrar el sentido o sinsentido de nuestras afirmaciones)⁴⁵. El bosque de las interferencias secundarias —que son reales y numerosas— ha impedido ver el árbol de sabiduría que Leibniz plantó en el centro de la discusión: la afirmación de que la realidad mundana *examinada en sí misma* no permite partir como obvio del presupuesto que dominaba —incontrolado por no discutido— toda la discusión. Porque solo desde la convicción de que un mundo sin mal es posible, tiene *sentido* hacer responsable a Dios de que tal mundo no exista.

Y obsérvese que *formalmente*, es decir, en estricta *metodología* filosófica, en cuanto llamada a reconsiderar el problema, la aportación leibniziana mantiene su validez. La mantiene, porque —incluso en el caso de que, examinado críticamente ese presupuesto, se llegue a la conclusión contraria de que un mundo sería posible sin la existencia del mal— solo así la discusión se situaría en su justo nivel histórico, pues también solo así la conclusión, sea afirmativa o negativa, puede adquirir legitimidad crítica por hacer explícitos sus presupuestos.

5. LA NECESARIA REESTRUCTURACIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL

5.1. Reconocimiento de la inevitable circularidad hermenéutica

La última observación es importante, porque soy muy consciente de que en todo lo dicho hasta aquí no cabe negar una cierta *circularidad*. Para que la exposición resultase más clara y quedase bien patente la hipótesis de trabajo que mueve mi discurso, he hablado como si diese siempre como ya adquirido lo que en realidad es una *conclusión* fundamental del estudio: la imposibilidad de un mundo sin mal.

Pero la meta del razonamiento en este capítulo introductorio no es demostrar esa imposibilidad, cuya discusión será el objeto expreso de

45. Esto es lo que no acaba de reconocer la versión que de su teodicea se ha impuesto.

un capítulo central. La intención expresa —sea cual sea el éxito de la discusión— es la de insistir en la necesidad ineludible de actualizar el planteamiento del problema y poner al descubierto su estructura fundamental. Hasta el punto de que me atrevo a pensar que la mostración de la *necesidad del repensamiento del problema en la nueva situación cultural* y de mantener en todo su rigor las consecuencias que de ello se derivan constituye tal vez la aportación más novedosa de este libro.

Incluso, repito, en el caso de que la solución que propone no resultase acertada, su propuesta puede contribuir a una clarificación indispensable. Clarificación que, como es natural, está ya en curso en muchos tratamientos del problema. Pero a la que, en mi parecer, por el hecho mismo de no ponerle nombre expreso, no siempre se presta la atención que merece y que la agudeza de la situación está exigiendo. Es lo que intenta subrayar mi insistencia en la doble necesidad *a)* de un examen expreso de los pre-juicios que están en la base de muchos razonamientos y *b)* de superar la ambigüedad de un planteamiento a doble nivel, donde lo viejo y lo nuevo, los presupuestos acrílicos y las razones afiladas, lo religioso y lo filosófico se mezclan e interfieren, generando esa confusión inextricable que demasiadas veces caracteriza la discusión.

Esto permite comprender un punto de importancia decisiva para el presente discurso. La hermenéutica actual ha mostrado hasta la saciedad que, dado su carácter siempre *situado*, nuestra razón debe contar con la presencia de *pre-juicios*, que la condicionan al tiempo que la hacen posible⁴⁶. Sucede de modo inevitable en todos los campos del saber; y sucede con mayor intensidad en aquellos donde los intereses subjetivos se dejan sentir con más fuerza, abriendo amplias puertas al influjo de la libertad. El campo religioso, junto con el ético y seguramente más que él todavía, resulta especialmente sensible al respecto.

Por fortuna, si la presencia de los pre-juicios resulta inevitable, sus efectos no son una pura y simple fatalidad: frente a los pre-juicios «cerrados», que impiden la apertura a las razones y ahogan toda revisión, están los pre-juicios «abiertos», sensibles a la crítica, atentos a las razones del diálogo y expuestos lo mismo a la corrección que al enriquecimiento, a la confirmación que a la refutación. Lograrlo no es fácil y,

46. Baste aludir a algunas de las obras fundamentales al respecto: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, ¹⁶1986, § 63, 310-316 (trad. castellana de J. E. Rivera, Madrid, ³2009, 326-332); H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, 1977, 331-360; J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982. Algunas referencias adicionales en su aplicación al campo religioso pueden verse en mi obra *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella, 1992, 21-25.

en realidad, hacerse cada vez más abierto a las razones y más dispuesto al cambio o a la corrección constituye la tarea inacabable de la razón finita. Pero, repito, aunque la perfección no resulte alcanzable, tampoco es un destino la derrota total.

Lo dicho hasta aquí deja sobradamente de manifiesto que la *redacción* de este libro está hecha desde dos supuestos decisivos: *a)* que es imposible la existencia de un mundo sin mal y *b)* que eso permite un repensamiento de la teodicea, capaz de mostrar la coherencia interna de la fe en Dios y de entrar en diálogo crítico acerca de las razones en que se apoya. Pero para que se comprenda en su justa medida el significado de este hecho, conviene hacer dos observaciones.

La primera que esta presencia inicial de supuestos o pre-juicios es un fenómeno general, por inevitable. No se trata por tanto de algo que afecte únicamente a mi propuesta, ni en general, que sea algo privativo de aquellas propuestas que ante el mal mantienen la fe religiosa: afecta en la misma medida a todas las demás, también a las de tipo arreligioso o agnóstico. Como de las situaciones-límite (*Grezsituationen*) dice Karl Jaspers, en cuanto al *hecho* de la presencia de los pre-juicios no hay excepciones ni privilegios; las diferencias aparecen tan solo en la *actitud* que se adopte ante ellos: abierta, como he dicho, al diálogo y la crítica o cerrada en un inmovilismo dogmático.

Es preciso distinguir los tiempos. El pre-juicio, tomado como hago aquí en su sentido neutro (por eso procuro escribirlo casi siempre con guión), alude tan solo a una situación de hecho, no a una razón de derecho. Es decir, tiene únicamente la prioridad *cronológica* de un punto fáctico de partida, no la prioridad *lógica* de un principio racional que permita deducciones de derecho. Por eso exige ser examinado y discutido, de suerte que *solo al final* podrá ser aceptado, modificado o rechazado, transformado ya en *juicio* legítimo o *conclusión* críticamente asumida. Sin que ello impida que, a su vez, pueda convertirse en pre-juicio para un nuevo razonamiento, si el problema pide una clarificación o complementación ulterior.

Lo que sucede —segunda observación— es que esto tiende a quedar más fácilmente enmascarado en el caso de las propuestas religiosas. Porque resulta innegable que, debido a su enraizamiento en los mismos primordios de la cultura, el problema, como casi todos los verdaderamente decisivos, ha nacido en el seno de la conciencia religiosa. En consecuencia, como no me canso de repetir, nos ha llegado en fórmulas marcadas por pre-juicios culturales de carácter *presecular*. Por otro lado, es obvio que la persona creyente, enfrentada al mal, no abdica de sus creencias, sino que lo interpreta y afronta desde ellas. Lo cual es normal y legítimo

en la espontaneidad de la vida ordinaria que trata de vivir en consonancia con sus convicciones. Y es precisamente aquí donde surge el problema, porque lo específico del tratamiento reflexivo y metódico consiste justamente en frenar el proceso espontáneo para examinarlo críticamente y comprobar si son o no válidos los fundamentos o razones en que se apoya.

El no haber distinguido con cuidado ambos planos ha hecho que se haya generalizado la impresión de que la visión religiosa es un *presupuesto lógico* del que parte el creyente no solo en la vivencia normal, sino también a la hora de afrontar el problema en el nivel sistemático y de principio. De ese modo se pierde la conciencia de que *en este segundo nivel*, que es donde se sitúa el diálogo filosófico-teológico, la convicción religiosa solo puede funcionar o bien como un *presupuesto meramente cronológico*, que solo pretende validez en la medida en que sus razones lo validen críticamente tras el diálogo y la discusión, o bien como una *conclusión* cuya validez se intenta mostrar o defender porque se ha llegado a ella tras haber examinado las razones en que se apoya y las objeciones que se le ponen; es decir, porque, una vez estudiado críticamente el problema, se la considera como la *respuesta* más correcta y acertada.

Nótese que eso es también exactamente lo que sucede en el caso de quien, partiendo espontáneamente de una postura atea, dialoga acerca de ella o se confirma en la misma una vez que ha examinado la cuestión de manera crítica y sistemática. Por fortuna, no es solo la Hermenéutica la que ha aclarado la estructura íntima de este proceso. También la Fenomenología nos ha acostumbrado a comprender que la «reducción» o *epoché* de las creencias y supuestos espontáneos es un proceso necesario para verificar si efectivamente responden a una evidencia originaria que los funda y justifica. De ese modo, aquello que *de entrada* se puede vivir como algo que, sin previa crítica, se tiene por firme y verdadero, puede convertirse gracias al proceso reflexivo en *conclusión* fundada y verificada (o, en caso contrario, modificarse y rechazarse)⁴⁷.

47. Este principio tiene validez general, aunque deba adaptarse a la lógica propia y a la intencionalidad específica de cada ámbito de lo real; también, claro está, para el religioso. Me he ocupado del tema en *La constitución moderna de la razón religiosa*, cit., 85-147; cf. 109: «... el sentido hondo de la reducción: solo quien llega de verdad a 'ver' con sus ojos fenomenológicos la experiencia originaria de aquello que se le ofrece en su figura fáctica puede aceptarla con responsabilidad filosófica. Y a eso apunta justamente la reducción: toda la sutilidad de su arte se dirige a educar la mirada para alcanzar el radical 'aprender a conocer' (*Kennenlernen*) de que hablan las *Meditaciones cartesianas* [Husserliana I, 1979, 113], para llegar a repetir personalmente la «fundación originaria» (*Urstiftung*) del sentido que se ofrece».

5.2. *La cronografía y la topografía del problema*

Cuando a esta atención a la peculiar situación hermenéutica se añade una clara conciencia de la importancia del cambio cultural, la complejidad del problema se aclara de manera sorprendente, tanto en lo que cabe llamar su «cronografía», es decir, la descripción de sus etapas principales, como en su «topografía», distinguiendo y situando en su debido lugar las distintas cuestiones.

En cuanto a la *cronografía*, sobre todo a partir del impacto del Holocausto, se ha impuesto, casi como obvia, una secuencia que, teniendo su punto de verdad, creo que no es exacta y, sobre todo, que puede desplazar el núcleo del problema. Me refiero a la afirmación de que la teodicea en la Modernidad tiene dos *turning points* decisivos, dos puntos de inflexión que suponen un cambio radical en su planteamiento. El primero se produciría con el terremoto de Lisboa, en 1755, el cual pondría fin a la etapa leibniziana, centrada en el mal físico; y el segundo, con el Holocausto, que llevaría ese cambio a toda su consecuencia, centrándolo en el mal moral y la responsabilidad ética.

Susan Neiman llega a convertir esta visión en principio de una «historia alternativa de la filosofía»⁴⁸. Y su lectura resulta iluminadora en no pocos puntos. Pero en realidad, creo que, lejos de fundarse en el cambio verdaderamente radical, lo que hace es analizar las variaciones más o menos agudas dentro del cambio *ya* acontecido antes: el fundamental, el de la Ilustración, que con la nueva conciencia de la autonomía engendró un nuevo paradigma cultural y dio origen a la «teodicea» en la concreta figura que presenta para nuestro tiempo.

Que esa división —Lisboa/Auschwitz— no es radical, lo prueba el hecho innegable de que Leibniz escribe su teodicea para responder al desafío de Pierre Bayle, cuya crisis radical no parte del mal físico, sino del moral, a raíz del asesinato de su hermano y de su familia, víctimas de la intransigencia religiosa por la revocación del Edicto de Nantes (¡y detrás estaba la Guerra de los Treinta Años!). De hecho y como se le ha criticado más de una vez, el mismo Leibniz sitúa la dificultad principal no en

48. *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton/Oxford, 2004 (el original es de 2002); sintetiza su postura en «What's the Problem of Evil?», en M. Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley/Los Angeles/London, 2001, 27-45. Con sensibilidad distinta, insisten también en este esquema R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz*, Freiburg Br., 1992; N. Reck, *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, Mainz, 1998; Íd., *Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken*, Darmstadt, 2003, 49-67.

el mal físico, sino en el moral. En este sentido, el Holocausto, al intensificar el horror, intensifica el problema, pero no cambia la estructura.

No advertir esto, hace que el núcleo de la reflexión —como lo muestran tanto el fideísmo de Bayle como la inacabable discusión teológica acerca de Auschwitz— siga dominado por el antiguo presupuesto de «¿por qué Dios no lo ha impedido?», cayendo así por detrás de la verdadera novedad: la de examinar si esa pregunta tiene sentido. En cambio, Leibniz, a pesar de sus inconsecuencias, y William King antes de él, abrían la puerta verdaderamente actual, al cambiar el nivel del problema partiendo de la *autonomía* de lo mundano, pues —repetámoslo— eso es lo que en definitiva significaba su intuición de tomar como base el análisis de la *constitución* finita de la creatura y desde ella responder a la pregunta tradicional de dónde viene el mal. Que ellos no hayan podido ser plenamente conscientes de su aportación, significa únicamente que, gracias al «mundo» abierto por su obra, nos toca a nosotros «comprenderlos mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos».

Con todo, afirmar el desenfoque del diagnóstico corriente en modo alguno impide reconocer que los nuevos tratamientos contienen elementos certeros y suponen avances importantes que es preciso aprovechar. De hecho, justo porque la discusión se mueve, a pesar de todo, dentro de la nueva cultura consciente de la autonomía mundana, mucho de lo que intento decir está presente en gran parte de las reflexiones actuales. Lo que, en mi parecer, la corrección del diagnóstico puede lograr es abrir la puerta para aprovecharlos en toda su fuerza, situándolos en la justa perspectiva histórica.

Esto es lo que aparece con especial claridad en la nueva *topografía* del problema que así resulta. Porque ella permite —y aun obliga a— distinguir con claridad el nuevo marco global y, después, los pasos fundamentales que, delimitando con expresa claridad los niveles, evitan la confusión e instalan un diálogo paritario entre las razones y las dificultades.

Como marco global, aparece ante todo *el carácter no inmediatamente religioso, sino simple y radicalmente humano del problema del mal*, que así se muestra en su claridad elemental: como un problema que, en cuanto tal, afecta a la persona en su nuda humanidad. Todos y todas, sea cual sea la raza o la nacionalidad, el tiempo histórico o el lugar geográfico, la religión, la creencia o la ideología, estamos expuestos a su mordedura: nacemos llorando, al final nos espera la muerte y, en medio, nadie escapa a sus embates en forma de culpa o sufrimiento, de mal cometido o de mal padecido, de catástrofe natural o de crimen humano. Se trata, pues, de un *problema común*; lo que varía son las respuestas: las soluciones que se proponen y las posturas que se adoptan. Y, más en concreto, lo

que para nuestro discurso resulta decisivo es que, en una cultura que ha descubierto la autonomía del mundo, esto llama a tratarlo por sí mismo, con *previedad lógica* a todo presupuesto religioso o no-religioso.

De ahí que, como queda aclarado, *hoy* no cabe ya ignorar que frente al problema del mal la religión es estructuralmente una *respuesta*. Que este carácter haya podido quedar oculto en una cultura complejamente marcada por lo religioso, no debe ocultar el hecho evidente de que, en una cultura secularizada e irreversiblemente pluralista, la religiosa es *una* entre las distintas respuestas. Por eso puede, por un lado, ser cuestionada en su validez o coherencia y, por otro, verse enfrentada a respuestas alternativas o incluso a la afirmación de la imposibilidad de cualquier respuesta.

Y conviene concretar todavía más. Dado que no existe una sola religión, es preciso hablar en plural de *respuestas religiosas*, notando asimismo que no constituyen un mundo aparte frente a las no religiosas. De entrada, son tan respuestas como las demás y en principio están en igualdad de desafíos y posibilidades con todas ellas. No pueden, pues, pretender ser aceptadas *a priori*, ni debido a su antigüedad ni, como dijera Kant, por respeto a su santidad. Pero por eso mismo tienen también, igual que todas, el derecho a ser escuchadas en sus razones y el deber de dialogar críticamente con las objeciones. Dentro de ellas, la cristiana o, si se quiere, la bíblica —la que por antonomasia ha sido conocida como «teodicea»— aparece entonces como *una* respuesta particular, incluida en el grupo de las respuestas religiosas.

En consecuencia, el problema de la teodicea, si pretende lograr un tratamiento *verdaderamente actual*, debe acortar el paso, evitando una confrontación in-mediata entre el mal del mundo y la fe en Dios, es decir, una confrontación que no esté mediada críticamente por un estudio del fenómeno del mal como presencia universal y desafío común. Lo cual impone iniciar lo que —inspirado en una clasificación de Paul Ricoeur acerca de la hermenéutica— llamaré una «vía larga» que, retomando el problema desde el principio, es decir, desde su radicación en lo común humano, sitúe *después* en el nivel correspondiente tanto las razones como las dificultades específicas de la respuesta adoptada. Para ayudar a que la reflexión mantenga las distinciones y respete los niveles, hace algún tiempo que he creído conveniente —aun al precio de introducir neologismos— atribuir un nombre propio a cada uno de los tres pasos que considero fundamentales.

6. DE LA «PONEROLOGÍA» A LA «TEODICEA»,
PASANDO POR LA «PISTEODICEA»

La reflexión se ve así obligada a abandonar la confusión acrítica de un tratamiento apresuradamente unitario, heredado de una etapa cultural donde lo religioso y lo secular no habían afilado toda su distinción metódica.

Esa es la razón, tan poco atendida, de que también aquí el tratamiento debe atravesar la mediación radical por la que han pasado todas las grandes cuestiones: la del *etsi Deus non daretur*. Pues resulta evidente que «aunque Dios no existiese», el desafío del mal exige ser afrontado por todo pensamiento que busque una configuración con sentido para la existencia humana como tal. Eso no significa que la respuesta religiosa quede excluida; sino tan solo que quienes la consideran como la más aceptable deben encontrar el preciso lugar que ocupa entre las demás respuestas y poner en claro su estructura específica: «distinguir para unir», según el conocido título de Jacques Maritain.

Resulta así un tratamiento dividido en tres pasos bien diferenciados, que piden ser respetados en su peculiaridad para ser debidamente integrados en la figura total del discurso: ponerología, pisteodicea y teodicea.

1) La *ponerología* (del griego *ponerós*, «malo»)⁴⁹ debe constituir un tratado del mal *en y por sí mismo*, con previdencia estructural a toda opción religiosa o no religiosa. En una cultura autónoma, ese es el proceder normal ante todo problema *humano* fundamental, como la libertad, la conciencia o la culpa. Lo primero es elaborarlos en su estructura común, y solo después tiene sentido introducirlos en el debate de sus implicaciones religiosas o no religiosas, que —repito— tienen ya el carácter de respuestas distintas a un problema que es común.

2) La *pisteodicea* (del griego *pistis*, «fe», aquí en el sentido amplio, filosófico y cosmovisional, de configuración de la propia existencia)⁵⁰. No indica un tratado concreto, sino una mediación necesaria, en cuanto pone en claro la necesidad común de una mediación metódica para

49. Cabría optar por *kakología* (de *kakós*, malo), pero su significado está más especificado como «injuria» o «calumnia». Aunque llegué espontáneamente a la palabra, he podido comprobar después que existe un cierto uso de la misma, sobre todo como tratado político del mal, e incluso he encontrado alguna alusión en sentido filosófico, pero ningún tratamiento sistemático.

50. La palabra «pisteodicea» no existe en griego, como tampoco «teodicea», pero, igual que esta, resulta idiomáticamente connatural desde una palabra como *pistis*, que da origen a muchos derivados. En cuanto al posible sentido filosófico de «fe» es corriente desde Kant; y Karl Jaspers lo usó en una obra fundamental: *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, 1960; trad. castellana: *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968.

«justificar» la respuesta o «cosmovisión» que de manera más o menos expresa y meditada todos adoptamos ante la realidad del mal. Tan «pisteodicea», y por lo mismo tan necesitada de justificarse, es la postura de Sartre proclamando que el mal hace absurdo el mundo, como la del agnóstico que dice no saber qué partido tomar, o la del creyente religioso que, apoyado en su fe en lo Divino, afirma que el mal no anula el sentido de su vida.

3) La *teodicea* aparece entonces como la «pisteodicea cristiana», es decir, como *una* entre otras. De suerte que muestra una doble especificidad: por un lado, aparece en una relación de unión y diferencia con las demás pisteodiceas religiosas, a las que la une un «aire de familia»; y, por otro, en diálogo crítico con las no religiosas o con las agnósticas (el libro atenderá fundamentalmente a este segundo frente).

Como es lógico, la simple enunciación de principio no permite apreciar con exactitud ni la verdad ni la fecundidad de la propuesta. Desde la experiencia personal de una ya larga e intensa ocupación con el problema, puedo decir que, cuando menos, esta visión resulta *clarificadora*. A su luz se aprecia, por ejemplo, con facilidad la raíz principal de la coincidencia, tan extraña y paradójica, que, como señalaba al principio, se da a la hora de rechazar la teodicea entre muchos de los que ante el problema del mal mantienen la fe en Dios y aquellos que la abandonan. Aunque la intención sea radicalmente distinta, la no distinción de los planos hace que posturas en sí tan contrapuestas coincidan luego en descalificar la teodicea y lo hagan con razones muchas veces coincidentes.

Trataré de mostrar que, sin la mediación de la ponerología, la lógica impide a los primeros mantener una concepción coherente del misterio divino, al no poder situarla a la altura crítica de las objeciones que le llegan de la Modernidad. De ahí el recurso a negar la posibilidad de la teodicea, incurriendo muchas veces en un fideísmo más o menos encubierto, por mucho que se refugie en un «misterio» que no es tal, sino solo fruto del choque de presupuestos contradictorios o intente la visión insostenible de un «dios» finitizado en cuanto privado de alguno de sus atributos.

Los segundos, por su parte, aparecen fuertes frente a la concepción religiosa tradicional; pero, al atacarla manteniendo el presupuesto de un «dios» intervencionista, rompen igualmente la coherencia del propio discurso, nacido de una visión autónoma del mundo. Atacan la posibilidad de la existencia de Dios porque no interviene empíricamente eliminando los males, cuando tal intervención constituiría, justo, el motivo más radical de su negación, al anular la libertad humana y la racionalidad mundana. (De hecho, fuera de este contexto, ese ha sido tal vez el ma-

yor argumento que desde Feuerbach se ha esgrimido contra la existencia de un «dios» que anularía la autonomía y la realización humanas).

Es obvio que el simple enunciado de un diagnóstico no basta para asegurar su justeza que, de ser cierta, solo podrá resultar de todo el desarrollo. Por eso, para terminar el capítulo, no solo reitero la advertencia espinoziana de esperar al final para emitir un juicio, sino que además ahora solicitaría del lector o de la lectora la generosidad de una decidida *epojé*. En el sentido de que, sin bajar la guardia crítica, sino precisamente en gracia a ella, juzguen el razonamiento en sí mismo, en su propia lógica, sin sentenciarlo de antemano. Como he reconocido, no oculto la hipótesis de trabajo que mueve este estudio y soy muy consciente de que no puedo dar por supuesto que haya logrado evitar totalmente su influjo en forma de prejuicio no —o no suficientemente— controlado. Por eso pido también que las posibles críticas tengan cuidado de no ejercerse apoyándose en los numerosos tópicos que pueblan los tratamientos y que muchas veces parecen obvios porque son simplemente heredados.

Por lo que respecta a *la marcha de la exposición*, he pensado que lo mejor es adaptarla a la triple división enunciada, siguiéndola paso a paso, aunque dosificando la proporción según las conveniencias intrínsecas del discurso. En este sentido tendrán clara prevalencia los pasos primero y el tercero, es decir, la ponerología y la teodicea. Al segundo, la pisteodicea, le corresponde un carácter claramente mediador. Es importante para la clarificación metodológica y para el diálogo filosofía-teología, pero su tratamiento será más breve.

Con todo, me he decidido a anteponer un capítulo de carácter más histórico, dedicado al diálogo entre Bayle y Leibniz. Su lectura no es indispensable y ni siquiera podrá evitar algunas repeticiones. Pero la considero interesante como ilustración viva —e incluso me atrevería a decir que como una especie de verificación— del diagnóstico que en este capítulo introductorio he hecho acerca de la situación actual de la teodicea.

Capítulo II

EL NACIMIENTO DE LA «TEODICEA» EN EL DIÁLOGO LEIBNIZ-BAYLE

Al final del primer capítulo indicaba que la lectura de este segundo no es indispensable para la marcha del discurso. Sí puede resultar muy útil como ilustración viva del verdadero sentido que la teodicea adquiere en la Modernidad. El texto tiene de fondo un trabajo escrito hace bastante tiempo¹. A pesar de que lo he abreviado en muchos puntos y actualizado en otros, resultan inevitables algunas repeticiones con el capítulo anterior. Espero que al menos ayuden a percibir con mayor viveza el nuevo estadio en que para nuestro tiempo ha entrado el eterno problema del mal.

1. EL DIÁLOGO LEIBNIZ-BAYLE Y EL NACIMIENTO DE LA «TEODICEA»

Comprender a Leibniz —y acaso también a Bayle— mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo, constituye, como he dicho, el propósito fundamental de este capítulo. Porque no se trata de historia estricta, sino de aclarar el significado de su aportación para comprender el auténtico sentido de la teodicea actual.

Es posible hacerlo gracias a él, porque en el núcleo más íntimo de su empresa está ya activo el principio fundamental del cambio y, pienso, del verdadero planteamiento del problema en nuestra cultura. Resulta preciso afrontarlo, porque ese núcleo ha quedado demasiado oculto en la conciencia general, de suerte que ni ha logrado hacer sentir su verda-

1. «O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillada decisiva na historia do problema», en *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Santiago de Compostela, 9-11 de octubre 1989, Universidad de Santiago, 1992, 105-119.

dera lógica ni abrir la fecundidad de su innovación. Quedó incluso oculto (o no consciente del todo) para él mismo, pues lo recubrió —hasta ahogarlo no pocas veces— con motivos secundarios, que le impidieron romper con toda nitidez la fuerza de los presupuestos heredados. Y en consecuencia, ha quedado oculto sobre todo para la historiografía al uso, que concentró su crítica en esos motivos, sin descubrir lo que de verdaderamente creativo se anunciaba en su obra.

Para deshacer esta grave opacidad histórica, nada mejor que asistir al nacimiento mismo de su teodicea en el intenso diálogo que entabló con la apasionada requisitoria de Pierre Bayle. Fue ahí donde cuajaron las ideas que venían largamente gestándose desde su misma juventud. Ideas anunciadas ya en su *Confessio philosophi*, «en torno a 1673», y alimentadas con numerosas lecturas e intensos diálogos, como él mismo reconoce en el Prefacio de la *Teodicea*².

EXCURSO: LA PROPUESTA DE WILLIAM KING

Como ya he insinuado, cabría hacer —y creo que urge hacerlo por elemental justicia histórica— algo parecido con la obra de *William King*, quien en su *De origine mali*, 1702³, inicia un planteamiento estrictamente semejante. Insiste también —y me atrevería a afirmar que, gracias a su intenso diálogo con la tradición empirista inglesa, lo hace con más coherencia, por ser menos racionalista— en la limitación constitutiva de la creatura. De esta obra ha dicho Arthur O. Lovejoy que «cuando se consideran tanto su influencia directa como indirecta, es quizás la más influyente entre las teodiceas del siglo dieciocho»⁴. Pero su aportación resultó eclipsada por la presencia masiva de Leibniz, que, sin embargo, valora con generosidad «esta bella obra», cuyos «excelentes pensamientos» quiere aprovechar y a la que dedica un amplio apéndice⁵. Reconoce la coincidencia fundamental,

2. «Preface» a *Essais de Théodicée*, en C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI, reimpr., Hildesheim, 1961, 43 (citaré *Preface*; del cuerpo de la obra citaré el número del parágrafo (§); de no advertir lo contrario, para Leibniz remitiré a la edición de Gerhardt).

Véase como se expresará más tarde en la conocida *carta a Thomas Burnett*, 30 de octubre de 1710: «Comme j'ay medité sur cette matiere depuis ma jeneusse, je pretend de l'avoir discutée à fond. Outre un petit abregé methodique en Latin, joint à l'ouvrage François, il y a un discours preliminaire sur la conformité de la Raison et de la Foy, où les difficultés de M. Bayle sont encore examinées avec soin» (Gerhardt III, 321).

3. El original latino fue traducido y anotado profusamente por Edmund Low, 1731. Recuérdese que puede consultarse la 4.^a edición, 1758, en http://books.google.es/books?id=TdI_6FMpjdWC.

4. *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936 y 1964, 211-212; cf. 211-223.

5. «Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Anglaterre», 400-436; los entrecomillados corresponden a las pp. 400 y 403.

aunque la limita «a la mitad del asunto», que, en definitiva, es la más importante, por referirse a la limitación constitutiva como raíz del mal, y afirma disentir de él en el mal moral⁶. Por desgracia, esto lo lleva a centrar la mayor parte de su exposición en prolijas discusiones sobre la libertad, que apartan la atención del problema verdaderamente novedoso y que más nos interesa aquí.

John Hick le ha prestado una atención relativamente amplia. Podría haberlo aprovechado para reforzar y aun afinar críticamente su propia «teodicea irineana». Pero tanto él como Lovejoy han difuminado, por motivos sistemáticos, la verdadera aportación de King. El segundo debido a su preocupación por explicar ante todo la omnipresencia de los principios de perfección y plenitud. En Hick ha supuesto una auténtica ocasión perdida, puesto que, lejos de captar el verdadero y original centro de la propuesta de King (bastante afín a su teodicea «irineana»), hace un diagnóstico equivocado, al afirmar que su posición «representa la teodicea agustiniano-tomista en su forma completamente desarrollada»⁷.

De todos modos, aun exponiéndome a contribuir a esa injusticia, la historia del problema hace que valga la pena centrarse en la obra de Leibniz, puesto que es en su larga confrontación con Pierre Bayle donde el problema deja ver su perfil más agudo y significativo. La inevitable confusión que caracteriza los cambios epocales recibe una luz particularmente fresca desde la discusión entre sus protagonistas más significativos. Los conceptos aparecen a menudo revueltos y confusos, pero muestran en vivo la crisis del pasado y el imparable germinar de lo nuevo.

Se trata de dos pensadores de talento muy distinto, pero que por eso mismo permiten una visión integral del tránsito a la nueva situación. La riqueza de los argumentos así como la capacidad dialéctica y especulativa de ambos representan un espectáculo único. Bien mirado, su discusión constituye un auténtico laboratorio, en el que el problema es abierto en todas sus posibilidades fundamentales. De ellas va a vivir en gran medida la reflexión futura y a ellas deberá atender toda consideración que quiera aprender de la historia para intentar continuarla de manera responsable y creativa.

El hecho mismo de que la obra de Leibniz nazca como respuesta a la de Bayle⁸ marca una unidad en transición dialéctica. Creo que del uno

6. *Ibid.* Repite la idea en la carta citada a Th. Burnett, 321: «... j'approuve et loue quasi la moitié de son ouvrage, quoyque je me trouve obligé d'en contredire l'autre moitié».

7. *Evil and the God of Love*, New York, ²1978, 148; cf. 148-154.

8. Para la ubicación histórica general, cf. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, 1988, 90-103, 135-153, 183-198; F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes II*, Wien/Köln, 1952, 111-113 (desafortunadamente no trata el pensamiento de Bayle por sí mismo); E. Labrousse, *Pierre Bayle I. Du*

al otro se produce un avance radical, aunque no simplemente lineal, sino con profundos solapamientos que afinan, complementan y enriquecen las perspectivas. Cabe decir que Bayle, con un talante de corte más «existencial», refleja ante toda la imposibilidad de mantener lo antiguo en la nueva situación *religiosa* creada en Europa por la Reforma. Leibniz, también reformado pero más «metafísico», responde a la situación acudiendo a los recursos de la nueva *cultura*. Desde la conjunción de ambas resulta posible, y necesario, determinar con rigor el estado actual de la cuestión y afrontarla con nueva claridad.

2. EL PENSAMIENTO DE BAYLE SOBRE EL MAL

2.1. *Crítica de la tradición y nueva propuesta*

Bayle (1647-1706) es una típica figura de transición, nada fácil de interpretar⁹. Apenas llegó a vivir en el siglo XVIII, pero nada menos que Voltaire lo llamó «nuestro padre común»¹⁰; pasó para muchos como promotor del ateísmo, pero —superados los simplismos positivistas del XIX— Elisabeth Labrousse demostró que su obra no se puede entender fuera de la preocupación y trasfondo religiosos¹¹.

Punto este que resulta decisivo para nuestro problema. Hugonote —convertido al catolicismo y reconvertido al protestantismo— en un país mayoritariamente católico, la religión no podía ser rutina para él, sino opción personal y preocupación consciente:

[...] su situación histórica, la educación que recibió, los medios que atravesó, los dramas personales que lo asaltaron, todo lo obligó, de hecho, a poner los dogmas cristianos en el centro de sus reflexiones —dicho de otro modo, a considerarlos menos como soluciones que como problemas, transponiendo así sobre el plano especulativo una experiencia cruelmente vivida¹².

Pays de Foix à la cité d'Erasmus; II. *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1963-1964; A. Hügli, «Malum. Neuzeit», en *HWPb 5* (1980) 681-706; J. P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal*, Paris, 1979, 1-39; Íd., *Pierre Bayle: l'obsession du mal*, Paris, 1992.

9. Tendré fundamentalmente en cuenta los estudios de E. Labrousse, Y. Belaval y J. P. Jossua.

10. Tomo la referencia de A. Ginzo, *La Ilustración francesa entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, 1985, 38.

11. *Pierre Bayle*, cit., sobre todo, t. II, c. 1: «Le fidéisme», 293-316. En adelante me referiré al tomo II, simplemente como Labrousse.

12. Labrousse, 294-295.

Eso explica en primer lugar su evolución. La postura inicial era optimista y conforme con la tradición, en las huellas de Malebranche. Pero la revocación del Edicto de Nantes en 1685 supuso para él la pérdida de la familia y sobre todo la muerte de su hermano Jacob. Bayle chocaba dolorosamente con la intolerancia religiosa y con la miseria humana: desde entonces el problema del mal pasará a ser una obsesión dramática¹³.

En el afrontamiento del mismo van a confluír los factores decisivos de su accidentada biografía. Como protestante, y más aún como protestante perseguido, vive a fondo la herencia de la Reforma, con su relativización de las doctrinas y el énfasis en la *experiencia* religiosa. Como hombre situado entre el Renacimiento y la Ilustración —mucho más en esta que en aquel—, el papel de la razón histórica y crítica pasa en él a primer plano¹⁴.

No resultaba fácil conciliar dos tendencias tan contrapuestas: que Bayle las junte en su persona y en su obra, marca su destino único e irrepetible. Cosa a la que, desde luego, contribuyó de modo decisivo la tradición calvinista de su protestantismo. Lo cual implica, por otra parte, que su propuesta no va a ser de síntesis sino de postura fuertemente polarizada entre los extremos de la fe y la razón, entre la libertad humana y la predestinación divina. De ahí esa extraña dualidad que desconcertó a tantos críticos: afirmación sincera de las verdades de la *revelación* y ataque implacable a sus explicaciones *teológicas*. Añadamos aún el dato de que su fe fue educada sobre todo en el Dios del Antiguo Testamento, con el acento puesto en la omnipotencia divina y en el sometimiento humano, con poco espacio para el amor en la piedad personal¹⁵, y tendremos el marco decisivo donde se inscribe su concepción del mal¹⁶.

El *escándalo del mal* le resulta absolutamente irreconciliable en el nivel de la razón. Percibe con agudeza los dos extremos en litigio. Por un lado, la omnipotencia y (aunque menos) la bondad de Dios¹⁷. Por otro, la

13. Cf. el título bien significativo de J. P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, cit.

14. Sobre este aspecto, cf. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, ³1972, 226-234.

15. Labrousse, 298-300, 315-316.

16. Expone su postura sobre todo en el *Dictionnaire historique et critique*, 2 vols., 1695-1697 (principalmente en los artículos «Lucrèce», «Manichées», «Origènes», «Pauliciens», «Rufin», «Xenophanes») y *Réponses aux questions d'un provincial*, ed. en *Oeuvres Diverses*, 4 vols., 1727-1731 (hay reed. por E. Labrousse). Pueden verse buenas exposiciones en Labrousse, c. 12, 346-386: «Le problème du mal»; J. P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, cit. (el mismo autor ofrece una síntesis excelente en *Discours chrétiens*, cit., c. 1, 5-23). Para una caracterización general sigue siendo útil P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, ²1988, c. 5, 90-103.

17. Es curioso que llega a rechazar la misma tesis tradicional —sostenida también por Malebranche y por el calvinismo— de que Dios crease el mundo y el hombre para su

miseria humana: «el hombre es malo y desgraciado»; «por todas partes prisiones y hospitales, por todas partes horcas y mendigos»; «la historia, hablando propiamente, no es más que un compendio de los crímenes e infortunios del género humano»¹⁸. Sobre esa base, la argumentación se hace incansable, acudiendo a todos los recursos de su enorme capacidad polémica: razonamientos teológicos y filosóficos, argumentos *ad hominem*, ejemplos históricos, narraciones, anécdotas y parábolas... toda una formidable artillería, muchas veces emboscada de modo eficazísimo en las notas a los artículos del *Dictionnaire*. Por veces resulta exagerado y repetitivo, hasta el punto de que el mismo Leibniz, siempre paciente y elegante, llega a exclamar en el medio de una respuesta: «C'est toujours la même chanson»¹⁹.

Pero los efectos son devastadores: todos los argumentos tradicionales, desde los teológicos, que recurren al pecado original (al que llega a aplicar agudamente el «dilema de Epicuro») ²⁰, hasta los filosóficos, que reducen el mal a mera privación, caen uno a uno bajo los golpes de su crítica. De hecho, aquí radica lo más decisivo de su aportación, porque, como bien observó Ernst Cassirer, su verdadero talante «no consistió tanto en el descubrimiento de lo verdadero como en el desenmascaramiento de lo falso»²¹.

La energía de la argumentación contra las posturas tradicionales es tal, que muchos piensan —se trata, por cierto, de un tópico demasiado extendido— que defiende un *dualismo* de tipo maniqueo. Es cierto que esta doctrina pudo ejercer sobre él una cierta fascinación y que Bayle incluso pudo acercarse peligrosamente a la idea de un «Dios malo» (un

gloria, afirmando —coincide en esto con Leibniz y King— que lo creó únicamente por el bien del hombre: «Si Dieu [...] a voulu que la création du monde manifestât sa gloire, il n'a pu considérer en cela [...] que les intérêts des créatures intelligentes...» (*Réponse aux questions...*, en *Oeuvres Diverses* III, 651 a; cit. por Labrousse, 375).

18. «Manichéens», rem. D; cf. más datos en J. P. Jossua, *Discours chrétiens*, cit., 7-9. Cf. también la amplia exposición con ricas referencias de Labrousse, 353-355, 383.

19. *Essais de Théodicée*, § 125. «Je ne suis pas encore à la moitié des dix neuf maximes [de Bayle], et je me lasse déjà de refuter et de répondre toujours à la même chose» (*ibid.*, § 124). En lo que sigue las citas de Leibniz irán dentro del texto.

20. «S'il a prévu le péché d'Adam, et qu'il n'ait pas pris des mesures très certaines pour le détourner, il manque de bonne volonté pour l'homme [...]. S'il a fait tout ce qu'il a pu pour empêcher la chute de l'homme, et qu'il n'ait pu en venir à bout, il n'est donc pas tout-puissant, comme nous le supposons» (*Réponses aux questions...*, en *Oeuvres Diverses* III, 668; cit. por J. P. Jossua, 18).

21. Cit. por A. Ginzó, *La Ilustración francesa*, Madrid, 1985, 168. Labrousse insiste también en su carácter de «dialecticien voluble», en que «su poder de abstracción es totalmente formal y discursivo», que «no tiene el temperamento metafísico» (cf. 131-136).

Dieu méchant)²², porque le parece explicar mejor ciertas cosas. Pero el dualismo ni teológica ni filosóficamente le resulta en definitiva aceptable²³. Su solución desemboca en un *fideísmo radical*: la razón no es capaz de resolver las dificultades que plantea el problema del mal; pero por encima de ella está la fe, y esta nos dice que si hay permisión divina del mal, «es necesario que una tal permisión se pueda ajustar a la bondad de Dios»²⁴.

2.2. Significado histórico de la propuesta baylesiana

Tal viene a ser, a fin de cuentas, la solución de Bayle. En ella la paradoja calvinista es llevada a su consecuencia extrema. Pero esto mismo delata claramente una postura de transición, en la cumbre de una vertiente histórica: descalifica un pasado que ya no vale y anuncia un futuro que aún no ha llegado.

Valdría la pena entrar en el tema fascinante de ver en qué medida hay una anticipación de Kant, en el sentido de que en Bayle se anuncia algo que este va a llevar a la reflexión expresa y sistemática. Ernst Cassirer indica cómo en su modo de razonar, haciendo siempre jugar el pro y el contra de las razones sobre un mismo tema, se anuncia la «dialéctica» de la *Crítica de la razón pura*²⁵. Más sugestiva resulta aún la estructura misma del proyecto global: también Bayle podría —a su modo y a su nivel— decir como Kant: «tuve que suspender el saber para hacerle sitio a la fe»²⁶. No se trata, cierto, del mismo «saber» ni de la misma «fe»; pero algo nos dice que por debajo de las diferencias se mueven aguas comunes, muy profundas y decisivas. Cabría aún una aproximación ulterior con la distinción kantiana entre «teodicea doctrinal» (apoyada en la razón y que fracasa) y «teodicea auténtica» (hecha por el mismo legisla-

22. Insiste en esto Labrousse, que dice que «una tal imagen lo asedia sordamente», aunque advirtiendo que «no se trata más que de un límite» (458). Como anécdota interesante, vale la pena citar unas palabras de Jean Pierre Jossua, que justo con ocasión de Bayle entabló una íntima amistad con Élisabeth Labrousse: «Elle [E. L.] alla jusqu'à le désigner [a Bayle] como étant 'peut être le dernier manichéen de l'histoire'; j'ai du mettre le holà à une telle aberration, et elle l'a bien accepté» (J. P. Jossua, *Une vie*, Paris, 2001, 93).

23. Cf. Labrousse, 381-382; J. P. Jossua, *Discours chrétiens*, cit., 18.

24. Cit. por Labrousse, 382, que da más referencias. Ya antes había dicho: «L'on songe à Unamuno —au coeur qui dit oui tandis que la raison dit non...» (*ibid.*, 314).

25. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas* I, México, 1979, 603, n. 99.

26. *Kritik der reinen Vernunft*, B 30 (prólogo a la 2.^a ed.; en la ed. de W. Weischedel: III, 33).

dor y perceptible en los libros sagrados o en la conciencia moral como su reflejo)²⁷.

Pero conviene ceñirse más a nuestro tema. Aquí resulta clara la posición de vanguardia que —por lo menos como síntoma— representa Bayle. En el nivel de la *fe*, el nuevo estadio alcanzado por el impacto de la Reforma, descalifica las especulaciones teológicas caducas, denunciando cualquier subterfugio lógico, y llama a un nuevo arranque desde la experiencia. En el nivel de la *razón*, se anuncia con todo vigor el *sapere aude* de la Ilustración, invitando a un nuevo examen del problema. Pero las dos instancias no llegan a encontrarse. Asoma en su propuesta una «conciencia desgraciada» que pide hegelianamente algún tipo de reconciliación a otro nivel. Tal es justo lo que va a intentar Leibniz.

3. LEIBNIZ EN LA ENCRUCIJADA HISTÓRICA

3.1. *Un nuevo inicio*

Creo, en efecto, que justo aquí se marca la diferencia entre ambos autores. Bayle denuncia con inigual agudeza la contradicción entre, por un lado, la *comprensión* tradicional de la relación de Dios con el mal y, por otro, la vivencia más fundamental de la *fe* en su bondad y poder creador. Pero, en definitiva, se limita a denunciar, proclamando su diástasis irresuelta, sin buscar la posibilidad de la síntesis mediante una nueva comprensión.

Leibniz, en cambio, no se resigna. Detecta con agudeza la insuficiencia de esa postura: «Es preciso reconocer que el señor Bayle [...] tiene de su lado todas las ventajas, excepto la del fondo de la cuestión» (Préface, 38). Y, no sin cierta elegante ironía, denuncia la contradicción pragmática de aquellos que —también hoy— acuden al tópico, casi siempre disimulado bajo la rápida acusación de racionalismo, de que en estas cuestiones es preciso prescindir de la racionalidad lógica: «Bayle quiere hacer callar a la razón, después de haberla hecho hablar demasiado» (*ibid.*, 39).

Por eso él afirma sin ambages que *en principio* no puede existir tal contradicción, «pues la luz de la Razón no es menos un don de Dios que la de la Revelación» (§ 29). Lo proclama desde el comienzo con un título programático: «Discurso preliminar de la conformidad de la

27. Cf. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, A 212-217; ed. W. Weischedel, XI, 116-119.

fe con la razón» (49-111). Y, en consecuencia, aplica *de hecho* el largo esfuerzo de su obra a demostrar positivamente la compatibilidad y no contradicción entre ambas. Ni el rigor de su lógica ni la serenidad de su discurso debieran engañar acerca de la oculta pero honda pasión *religiosa* que mueve su intento.

Su convicción radical y nunca desmentida es que la verdad puede encontrarse únicamente en la síntesis y no en la contradicción. Lo repite más de una vez en el Prefacio, con una expresión magnífica que une en sí los polos que definen el espíritu irreconciliado de su época, a Bayle y a Spinoza, a Pascal y a Descartes: «es preciso juntar la luz al ardor»²⁸. De ese modo renuncia a una «razón perezosa»²⁹ y, sobre todo, recupera una idea de Dios que, contra lo que pudiera parecer, es humilde justamente por respetuosa con el misterio, preservando, pese a todas las dificultades inmediatas, la integridad de sus perfecciones: una idea «que no subraya menos su santidad, su justicia y su bondad, que su grandeza, su poder y su independencia» (Préface, 37)³⁰.

Al proceder así, rompe la inercia del planteamiento tradicional, que, como con su énfasis habitual es bien expresado por Bayle, daba por supuesto que Dios, «pudiendo hacer creaturas siempre santas y siempre felices, haya preferido que fuesen criminales y eternamente desgraciadas»³¹.

Bayle parte de ese supuesto, y lo utiliza como un arma formidable para derrotar la argumentación teológica tradicional. Presta ciertamente un enorme servicio, en cuanto hace ver que la fe tiene que buscar una mejor conceptualización³². Pero nunca se pregunta de verdad por la raíz que sustenta la contradicción. A él le parece evidente —como, en el fondo, a toda la tradición hasta él, y...— que tal presupuesto se apoya en la

28. «Je l'ay déjà dit: il faut joindre la lumière à l'ardeur» (Préface, 28) «Il s'ensuit manifestement que la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de la lumière» (*ibid.*, 27).

29. Se refiere sobre todo al fatalismo (Préface, 30-37).

30. Insiste en la importancia de este punto I. U. Dalferth, *Malum: Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen, 2008, 184: «Toda modificación del concepto de Dios es por tanto rechazada por Leibniz —y justo por eso el problema del mal en el mundo es agudizado de manera difícilmente superable».

31. «Qu'un Dieu infiniment bon, infiniment saint, infiniment libre, pouvant faire des créatures toujours saintes et toujours heureuses, ait mieux aimé qu'elles fussent criminelles et malheureuses éternellement» (trad. castellana: «Spinoza», en P. Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, ed. de P. Lomba, Madrid, 2010, 35 ss.).

32. Bayle «triumfa por la derrota cruel que inflige a todas las formas de racionalismo teológico» (Labrousse, 370); cosa que vale tanto del Dios de Calvino, con su predestinación arbitraria, como del Dios de los teólogos católicos, que, permitiendo un mal que podría evitar, «es tan poco inocente como si lo causase positivamente» (*ibid.*, 369-370).

revelación bíblica; y no cabe negar que en la *letra* escriturística se pueden encontrar motivos abundantes, como lo muestran tanto la mítica del paraíso y del pecado original como la entonces inevitable mentalidad que aceptaba como obvio un omnímodo intervencionismo divino.

Pues bien, aquí radica la diferencia de Leibniz. Porque, aun sin eliminarlo del todo, convierte —al menos estructuralmente— ese supuesto en algo marginal, desplazándolo del centro de la reflexión. Por eso, sin ser el único, él fue quien *de hecho* logró introducir el cambio epocal, al provocar la discusión pública, haciendo patente la necesidad de un planteamiento correcto. En eso consistió el verdadero significado de poner como *punto de partida* de la reflexión crítica no la *afirmación apriorica* de lo que Dios «podía o debía» hacer, sino la *pregunta a posteriori* de lo que en sí mismo es posible o imposible, estudiando —según las exigencias de la nueva cultura autónoma— la constitución de la realidad³³. Que él no pudiese hacerlo con toda claridad, marca su limitación; que abriese definitivamente la posibilidad, su grandeza. En todo caso, creo que ahí aparece una clave decisiva para la comprensión de su intento.

3.2. *El significado auténtico, más allá del tópico*

No resulta fácil, ciertamente, entender en su verdadero significado el pensamiento expuesto en una obra rica, compleja y repetitiva. No solo porque él mismo escribió la *Teodicea* «par lambaux»³⁴ y que muchas aclaraciones andan repartidas por cartas o comentarios ocasionales. La razón principal está en la humareda de tópicos que tienden a recubrir su intuición directiva. Léida apasionadamente en su tiempo, hasta convertirse en el «texto fundamental (*Grundbuch*) de la ilustración alemana»

33. Como indicaré todavía más abajo (4.2), conviene notar que incluso cuando parte de Dios este cambio se refleja en su distinción entre la inteligencia —que rige y «respeta» las «esencias»— y la bondad divinas).

34. Vale la pena citar el párrafo de la carta que escribe a Thomas Burnett, 30 de octubre de 1710: «La plus grande partie de cet ouvrage avoit esté faite par lambeaux, quand je me trouvois chez la feue Reine de Prusse, où ces matieres estoient souvent agitées, à l'occasion du Dictionnaire et des autres ouvrages de M. Bayle, qu'on y lisoit beaucoup. J'avois coutume dans les discours de repondre aux objections de M. Bayle, et de faire voir à la Reine qu'elles n'estoient pas si fortes que certaines gens, peu favorables à la Religion, le vouloient faire croire. Sa Majesté m'ordonnoit assés souvent de mettre mes reponses par écrit, afin qu'on les pût considerer avec attention. Apres le mort de cette grande Princesse, j'ay rassemble ces pieces et augmenté à l'exhortation des amis qui en estoient informés, et j'en ay fait l'ouvrage don't je viens de parler, qui est un octavo de grandeur raisonnable» (Gerhardt III, 321).

(Brunschwicg) y en el «libro de lectura de la Europa culta» (Überweg)³⁵, la teodicea leibniziana quedó luego entregada a las simplificaciones e incluso al ridículo, que daba por buenas todas las injustas y superficiales burlas del *Candide* de Voltaire³⁶.

Un destino ciertamente no merecido por un autor de corazón sensible y espíritu noble, siempre dispuesto al diálogo e inclinado a la comprensión³⁷. Eso, aunque sabía muy bien que demasiadas veces tienen más éxito las explicaciones superficiales que las razones profundas (§ 152); e incluso pareció prever el «efecto Voltaire», cuando, refiriéndose a un libelo holandés, observó que «las respuestas a las sátiras no gustan nunca tanto como las sátiras mismas» (§ 167). Desde luego, por elemental justicia, antes de aventurarse en juicios tópicos y diagnósticos de oídas, sería prudente emprender la lectura directa de una obra que, a pesar de sus defectos de redacción, compensa con creces por la riqueza, elevación y amplitud de sus ideas³⁸.

Jean Pierre Jossua expresó muy bien la *situación históricamente intermediaria* de Leibniz, al caracterizarlo como «más próximo a los escolásticos y al mismo tiempo más moderno que todos sus contemporáneos»³⁹. Algo que se refleja con evidencia en su aportación. De ahí

35. Referencias en F. Billichsich, *Das Problem des Übels*, cit., 112.

36. Hay trad. castellana en Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Madrid, ³1986, 50-154. De todos modos, E. Cassirer (*Filosofía de la Ilustración*, México, ³1972, 52) observa muy bien que Voltaire supo también ser más justo: «Cuando trata de destacar, como en el *Siglo de Luis XIV*, toda la estructura espiritual del siglo xvii e intenta comprenderla en sus fuerzas fundamentales, no puede pasar de largo ante Leibniz y, por eso, reconoce sin reservas la significación universal de su obra».

37. En la misma discusión con Bayle se siente obligado a observar que la coincidencia de fondo era mucho mayor que la de expresión: «Nous trouverons au but de compte que ses sentiments n'étoient pas dans le fonds aussi éloignés des nôtres que ses expressions, qui ont donné sujet à nos réflexions, l'ont pu faire croire» (*Essais de Théodicé*, § 84). Y, hablando en general, llega a decir: «Nadie es más corto en el ingenio que yo en la crítica: apruebo como admirable la mayor parte de lo que leo» (*Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu probo pleraque quae lego*); citado por Billichsich, *Das Problem des Übels*, cit., 113.

38. Pueden consultarse, por ejemplo, las exposiciones de F. Billichsich, *Das Problem des Übels*, cit., 111-170; J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, 1960; J. P. Jossua, *Discours chrétiens*, cit., 24-39; A. Poma, *Il problema del male nella teodicea di Leibniz*, Milano, 1995. H. Pichler, aunque en otra perspectiva, centrada en eliminar la fácil acusación de optimismo —«El mejor de los mundos posible puede estar lleno de tragedia»—, expresa bien la necesidad de superar los «prejuicios» desde el mismo título de su trabajo: «Vorurteile gegen die Weltanschauung von Leibniz», en G. Schischkoff (ed.), *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, 1947, 9-20 (tomo la referencia de R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz*, Freiburg Br., 1992, 83-84).

39. *Discours chrétiens*, cit., 25.

que para comprenderlo hace falta partir de una distinción decisiva: la que media entre la *intuición fundamental* y el resto de las *explicaciones* o concepciones que la envuelven y acompañan. En aquella está, repito, el Leibniz moderno, con la aportación que marca historia; en estas se esconden los motivos escolásticos y tradicionales, que pueden ser importantes en otros respectos, pero que en general tienden a oscurecer la intuición central.

Yendo a lo esencial, es preciso repetir que Leibniz —como el más significativo e influyente— se pone a la cabeza de los que por primera vez en la historia inician la tarea de pensar el mal partiendo desde una intencionalidad que ya empieza a estar profundamente marcada por la visión secular del mundo. De tal modo que, desde ella, los motivos teológicos pueden encontrar su lugar verdadero, al quedar situados en su justo plano de respuesta específica a un problema humano común.

Lo que no significa, insisto, que Leibniz haga tal aportación de modo plenamente consciente o con total coherencia: se lo impedían tanto el ambiente como la intención expresa, pues no en vano intenta escribir una «teo-dicea», es decir, una defensa o vindicación de Dios. Pero sí cabe afirmar: 1) que la dirección de su pensamiento y el motivo íntimo de su discurso radican en la consideración de la estructura de la realidad mundana en sí misma y 2) que, en última instancia, todo lo demás debe ser entendido desde ahí (subrayando que, si esto pudo ser aún oscuro para él, no tiene que serlo ya necesariamente para nosotros).

3.3. *La intuición fundamental*

Esa intuición está representada por la categoría de «mal metafísico» (aquí no interesa, como sí interesará más tarde, examinar si es justo hablar de «mal» a este nivel: pienso que no, pero ahora importa el énfasis en la finitud). Una categoría que Leibniz no inventó, pero que introdujo definitivamente en la historia del pensamiento. Aparece con toda claridad en la primera presentación formal de su solución. Cuando hace la pregunta decisiva «¿de dónde viene el mal?», la respuesta es: de la *limitación esencial* de la creatura (§ 20).

Cierto que la formulación aparece aún envuelta en motivos tradicionales, que pueden enmascarar la verdadera intención. Sin embargo, bien considerados, refuerzan definitivamente su originalidad. Véase la formulación expresa:

Los antiguos atribuían la causa del mal a la *materia*, que juzgaban increada e independiente de Dios; pero nosotros que derivamos todo ser de Dios,

¿donde encontraríamos la fuente del mal? La respuesta es que debe ser buscada en la naturaleza ideal de la creatura, en tanto que esta naturaleza está encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. Pues es preciso considerar que hay una *imperfección original en la creatura antes del pecado*, porque la creatura es limitada esencialmente; de donde resulta que no podría saberlo todo, y que puede equivocarse y hacer otras faltas (*ibid.*; las cursivas son mías).

Leído desde el pensamiento del autor y en la cultura de su tiempo, el párrafo es de una enorme elocuencia. El posible cortocircuito teológico resulta esquivado mediante la distinción entre el entendimiento y la voluntad divinos. Sin tener que seguirlo en lo que esa consideración tiene de excesivo racionalismo teológico, lo que nosotros estamos *hoy* en condiciones de leer es que, al independizar las «esencias» de la voluntad divina haciéndolas descansar en la necesidad *objetiva* del entendimiento, está remitiendo el problema al estudio de las cosas en sí mismas: a la *autonomía* mundana de su legalidad intrínseca.

Algo que resulta vigorosamente destacado por dos motivos adyacentes. Al situar el problema «antes del pecado», evita la peligrosa hipoteca de una tradición teológica objetivante que situaba el origen del mal en el pecado de Adán. Recurso cuya invalidez lógica ya Bayle —al aplicarle, como queda visto, el dilema de Epicuro—, había denunciado con todo vigor, pero que pesaba, y pesa, duramente sobre el problema. Leibniz lo esquiva, yendo derecho a la «imperfección original de la creatura». Por otra parte, el rechazo de la explicación mediante el recurso al concepto metafísico de «materia» induce una consideración estrictamente filosófica, centrando la consideración en la constitución misma de las cosas en cuanto *finitas*. Algo que, por lo demás, refuerza de modo expreso, pues en inmediata continuación, dándole «un buen sentido» a la doctrina platónica, llega a afirmar que la «región de las verdades eternas» equivale justo a la «materia, cuando se trata de buscar la fuente de las cosas» (*ibid.*).

Se comprende que esta limitación esencial o mal *metafísico* se convierta en el motivo fundamental. Desde él se explican, en efecto, tanto el mal *moral* (2.^a parte, § 107-240) como el mal *físico* (3.^a parte, § 241-417). De hecho, cuando se logra mirarla prescindiendo de aditamentos y digresiones, esta fundamentación determina la misma estructura de la obra.

Empezando por el *mal moral*, arguye con justa lógica que una libertad finita no puede ser perfecta; en ella, de modo inevitable, acabarán apareciendo el fallo y la caída. Más que sus —ciertamente prolijas— disquisi-

ciones acerca de la libertad, tendentes siempre a una concepción intelectualista que raya en el «determinismo moral», interesa el motivo de fondo: la *finitud* como raíz. Por eso, a la hora de buscar la causa del mal, Leibniz no se conforma con el recurso al demonio o al pecado, llegando incluso a tomar en repetidas ocasiones distancia expresa de san Agustín⁴⁰. Esas causas pueden explicar algo, pero no son nunca la explicación *última*:

Y en cuanto a la causa del mal, es verdad que el demonio es el autor del pecado; pero el origen del pecado viene de más lejos, su fuente está en la imperfección original de las creaturas: eso las hace capaces de pecar; y hay circunstancias en la concatenación de las cosas, que hacen que esta potencia sea puesta en acto (§ 156)⁴¹.

En cuanto al *mal físico*, Leibniz tiende a aminorarlo, restándole importancia. En ese sentido se opone literalmente al pesimismo de Bayle, diciéndole que, en definitiva, «hay incomparablemente más casas que prisiones» (§ 148); e insiste en que una consideración comprensiva —sobre todo si se extiende al universo⁴²— encuentra siempre mucho más bien que mal (cf. § 12-13; § 148; § 251-253; § 257-258; § 263; Apéndices, 378). Minimiza el sufrimiento de los animales (§ 251); y respecto del humano, muestra una cierta tendencia moralizante: o bien intenta verlo agustinianamente como castigo de la propia culpa (§ 106; § 264-265), o bien, en el caso de ser infligido, afirma que «debe tenerse por cierto que estos sufrimientos nos preparan una felicidad más grande» (§ 106). E incluso cede al espíritu de su tiempo, no cuestionando el motivo tradicional que ve la desigualdad como algo normal, pues «no conviene que los tubos de un órgano sean iguales» (§ 246)⁴³.

40. «Dans les dogmes mêmes des Disciples de Saint Augustin, je ne saurois guster la damnation des enfants non regenerés, ny generalement celle qui ne vient que du seul péché originel» (§ 283; cf. § 259-260, 337-339).

41. Cf. «Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine; qoyqu'il soit vray que l'imperfection originale des creatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première et la plus éloignée» (§ 288).

42. Como se sabe, este es un motivo muy fuerte en él, hasta el punto de que puede causar extrañeza su reserva frente a todo «antropocentrismo»: «Mais quand Même il seroit échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers» (§ 262). Lo confirma Maimónides, «de quien no se reconoce bastante el mérito, diciendo que es el primero de los rabinos que no dice tonterías» al respecto (*ibid.*, cf. §§ 119, 200; Apéndices, 378-379; *Causa Dei*, 447-448).

43. En esto aparece el motivo, fuerte sobre todo desde el neoplatonismo, de la «cadena del ser», como continuidad plena, jerarquizada e ininterrumpida de los diversos entes en el mundo: cf. J. Hick, *Evil...*, cit., principalmente 70-82; sobre el motivo general, cf. A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936.

Es obvio que tales consideraciones restan vigor a la intuición central y tienden a apagar su claridad. Pero, bien mirado, ella sigue constituyendo también aquí el fondo del pensamiento. Por un lado, en la marcha general de la obra, incluso la tendencia a reducir el mal físico al moral llega finalmente a la limitación esencial. Y, sobre todo, está el constante motivo de fondo: la limitación de las creaturas es la que hace imposible la «composibilidad» de las perfecciones, dando origen a la privación y al sufrimiento. Por eso rechaza el recurso al *milagro*, que no solucionaría nada (§ 204-205; § 248-249). Y, llegado el caso, señala con todo vigor la imposibilidad *esencial y constitutiva*, porque «Dios da tanta perfección a las creaturas como el universo puede recibir» (§ 335); o, de modo aún más fuerte, habla de la «limitación original, que la creatura no podía dejar de recibir con el primer inicio del su ser»; de tal modo que «Dios no le podía dar todo sin hacer un Dios» (§ 31)⁴⁴.

3.4. Más allá de Leibniz

Esta última formulación hace ver con evidencia la novedad del planteamiento. El presupuesto tradicional, que tanto atormentó a Bayle, ya no tiene lugar al carecer de sentido: Dios no podía hacer un mundo sin mal, por la sencilla razón de que esa formulación es absurda. Parece correcta, pero responde a una auténtica «enfermedad del lenguaje»⁴⁵, pues si el concepto «mundo-sin-mal» es imposible, carece de sentido preguntar por qué Dios no ha querido hacerlo: podría no haber creado, pero, si crea, el resultado es un mundo finito y el mal no puede ser evitado. Dicho en su lenguaje esencialista: «Dios ha podido crear

44. Hablando de la libertad, limitada por las «percepciones confusas» o las «pasiones», hace también la misma aplicación: «L'ame seroit une Divinité, si elle n'avoit que des perceptions distinctes» (§ 64; cf. §§ 197-200).

45. Resulta enormemente significativo que, aunque no adelante literalmente la expresión de Wittgenstein, sí la describe con precisión: ya en su *Confessio philosophi* llama con energía la atención sobre la necesidad de luchar contra «el uso tortuoso de las palabras», que puede llevar a «un laberinto sin salida» y que de hecho ha «deformado en diversos sentidos las palabras 'necesidad', 'posibilidad', igualmente también 'imposibilidad', 'voluntad', 'autor' y otras de este tipo». De hecho, con una segura argumentación wittgensteiniana *avant la lettre*, animando a sustituir las palabras por sus verdaderos significados, llega a afirmar: «te apuesto lo que quieras a que, mediante una especie de exorcismo ininterrumpido y casi como si llevaras una antorcha, desaparecerán todas las tinieblas, todos los espectros, y han de desvanecerse en tenues vapores los espantajos de las dificultades» (n. 59-60; uso la trad. castellana de los *Escritos filosóficos*, editados por E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, 110-111). Hay una buena edición francesa de Y. Belaval, *Confessio philosophi: La profession de foi du philosophe*, Paris, 1961.

la materia, un hombre, un círculo, *o no sacarlos de la nada*; pero no ha podido producirlos sin darles sus propiedades esenciales» (§ 183; cursivas mías).

De todos modos, resulta comprensible que, al mismo tiempo, Leibniz no sea todavía capaz de un planteamiento plena y conscientemente secular. Son numerosos los pasajes en los que se impone la presión del supuesto tradicional. Y esa ambigüedad constituye justamente el espacio donde debe insertarse la reflexión actual, que ya no tiene excusa para no ser plenamente consciente de las implicaciones del nuevo principio y de la necesidad de sacar todas las consecuencias frente al desafío, respondiendo a las demandas de la «era de la crítica».

Dado que intentarlo constituye el objeto principal de este libro, para hacer intuitiva esta exigencia, aquí me centraré en tres puntos principales que hacen ver tanto la novedad de la intuición leibniziana como la insuficiencia de su realización concreta⁴⁶.

El primero se refiere al hecho extraño de que Leibniz ni siquiera niega de manera tajante la *posibilidad de un mundo sin mal y sin pecado*⁴⁷. En la misma línea resulta acaso más sintomático todavía que en la *Teodicea* no enfrente directamente el dilema de Epicuro. Lo hace solo de modo indirecto en su recensión del libro de William King; y entonces se muestra menos riguroso y contundente que el arzobispo:

El autor responde [a Epicuro] que Dios no puede quitar los males y que tampoco lo quiere⁴⁸, y que sin embargo en modo alguno es malo ni débil. Yo *preferiría decir* que puede quitarlos, pero que no lo quiere absolutamente, y que eso no es sin razón, porque *al mismo tiempo quitaría los bienes* y que quitaría más bien que mal (435; las cursivas con mías).

Cierto que, leyendo con atención los pasajes y teniendo en cuenta la dinámica profunda de su pensamiento, aparece siempre que no solo tiende a hacerlo de pasada y con sutiles atenuaciones, sino que la misma admisión está minada ya por la fuerza del principio. Resulta claro en esa cita: leída en el contexto del pensamiento general de Leibniz, los subrayados que he introducido no solo indican cautela, sino que

46. Para más detalles remito al artículo citado en la primera nota de este capítulo.

47. §§ 8-11; §§ 20-21; § 120; §§ 162-165; § 168; § 174; § 353; Appendices, pp. 376-377).

48. En efecto, King, aunque tampoco en él faltan las atenuaciones, afirma expresamente 1) que Dios «podía abstenerse de crear y continuar solo» (*Evil and the God of Love*, cit., 106); pero 2) que, si crea, aparece el mal, pues «Dios, aun siendo omnipotente, no puede hacer ningún ser creado *absolutamente perfecto*» (*ibid.*, 103; subrayado en el original).

apuntan a una verdadera imposibilidad. Y resulta todavía más claro en la siguiente:

Es cierto que uno puede imaginarse mundos posibles, sin pecado y sin desgracia, y que podría hacer como Novelas, Utopías, Sevarambes⁴⁹; pero estos mismos mundos serían por otro lado inferiores en bien al nuestro (§ 10).

No niega expresamente la suposición del adversario, pero no deja de cualificarla cuidadosamente: «puede *imaginarse*». Y sobre todo, la afirmación de que esos mundos serían necesariamente inferiores, implica que tendrían males o lo que, en buena lógica, es lo mismo: que es *imposible* un mundo sin mal⁵⁰.

El segundo punto se refiere a la insistencia en «el mejor de los mundos posibles». No cabe negar que Leibniz es el principal responsable de la interpretación *in malam partem* de esta idea, por lo demás bastante común en su tiempo. Su remisión continua a la primera parte de la afirmación «*el mejor* de los mundos», lo lleva incluso a hablar de «*notre loy du meilleur*» (§ 209), hasta convertirla casi siempre en principio directivo de sus razonamientos expresos⁵¹. Pero de ese modo ocultó el peso decisivo de la segunda: «... de los mundos *posibles*».

Ahí está el fallo. Por un lado, con ese énfasis unilateral, puso en primer plano la contaminación teológica de su discurso, pues lo sitúa «desde arriba», razonando desde Dios y afirmando que quiere lo mejor; lo cual es verdad en un nivel primario, como en la afirmación «*todos los padres quieren lo mejor para sus hijos*»⁵². Por otro lado, procediendo

49. Se refiere al libro, cuyo título lo dice ya todo, de Denis Vairasse, *Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisieme, continent, communement appelle la Terre australe*, Bruxelles, 1681.

50. Posiblemente, lo que impide hacer más expresa la contradicción es el juego de planos imaginación arbitraria / concepto riguroso: es imaginable en abstracto un mundo sin pecado y sin sufrimientos. Pero en la realidad del pensamiento riguroso y no meramente imaginativo, eso sería a costa de no existir en él vida ni libertad: no habría esos males, ciertamente; pero, aparte del mal enorme que significaría la privación de la libertad y de la vida, habría otros males a su nivel: como catástrofes, rupturas, terremotos... Me ocuparé de esto en el capítulo próximo.

51. Esto ha llevado a un autor tan serio, pero tan «escolástico», como Charles Journet no solo a interpretar a Leibniz como defensor de «una intención deísta manifiesta», sin pensar que «[e]l hilo conductor de toda la obra y que sostiene la argumentación desde el principio hasta el fin, es que Dios, siendo infinitamente bueno, solamente ha podido hacer las cosas mejores» (*El mal. Estudio teológico*, Madrid, 1965, 106-107).

52. J. Ortega y Gasset, en un ensayo que merece ser meditado (*Del optimismo en Leibniz*, en O. C. VIII, 1965, 325-352), mostró una vez más su agudo sentido histórico al percibir con exactitud esta doble valencia del «optimismo» leibniziano: «Ante esta doc-

así, abandona el control expreso, crítico y filosófico «desde abajo», al dejar en un segundo plano la pregunta crítica sobre qué es lo mejor *en cuanto posible desde la constitución intrínseca* del mundo.

Pero frente a todo eso es obvio que también aquí el dinamismo más genuino de su pensamiento, su nota verdaderamente moderna, está en que, a pesar de todo, la consideración de lo *posible* es la que determina el resultado de la reflexión. Porque ese mundo que en el juego lingüístico religioso (en cuanto atiende solo a la intención divina) es «el mejor», en el rigor del concepto y en la constricción de lo real resulta que es solo el mejor «de los posibles». En otras palabras, es necesariamente un mundo limitado, acosado por el mal, porque *no existe otra posibilidad*. Ortega lo expresa mejor:

Y he aquí cómo, al afirmar que nuestro mundo es el mejor posible, en rigor reconoce solo que es el mejor de los no buenos, por tanto de los malos. Esto nos hace colegir lo que menos podíamos sospechar: que el mundo no solo no es bueno, sino que un mundo *simpliciter* bueno, por tanto, sin maldad, es imposible⁵³.

El tercer punto se refiere a lo que vengo llamando *contaminación teológica* del planteamiento. He insistido hasta la saciedad en que Leibniz, al centrar su respuesta en la limitación constitutiva de la creatura, sitúa el problema en el nuevo ámbito abierto por la incipiente secularidad: ese es el Leibniz «más moderno» que sus contemporáneos (Jossua). Pero el Leibniz «más escolástico» no siempre supera la confusión de los

trina de Leibniz lo primero que nos sorprende es que sorprendiese», porque en realidad responde a «todo el pasado de la filosofía» (340). Lo mismo dice R. Alcoberro: «Sorprèn, però, que aquesta frase es faci passar per expressió de l'optimisme quan, a poc que s'hi pensi, i malgrat la intenció de l'autor, porta implícita una confessió de pessimisme còsmic que esgarrifa» («El desastre de Lisboa»: Una meditació il·lustrada sobre el mal», en F. Torralba, A. Llorca *et al.*, *El mal*, Barcelona, 2004, 119-135, 124).

53. *Del optimismo en Leibniz*, cit., 342. Por eso indica también que «[h]asta él avanza en crescendo el optimismo», pero «a la vez, en Leibniz comienza el pesimismo» (342). Ya Voltaire lo había notado con su habitual agudeza: «Si este es el mejor de los mundos posible, ¿qué son entonces los otros?» (*Cándido*, cap. 6, 65; modifíco la traducción para mayor exactitud). Y Nicolás Berdiaeff cuenta: «Uno de mis amigos me dijo un día que Leibniz era el mayor pesimista en la historia del pensamiento. Creía, en efecto, que este mundo era el mejor de todos los mundos posibles. Pero siendo tan horroroso este mejor de los muchos posibles, ¿cómo no calificar de pesimista semejante doctrina?» (*Esclavitud y libertad del hombre*, Buenos Aires, 1955, 112, cit. por C. Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, Madrid, 1996, 130). Finalmente y como bien observa John Hick, el sistema leibniziano «podría casi con igual propiedad ser visto como una forma extrema de pesimismo» (*Evil and the God of Love*, cit., 166). Cf. también la anécdota de H. Putnam que citaré más adelante (cap. III, 4.2, en nota).

límites entre lo religioso y lo secular. El legítimo interés religioso empapa todo el tratado, y las razones teológicas interfieren por veces en el razonamiento filosófico, sin clara conciencia de la distinción de niveles.

Entonces el discurso, apoyándose en la fe y en la confianza que merece toda actuación de Dios, tiende a hablar en positivo y concluye que el mal tiene justificación. El esquema general es claro: «Él [Dios] lo ha hecho, luego lo ha hecho bien»; y la razón es igualmente clara: «porque nada puede venir de Dios que no sea perfectamente conforme a la bondad, a la justicia y a la santidad» (§ 35). Da todavía un paso más cuando, partiendo de la idea de Dios, afirma que podemos admitir de antemano como bueno lo que parece incomprendible:

Decir con san Pablo: *O Altitudo Divitiarum et Sapientiae*, no es renunciar a la razón, es más bien emplear las razones que conocemos, porque nos enseñan esta inmensidad de Dios [...]; es reconocer, antes de verlo, que Dios hace todo del mejor modo posible, siguiendo la sabiduría infinita que regula sus acciones (§ 134).

Nótese que situado en su justo nivel —que estudiaré como el de la «vía corta» de la teodicea— esto encierra una profunda verdad. Aquí quiero indicar que, de todos modos, sería ingenuo afirmar sin más que esta interferencia religiosa anula el valor del razonamiento filosófico. Tan ingenuo como pensar que su invención del cálculo infinitesimal queda invalidada porque Leibniz asegura que «no ha estudiado las matemáticas por sí mismas, sino con el fin de aprovecharlas para avanzar en la piedad»⁵⁴. También aquí una lectura atenta descubre continuas matizaciones y un reiterado remitir al análisis de lo real efectivo: «Así podemos juzgar por el acontecimiento (*o a posteriori*) que esta permisión era indispensable, aunque no nos sea posible mostrarlo (*a priori*) por el detalle de las razones que Dios puede haber tenido para ello», dice a propósito de la primera cita. E igualmente, a propósito de la segunda: «Es cierto que tenemos ya pruebas y ensayos delante de nuestros ojos...».

4. CONCLUSIÓN

Ya se comprende que estas observaciones no pretenden ser ni un análisis exhaustivo del pensamiento de Leibniz ni una apología del mismo. No

54. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960, 13, que remite a O. Klopp, *Die Werke von Leibniz*. Erste Reihe: historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften, 11 vols., Hannover, 1864-1884, IV, 454.

sobra ciertamente alertar contra lo que Yvon Belaval llama un leibnizianismo inventado, que resulta desmentido «cuando se vuelve a los textos mismos». Pero lo que aquí de verdad interesa es aprovechar su inspiración, pues «este leibnizianismo es el que fecunda los espíritus»⁵⁵. O puede fecundarlos, a condición de atender más a lo nuevo que se anuncia en el dinamismo profundo de su intento que a lo caduco que demasiadas veces lastra la letra de su realización concreta.

Pasada la euforia racionalista, hoy nos percatamos mejor del exceso y de los peligros de cualquier razonamiento referido a la totalidad. Kant, aunque haya exagerado sus cautelas, nos ha convencido de que la inteligencia humana puede perderse en un océano muy confuso cuando no acude al control de la experiencia mundana; y en general la cultura secular enseña que es preciso empezar por el análisis de la legalidad interna de la realidad en sí misma, en su autonomía propia.

Por eso, en lo que sigue, la *ponerología* intentará atenerse rigurosamente a la nueva situación, tratando de ver «desde abajo», sin interferencias teológicas —sea para la defensa sea para el ataque— qué es o no es posible acerca del bien y del mal en el mundo. Solo entonces se abrirá el espacio de las *pisteodiceas* o respuestas distintas al problema común.

En este sentido, la perspectiva histórica permite apreciar con mayor claridad el régimen específico de la *pisteodicea religiosa* y, en concreto, de la *teodicea*. A pesar de que Bayle y Leibniz están respirando ya los primeros aires de la Modernidad, no podemos proceder como ellos, mezclando con inadvertida facilidad los razonamientos de la filosofía con los de la teología. La *teodicea*, partiendo del discurso universalizable de la *ponerología* y sin desmentirlo en su autonomía, debe situarse en su lugar preciso, quedando franca para cumplir sus dos funciones principales: *a)* responder de la propia coherencia frente a las posibles objeciones, al tiempo que las obliga también a que ellas respeten su lógica específica; y *b)* abrir hacia dentro la fecundidad de su lógica peculiar, que, entonces sí, puede —con las debidas cautelas críticas— usar argumentos específicamente teológicos.

55. *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, 1976, 221.

Capítulo III

PONEROLOGÍA: EL MAL INEVITABLE

«Ponerología», ya queda dicho, es un neologismo (aunque no totalmente nuevo). Pretende llamar la atención sobre la novedad radical que la Modernidad ha introducido en el problema del mal, obligando a que la reflexión se detenga en estudiar las consecuencias de esa novedad como mediación *hoy* indispensable. Convoca, pues, a considerar el mal como experiencia que afecta a todo el mundo, como interrogante universal, cuya hondura y complejidad se abre a una irreductible pluralidad de respuestas. Se pide, pues, contención en la marcha y austeridad en la reflexión, que, en lo posible, debe «reducir» los pre-juicios para atenerse estrictamente a lo que muestra el análisis de la realidad mundana y al sentido que pueden revestir nuestras afirmaciones sobre la misma.

1. *ETSI DEUS NON DARETUR*

La nueva situación convoca, pues, a estudiar el fenómeno por sí mismo, es decir, no como algo in-mediatamente religioso, sino como *problema humano*, que en cuanto tal afecta a toda persona con independencia de su cultura o de su adscripción política, filosófica o religiosa. Esas diferencias existen, son importantes y deben ser discutidas; pero constituyen diferencias en las *respuestas*, no en la *pregunta*, que, aunque inevitablemente contextualizada desde los diversos horizontes, supone un desafío común y universal. Elaborar con cuidado la pregunta se convierte así en condición indispensable para optar críticamente entre las respuestas: para «justificar» la propia, la que se considera más convincente y adecuada.

En realidad, se trata de una exigencia obvia y elemental en una cultura secular, donde la manera correcta de abordar las grandes preguntas

humanas es hacerlo en la comunidad de búsqueda, en un lenguaje universalizable al menos en principio, y en diálogo abierto al intercambio libre de razones y objeciones. Ha costado comprenderlo, sobre todo en aquellas cuestiones donde lo religioso tenía una presencia envolvente; pero se ha hecho evidente no solo en las ciencias, tras conflictos como los surgidos a propósito de Galileo y de Darwin, sino también en el ámbito más directamente relacionado con nuestro tema: el de la ética y la política, que con razón reivindican su autonomía frente a la invasiva tutela religiosa.

Fueron incluso creyentes críticos, los que, en fórmula de Hugo Grocio, proclamaron la necesidad de este tratamiento: la ética y la política valdrían, «aunque concediéramos —*lo que no puede concederse sin cometer el mayor de los pecados*— que no hay Dios o que no se ocupa de los aconteceres humanos»¹. El subrayado central es mío, para indicar que la nueva conciencia sabía que en eso se anunciaba un avance legítimo e irrenunciable, que iba —o podía ir— tanto en bien de lo secular como de lo religioso, de la teología como de la filosofía, puesto que, asignando a cada intencionalidad su lugar propio, evitaba intromisiones indebidas, preservaba los derechos respectivos y ayudaba a concentrarse en la tarea propia y específica.

Que a pesar de todo esta exigencia siga demasiado oculta en la reflexión metódica sobre el problema del mal —aparte de la típica «invisibilidad» de todo lo elemental— se debe, según he indicado repetidamente, a la fuerte inercia histórica de un problema que llega no solo cargado de pre-juicios intelectuales, sino también afectado por la emotividad propia de una dura controversia religiosa. Por fortuna, el ocultamiento es generalizado y no sigue las pautas de la división religiosa o irreligiosa. Lo cual tiene al menos la ventaja de alertar sobre la confusión y de llamar a que el discurso, abandonando afectos partidistas, comprenda que se trata de un problema común. El mal nos afecta ante todo como humanos y por lo mismo pide, para bien de todos y todas, diálogo y colaboración en busca de la respuesta o respuestas que permitan afrontarlo de la manera mejor o menos mala. Se trata, pues, de concentrarse en la

1. «... etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana» (H. Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, 1919, Prolegomena 11, 7). No era una invención total, puesto que enlazaba con la conciencia progresiva de la autonomización del mundo iniciada en los grandes de la Edad Media (cf. las referencias fundamentales en M. Laarmann, «Etsi deus non daretur», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, ³2006, 942. Y, como es bien sabido, D. Bonhoeffer (*Resistencia y sumisión*, Salamanca, 1983) lo convirtió en marca de la nueva visión de lo religioso en la cultura secular.

dinámica interna de la cuestión y en el justo peso de las razones. Como queda analizado en el capítulo primero, dado que el problema afecta y compromete a todos, de entrada resulta inesquivable un «círculo hermenéutico» con las convicciones personales o grupales. Lo que importa es evitar que la situación *fáctica* se convierta en principio *lógico* y que el círculo se transforme en «círculo vicioso» que decida el resultado desde la respuesta previamente adoptada.

Con otras palabras, *en este tramo* fundamental del afrontamiento se impone un riguroso *ateísmo metódico*, que ni afirma ni niega la existencia de Dios, sino que simplemente no cuenta con ella —ni a favor ni en contra— para el razonamiento. La razón está en que este tramo no es todavía el lugar donde Dios puede «entrar en el discurso». La entrada llegará más tarde; pero llegará *si, y solo si*, la marcha de la reflexión logra mostrar que la respuesta que cuenta con Dios se muestra críticamente relevante o incluso como la más adecuada para afrontar el problema del mal tal como se presenta hoy desde los resultados a que llegue la ponerología.

Más en concreto todavía: en el análisis de la presencia del mal *en el mundo* no se pueden tomar como dato *previo y común* para una reflexión universalizable ni la afirmación ni la negación de la existencia de Dios; ni tampoco, caso de admitir la existencia, se debe definir sin examen previo el *cómo* de su posible influjo en el origen y la persistencia del mal. Esta abstinencia metodológica afecta a todas las posturas. A la creyente, que no puede introducir la fe en Dios como argumento en el discurso común de este estadio². Y a la atea, que tampoco debe argumentar desde su negación³.

Vista la historia, tener en cuenta el «factor dios», para justificarlo o para criticarlo, es de máxima importancia. Pero pertenece a un estadio posterior: ya como elemento de *una* de las respuestas —la religiosa— que, entonces sí, puede y debe entablar un diálogo crítico con las demás, mostrando sus razones y respondiendo a las objeciones.

2. Más de uno haría bien en meditar las reflexiones al respecto de Eberhard Jüngel, que, aun descontando un cierto excesivo barthianismo, muestra muy bien como el hecho de mantener la «necesidad mundanal» de Dios (entiéndase: una visión intervencionista en los acontecimientos mundanos) fue la «comadrona» del ateísmo moderno. Este consiste, en efecto, en descubrir que Dios no es «mundanalmente necesario», puesto que en cuanto al funcionamiento empírico del mundo «el hombre puede ser humano sin Dios» (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, 40; cf. toda la Introducción, especialmente el n. 2: «¿Es Dios necesario?», 32-57).

3. También aquí más de un autor debería ser cauto con ciertos argumentos que incurrían en el círculo, esta vez vicioso, de dar por supuesta una idea de Dios incompatible con el mal, para argüir desde este a la falsedad de aquella.

2. LA PREGUNTA RADICAL: *UNDE MALUM?*

Unde malum? Esta es, al menos desde Boecio, la pregunta clásica, que, en realidad, hace explícita la pregunta más elemental y espontánea que ha asediado a la humanidad: ¿por qué hay mal? Viene, pues, de lejos y tiene la ventaja de obligar a que la reflexión se eleve al nivel de la consideración metódica: ¿de dónde viene, cuál es el motivo o la causa de su aparición? Pregunta que, cuando se hace filosófica, intenta buscar la causa *última*, la raíz originaria de su misma posibilidad: ¿qué es lo que en última instancia origina o hace posible el mal? Y yendo a su envés, a la posibilidad contraria: ¿no podría existir un mundo sin mal? Lo nuevo, como queda insistentemente repetido, es la radicalidad inaudita que frente a lo religioso el problema ha adquirido en la situación cultural abierta por la secularización moderna. La filosofía comprende que no puede proceder como si nada hubiese cambiado y, por tanto, sin controlar los pre-juicios heredados de los tratamientos pre-seculares.

2.1. *La immanentización moderna del mundo*

En efecto, si para algo ha valido todo el esfuerzo anterior, es para hacer ver la necesidad de tomar como punto de partida el análisis de la realidad mundana, estudiando las leyes de su funcionamiento autónomo, a fin de descubrir en ellas las causas de aquellos hechos, vivencias o acontecimientos que vivenciamos como malos. Y conviene recordar lo dicho en el primer capítulo: a pesar de la enorme y caleidoscópica variedad del «mal», así como de los condicionamientos culturales o las distinciones teóricas que pueden y en ocasiones deben hacerse a propósito de las variedades y los casos concretos, para esta primera consideración basta la seguridad del hecho de que eso existe. Puede discutirse sobre sus definiciones, no sobre su realidad; sobre su «esencia» (*was*), no sobre su «existencia» (*dass*). El sufrimiento, la catástrofe, la culpa, el hambre, la enfermedad, la muerte, el crimen, el genocidio, el mal ejercido o el mal padecido... constituyen un desafío que está más acá, o más allá, de toda negación teórica o de todo juego especulativo.

Al proceder así, cuando enfrentamos el hecho del mal, nos encontramos con que la primera respuesta a la pregunta por su origen remite con espontánea obviedad a sus *causas inmediatas en el funcionamiento* del mundo: si duele, es porque hay una herida, una disfunción o un traumatismo; si alguien fue asesinado, es porque existe un malhechor; si hay hambre, es porque falta la comida; si hay guerra, es porque alguien la ha declarado y existen ejércitos que la hacen... Tan obvio y evidente,

que, de los primitivos a nuestros días, siempre se ha comprendido así. Al menos, *también* así.

Este «también» es intencionado, puesto que quiere señalar algo muy importante. Y es que, bajo esta superficie aparentemente homogénea de la experiencia espontánea conviene hacer explícita la existencia del cambio radical introducido por la Modernidad. En realidad, se trata de una de las mutaciones más profundas en la historia de la cultura humana: la *inmanentización radical* de la causalidad.

La humanidad premoderna no ignoraba ciertamente la causalidad mundana, pero la veía como continuamente traspasada por agentes extramundanos, de tipo mágico, mítico o religioso: Dios y el demonio, los ángeles y los espíritus, la maldición y el mal de ojo, la magia negra y la magia blanca... intervenían continuamente, causando enfermedades o curándolas, ejerciendo prodigios o produciendo catástrofes, tentando al mal o induciendo al bien. *Panta plére zeón*: «todo está lleno de dioses», decía Tales de Mileto⁴, reflejando una convicción común del espíritu griego y del antiguo en general. La idea bíblica de creación, con su radical desdivinización del mundo, era una simiente vigorosa que empezó a minar lenta y tenazmente esta percepción. Pero basta con leer los tratados patrísticos y aun medievales sobre el mal, para ver hasta qué punto aquella visión general determinaba de manera decisiva todos sus tratamientos.

Eso ha cambiado de forma radical con el proceso de acelerado «desencantamiento» del mundo (Weber) provocado por la Modernidad. Para la cultura moderna —no por el simple hecho de ser nueva o «moderna», claro está, sino porque en *este preciso punto* ha hecho un descubrimiento irreversible, del que *todos* vivimos— los acontecimientos del mundo remiten al mundo, a otras realidades dentro del mundo, mediante nexos estrictamente intramundanos. Incluso ante aquellos fenómenos que resultan extraños y parecen inexplicables, la reacción normal es la de suponerles una causa natural, aun en el caso de que (todavía) no resulte conocida.

Quedan ciertamente restos de la mentalidad anterior: dentro del cristianismo, Rudolf Bultmann lo ha denunciado insistiendo en la necesidad de la «desmitologización»; y en general, pueden verse cada día en los innúmeros rebrotes de prácticas mágicas o creencias de carácter eso-

4. Lo transmite Aristóteles, *De anima* A 5, 411 a 7; y el mismo Platón participa de la misma creencia (*Leyes* 10, 899B: «¿Hay alguien que, aceptando esto, pueda sostener que todas las cosas no están llenas de dioses?»). Cf. los interesantes comentarios de G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1974, 138-141, y W. K. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* I, Madrid, 1991, 71-75.

térico. Pero son ya solamente eso: «restos» por los que no pasa el eje de la cultura. Y afecta no solo a las personas científicas o «ilustradas», sino que de manera creciente, acelerada e irreversible afecta o acabará afectando a todas: en las sociedades avanzadas esa mentalidad se ha generalizado ya gracias a la escolarización, e incluso allí donde esta todavía no ha llegado, se extiende de modo imparable por el influjo creciente de los medios de comunicación de masas. En la cultura actual, ante cualquier fenómeno extraño, cuando se procede con un mínimo de rigor, la explicación se busca dentro del ámbito mundano, sea en fuerzas inexploradas de la tierra y del cosmos, sea en intereses o dinanismos sociales, sea en herencias o condicionamientos históricos y culturales, sea finalmente en pulsiones o influjos del inconsciente⁵.

De hecho, cabe elevar a principio axiomático la afirmación de que *todo lo que a nivel empírico sucede en el mundo tiene una causa dentro del mundo*. A ninguna persona sensata, para no decir a ningún científico, se le ocurre atribuir al demonio —o a Dios— el tsunami, la peste o el terremoto. Y aunque después de la última guerra mundial algunos teólogos importantes hablaron —tal vez demasiado— de lo «demoníaco», a ningún historiador serio se le ocurre acudir al influjo del demonio en Adolf Hitler, en Joseph Stalin o en Pol Pot para explicar el nacimiento y las atrocidades del nazismo, del gulag o de los *killings fields*.

En otras palabras, en estricta legitimidad cultural y a este nivel, la pregunta por el origen del mal remite hoy de manera unánime al mismo mundo: al modo de ser sus elementos y a los choques y conflictos entre ellos. Es, pues, aquí y solo aquí donde *hoy* es preciso comenzar con el afrontamiento del problema.

2.2. *El mal inevitable en nuestro mundo limitado y evolutivo*

Hasta aquí la preocupación ha consistido en asegurar que la pregunta se atenga al análisis de lo que *es*: trata de responder por qué existe mal en el mundo tal como este se presenta. Las ciencias pueden —y en cuanto tales deben— contentarse con el análisis de las causas empíricas y con la consiguiente búsqueda de posibles soluciones: lo que al médico *como médico* le interesa, es averiguar la causa de la úlcera y encontrar el reme-

5. J. Sperna Weiland, «La théodicée c'est l'athéisme», en *Teodicea oggi?: Archivio di Filosofia* 56 (1988) 37-50, insiste enérgicamente en que ahí —en el final de la idea del Dios interventor y regidor— reside el cambio radical en el planteamiento. Aunque, exactamente al revés de lo que sostengo, él saca la consecuencia de que a partir de entonces la teodicea es imposible (44) y de que fue Spinoza quien lo demostró para siempre (45-48).

dio para curarla. La constatación de que los hechos considerados malos tienen sus causas en el mundo y de que, si se quieren remediar, es preciso buscar las posibles soluciones valiéndose de los recursos del mundo, no precisa mucha discusión. Lo muestra la experiencia más elemental y se practica cada día en la praxis espontánea.

Pero eso no abarca toda la respuesta ni, por lo tanto, frena la pregunta filosófica. La filosofía precisa dar un paso más, tratando de llegar a la raíz última: el mundo es así, ciertamente; pero ¿por qué es así?, ¿tiene que ser así?, ¿no podría ser de otra manera? En otras palabras, ¿no sería posible que las cosas fuesen distintas, que nuestro mundo, funcionando con otras leyes, acaso con una cosmogénesis y una biogénesis orientadas de modo diverso, pudiera marchar de tal modo que en él no se diesen conflictos, rupturas, crímenes y sufrimiento? Aquí está, sin duda, el núcleo primero y más inmediato del problema. Conviene por ello frenar el paso de la reflexión y, más que nunca, no solo respetar el nivel en que se encuentra, sino estar atentos a las posibles trampas del pre-juicio.

Resulta para ello muy importante distinguir dos planos fundamentales: 1) lo que puede ser un sueño de la imaginación y 2) lo que se muestra acorde con el trabajo de la razón.

2.2.1. El sueño de la imaginación

La *imaginación* da como obvia la respuesta afirmativa: nuestro mundo podría ser sin mal. Se lo dice y repite una larga y variada tradición, profundamente incrustada en el imaginario cultural. Según ella es posible el paraíso en la tierra, y de hecho ha existido o existirá algún día. Se lo confirman continuamente los mitos de las religiones, empezando por la Biblia, y se lo prometen los sueños de la utopía. Encima, esa convicción echa raíces muy hondas en nuestra psicología profunda. No solo nos la han insuflado de mil maneras y desde muy pequeños mediante cuentos e ilustraciones, sino que además desde Freud sabemos muy bien que tiene un *feed-back* permanente en los sueños de omnipotencia infantil, tan reacios a ser curados por el austero principio de realidad. Quizás nadie como él, sutil escudriñador de los profundos abismos de la psique humana, ha insistido tanto en la necesidad de tener en cuenta los límites impuestos por el principio de realidad (aunque no sea preciso llegar a su peculiar pesimismo ni, menos, a limitar lo real a lo experimentable por la *ciencia* psicológica).

Existe incluso algo muy profundo en la misma experiencia del mal, que apunta en idéntica dirección: el mal es y está ahí, pero está siempre en forma de contraste, puesto que aparece como lo que *no debería ni*

estar ni ser y que por eso tratamos de eliminar. El cortocircuito lógico se ofrece entonces a la mano: no debería ser, luego *pudo no ser*. Se origina así una fuerza mitógena que, condensada en mitos concretos, acaba siendo reforzada por ellos, llevando a un paso ulterior: de hecho *no fue*: al principio, *in illo tempore*, existió el paraíso. Finalmente, la imaginación puede incluso acudir a la querencia utópica y aprovechar la esperanza religiosa, inmanentizando en la historia lo que en ella es promesa escatológica⁶, para concluir: de hecho el mal *no será*, llegará el tiempo de la sociedad perfecta, cuando el paraíso se establecerá por fin en la tierra: «cazar por la mañana, pescar después de comer...», conforme rezaba el generoso ideal del joven Marx.

Realmente se comprende que esta asunción siga habitando las profundidades del imaginario colectivo y se halle presente *de manera irrefleja* en casi todas las discusiones del problema. Se la ve emerger, de ordinario, cuando se observa como ante cualquier cuestionamiento de su «evidencia» se reacciona a la contra, con la viveza y seguridad de lo obvio. Y desde luego no resulta difícil descubrirla, agazapada acriticamente, en muchos razonamientos.

Entiéndase bien. En puridad metodológica y a esta altura del discurso, estas reflexiones no pretenden afirmar *sin más* que tal asunción sea falsa. Por el momento pretenden únicamente mostrar que se trata de un *pre*-juicio, de un juicio previo, que como tal deber ser examinado antes de darlo por válido. Puede ser verdadero, puede ser falso o puede incluso ser algo intermedio, encerrando un fondo de verdad que tal vez deba ser recuperado a través de la mediación reflexiva. En la actualidad, pasada la fiebre de un racionalismo estrecho, somos conscientes de la riqueza de sentido que se esconde en los mitos, sobre todo en los relativos al origen y al fin (y, dentro de ellos, al mal). Son clásicas las reflexiones de Paul Ricoeur al respecto⁷. Él hace notar dos cosas importantes: subraya su fecundidad, cuando se ejerce sobre ellos una adecuada mediación filosófica; pero precave frente al peligro de omitir tal mediación, cuando son tomados a la letra.

6. Es la conocida tesis de K. Löwith, *El sentido de la historia. Análisis crítico del pensamiento histórico*, Madrid, 1956; cf. También H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Flore*, 2 vols., Madrid, 1989.

7. Cf., sobre todo, *Finitud y culpabilidad* I. *El hombre falible*; II. *La simbólica del mal*, Madrid, 2004. Cf. también las reflexiones de J. A. Estrada, *La imposible teodicea*, Madrid, 1997, cap. I, 43-89, y A. M. L. Soares y M. A. Vilhena, *O mal: como explicá-lo?*, São Paulo, 2003, 19-63. Para este aspecto en la Biblia, cf. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, 3 vols., Paderborn, 1977-1980 (uso la *Sonderausgabe*, Paderborn, 1988).

De lo que se trata, pues, es de ver si eso que es *imaginable* resulta también *pensable*⁸. Es decir de examinar si, sometiendo los constructos de la imaginación al trabajo del concepto, cabe seguir afirmando que el mundo podría funcionar sin mal. Pudiera, en efecto, suceder que el mundo *tal como se presenta* implique necesariamente la presencia del mal, pero que no fuera imposible pensarlo con unas características distintas y organizado de tal manera que siempre y en toda circunstancia funcionase de modo perfecto, sin choques ni roces, sin sufrimientos ni crímenes.

2.2.2. El realismo de la razón

Insistamos en que la pregunta debe seguir ateniéndose escrupulosamente al rigor metódico, manteniendo la consideración «desde abajo», sin traspasar los límites del concreto lugar en que se halla el discurso. Se trata de estudiar la raíz del mal *en el mundo*, basándose por tanto en el análisis de su constitución radical, evitando toda hipótesis incontrolada. Pues bien, procediendo así, no parece imposible demostrar que, dado como es y como funciona el mundo, tanto en su dinamismo cósmico como en la historia y la vida humanas, resulta imposible que en él no se produzcan *también* choques y desajustes, disfunciones, desgarrones y conflictos.

Como ilustración intuitiva, permítaseme empezar por una experiencia personal. La primera vez que tuve la «intuición» de tal imposibilidad fue en los ya lejanos años de mis estudios de filosofía. La universidad de Comillas estaba entonces en continua reparación de los edificios, y un día, paseando entre restos de la obra, me vino repentinamente la idea: si pretendiese llenar de piedrecitas un «bote de colacao», nunca podría ajustarlas del todo: la particularidad de sus formas lo impide por principio; podrían acaso labrarse para ajustarlas a la forma cilíndrica del bote, pero entonces se haría imposible el ajuste para otro de forma cúbica...

Los ejemplos, ya se sabe, no demuestran por sí mismos. Pero a mí me sirvió para comprender que incluso la *experiencia más vulgar* propicia la intuición de que la diferencia, la limitación y la complejidad de sus componentes, así como el choque de sus diferentes y contrapuestos dinamismos, hacen imposible tanto la realización omnímoda de cada cosa en sus potencialidades propias como la total compatibilidad con las activi-

8. Es significativo que el mismo Leibniz remita ya a la imaginación como fuente de esta creencia: «Il est vray qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romains des Utopies, des Sevarambes» (*Théodicée*, § 10, cf. lo dicho en cap. II 4.3).

dades de todas las demás. El buen tiempo para el bañista es mal tiempo para el labrador. Los pies del caballo son magníficos para correr, pero *por eso mismo* no sirven para agarrar como los del mono, ni para desgarrar como los del felino. Las branquias del pez le permiten vivir en el agua, pero significan su muerte en tierra; y las alas del pájaro posibilitan la maravilla del vuelo, pero son inútiles para caminar. La persona que desarrolla intensamente la inteligencia no suele destacar en el trabajo manual, y la muy sensible no sobresale de ordinario en la acción transformadora. Ocupar un lugar implica desplazar al vecino y el alimento para unos significa muerte para otros...

De hecho, siempre se ha percibido así. Lo expresan los dichos de la sabiduría popular: «no se hace la tortilla sin romper los huevos» o «nunca llueve a gusto de todos». Y aparece ya con profundidad en las primeras intuiciones de la filosofía presocrática, como de alguna manera se insinúa en la afirmación de Anaximandro: «las cosas, según necesidad, se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo»⁹; y Heráclito lo expresa más clara y enérgicamente al señalar la guerra como «padre de todas las cosas»¹⁰. Lo cual, en última instancia, apunta al carácter dialéctico y conflictivo de todo lo real: no en vano Hegel se consideraba heredero de Heráclito y convertía la negación en motor de toda realización (negación de un límite, que a su vez se convertía en límite que debía ser negado...).

En cuanto a la ciencia, los conocimientos acerca de los complejos y revueltos procesos de la evolución del universo, tan lejanos de cualquier plácida «armonía de las esferas», han reforzado esta evidencia de manera irreversible. La *cosmogénesis* resulta inconcebible sin catástrofes gigantescas, y la *biogénesis* aparece como una larga, dura y a veces despiadada lucha por la supervivencia: la «lucha por la vida» (*struggle for life*) con que Charles Darwin sacudió la conciencia moderna¹¹. La misma *historia* humana, aparte de continuar y aun agudizar esa lucha, resulta inconcebible sin terribles costos en el uso —unas veces voluntariamente torcido y otras, incluso sin pretenderlo, tan cruelmente conflictivo— de

9. Diels, fr. 9. Naturalmente, la interpretación es difícil; aquí basta con su posible sugerencia (cf. el comentario de G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, cit., 169-173).

10. Diels, fr. 53. Sobre el tema en los presocráticos, cf. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlands*, 3 vols., Wien, I, ²1955; II, 1952; III, 1959; aquí I, 11-26.

11. Resulta en este sentido significativa la energía con que, desde el punto de vista de la física, argumenta esto F. J. Tipler en su libro, tan inteligente como teológicamente desenfocado, acerca de «la física de la inmortalidad» (*La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid, 1996, 330-336).

la libertad: historia absurda contada por un loco (Shakespeare) o altar donde es sacrificada la felicidad de los pueblos (Hegel), constituyen frases terribles, que se han hecho clásicas porque, aun en su misma exageración, reflejan lo terrible e innegable de una experiencia común.

En la praxis normal del pensamiento, es decir, cuando el tema se aborda fuera de este contexto, libre por tanto de preocupaciones religiosas —sean críticas o apologéticas— a propósito del mal, cabe afirmar que esta convicción representa una adquisición cultural unánime y sin posible vuelta atrás. E incluso dentro del problema del mal, basta una ligera ojeada a la bibliografía para ver que a *esta* pregunta concreta la respuesta va haciéndose también prácticamente general: *el mal resulta inevitable en el mundo, al menos tal como se nos presenta y lo conocemos*.

De hecho, esto aparece en dos fenómenos muy significativos en su novedad y en su calado. El primero es que existen hoy personas que ya no son capaces de tematizar como «mal» lo que se viene llamando «mal físico», incluido el dolor, la enfermedad y la misma muerte¹². Influyen, sin duda, dos motivos: 1) la percepción de que, si «no puede» ser de otra manera, falta la diferencia para la calificación específica como mal; 2) la carga religioso-moralizante con que el ambiente polémico ha oscurecido el problema: hablar de mal, evoca para muchos culpa o pecado, y entonces ciertamente un cáncer no es «malo» en cuanto que responde a un dinamismo natural. Pero, en definitiva, creo que este tipo de percepción solo resulta posible porque se apoya en el motivo cultural que analizamos: esas cosas, por terribles que sean, se ven como algo tan fáctico, tan inevitable en el funcionamiento del mundo, que ya no se califican como «malas» (salvo a veces para atacar la fe en Dios, que, si existiese, «debería» evitarlas).

El segundo fenómeno, señalado con acierto hace ya bastante tiempo, está ligado al anterior. Consiste en que una buena parte del pensamiento moderno ha limitado la ocupación con el mal a la búsqueda de sus causas empíricas y al intento de su eliminación, dejando de lado cualquier pregunta más honda, en una verdadera «retirada de la filosofía»¹³. Odo Marquard insiste en este punto, hablando de una absolutización del más

12. Aparece con claridad en la crítica reiterada de mi amigo Ignacio Sotelo, «Notas sobre el problema del mal»: *Iglesia viva* 175-176 (1995) 113-137; reproducido en M. Fraijó y J. Masía (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid, 1995, principalmente 224-228 y, renovado, «La ontologización del mal»: *Iglesia Viva* 228 (2006) 85-90 (cf. mi contestación: «La realidad del mal»: *ibid.*, 91-98). No hace mucho, otro amigo, profundo historiador, me decía que él ni siquiera comprendía que aquí existiese un problema.

13. H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, München/Zürich 1978, 205-207; cf. también A. Hügli, «*Malum*. Neuzeit», en *HWPPh* 5 (1980) 681-706, principalmente 686-688, 700-705.

acá, que convierte al mal en problema intramundano y lleva a su «positivización» en los males concretos. Con diversas consecuencias, que van desde la caída de los tabúes y el ocultamiento de la enfermedad y la muerte, hasta la «desmalización del mal» tanto físico (*Entübelung des Übels*) como moral (*Entböschung des Bösen*) o incluso la «malización del bien» (*Verbösung des Guten*)¹⁴. Hasta el punto de sostener la tesis de que bajo todo el esfuerzo del Idealismo está el intento de «defender» a Dios inmanentizando totalmente el mal y haciendo así único responsable al hombre: en definitiva, «un ateísmo metódico *ad maiorem gloriam Dei*»¹⁵.

Una tesis sugerente sin duda, aunque tal vez más brillante que exacta; pero en todo caso ilustra una tendencia omnipresente. A nivel más especulativo, se deja sentir en la creciente opción por el tratamiento del mal como *cosmodicea* o *antropodicea*¹⁶, es decir, centrando la consideración únicamente en la causalidad cósmica y/o humana.

Sin embargo, aquí debemos notar que en realidad esas opciones suponen ya respuestas o tomas de postura, y por tanto rebasan el estadio en que se encuentra nuestra reflexión: tratarlas aquí supondría una ruptura metódica. Su mención tiene únicamente por objeto mostrar como la conciencia de la inmanentización de la causalidad se impone en la cultura actual.

3. LA IMPOSIBILIDAD DE UN MUNDO SIN MAL

Retomemos, pues, la cuestión donde había quedado: el mundo *tal como es* y como podemos experimentarlo y conocerlo no puede ser sin mal. Ahora la reflexión debe dar un paso más, profundizando su radicalidad. La nueva pregunta se dirige a averiguar si tal inevitabilidad es una condición exclusiva de *este* mundo o afecta a *cualquier* mundo como tal; en otras palabras, si es o no es posible un mundo sin mal.

Empecemos reconociendo el tipo necesariamente modesto de todo intento de demostración en este terreno. Estamos manejando conceptos que, por remitir al todo del mundo, envuelven a la misma razón que intenta pensarlos, escapando por principio no solo a la pretensión de

14. En la «Introducción y vista global» del art. «*Malum*», cit. en la nota anterior, 652-656. Repetirá estas ideas en numerosos ensayos posteriores.

15. *Idealismus und Theodizee*, cit., 65; cf. también *Der anglekagte...*, cit., 47-51.

16. Una primera aproximación a ambos conceptos puede verse en L. Oeing-Hanhoff, «Kosmodizee», en *HWPph* 4, 1143; H. J. Sandkühler, «Anthropodizee», *ibid.* 1, 360-362.

verificación estrictamente empírica, sino a cualquier intento de completa transparencia ideal. No puede tratarse de deducir el mal mediante un proceso totalmente *a priori*: afirmar que «tenía que ser así» desde una pura consideración de las ideas. Se trata de algo más modesto, de un modo *a posteriori*, en la línea de las *rationes necessariae* de san Anselmo: «ahora, tras el análisis de lo que sucede y podemos constatar, comprendemos que tenía que ser así». De esa manera se asegura el realismo de una reflexión que se mantiene en contacto con la experiencia real, cuidando —ahora más que nunca— de no adentrarse sin algún tipo de orientación en el resbaladizo océano kantiano de lo empíricamente incontrolable¹⁷.

3.1. *La finitud como raíz última y universal*

De entrada, algo resulta claro: si la aparición del mal dependiese de alguna cualidad *particular* de este mundo, siempre cabría pensar en la posibilidad de otro distinto sin esa cualidad y por lo tanto sin mal. La realización o no de esa posibilidad quedaría así entregada a la investigación ulterior y a la confirmación empírica y, en todo caso, el estudio del mal no podría prescindir de ella. Resulta, pues, decisivo ver si nuestra razón está en condiciones de encontrar una cualidad o condición que no quede reducida a la particularidad fáctica de nuestro mundo, sino que afecte a la constitución misma de cualquier mundo posible.

Cuestión aguda, por su pretensión de universalidad irrestricta, y extremadamente difícil, como lo muestran las discusiones innumerables. Pero no tiene por qué ser desesperada¹⁸. En primer lugar, porque ya de entrada la profundidad, la variedad y la universalidad del mal, así como su persistencia ininterrumpida a lo largo del tiempo parecen excluir una raíz de tipo particular e invitan más bien a pensar en algo que afecte a la realidad mundana como tal.

De hecho, resulta significativo recordar como desde las primeras etapas del cambio cultural hubo ya quien afirmó que, en efecto, existe esa *raíz universal*, inherente tanto a cada una de las realidades del mundo como al mundo mismo en su conjunto. Como queda estudiado en el capítulo anterior, William King y Gottfried Wilhelm Leibniz, con estilos distintos pero en coincidencia radical —más significativa porque sucedió

17. Aludo, claro está, al opúsculo de Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., ²1978, vol. 5, 267-283; cf. las lúcidas observaciones de J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983, principalmente 127-137.

18. M. Wiles, *God's Action in the World*, London, 1986, 45-48, en una exposición muy equilibrada, se inclina por que es imposible, pero no le parece demostrable.

sin influjo mutuo¹⁹—, pusieron voz y concepto a esa convicción, situando tal raíz en la *finitud*. King la expresa insistiendo en que « viniendo de la nada », el mundo — cualquier mundo — es « necesariamente imperfecto » y que por tanto los males, tanto físicos como morales, son « inevitables » en él²⁰. Leibniz la introdujo en la publicidad filosófica, hablando de « la imperfección originaria de la creatura ». Es decir, dicho en lenguaje conscientemente secular, ambos remitieron a la limitación y finitud de las realidades mundanas *en cuanto tales*.

Y, aunque esa convicción no logró imponerse en toda su consecuencia, estaba lejos de representar una excepción o rareza cultural. Respondía más bien al nuevo descubrimiento de la consistencia y autonomía del mundo. De suerte que, como indica un buen conocedor, aun tratándose de un siglo, el XVIII, marcado por el signo del « optimismo » y convencido de la bondad del Creador, era preciso reconocer que la realidad del mal venía impuesta por « necesidades en la naturaleza de las cosas »²¹. Y no sería difícil descubrir numerosas huellas de una cierta conciencia de la misma a lo largo de la tradición anterior, pues nunca la mente humana pudo ignorar del todo estas necesidades. Lo nuevo y original de la nueva etapa es que ahora — aunque sin eliminar las interferencias teológicas — su percepción aparece elevada

19. « No es sostenible influencia alguna de King sobre Leibniz o de Leibniz sobre King. Aunque la *Theodicée* no fue publicada hasta 1710, ocho años después del *De origine mali*, su mayor parte fue escrita entre 1697 y el comienzo de 1705; y las ideas que contiene habían sido largamente familiares a Leibniz. Cf. el prefacio de Gerhardt a los *Philosophische Schriften* VI, 3-10, de Leibniz » (A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936, 261, nota 29). Es una pena que este tema no sea más estudiado: « The only research relating Leibniz and King of which we are aware is that of Sean Greenberg, Leibniz, King, and the *Theodicy* » (no publicado) (« Greenberg notes there that Leibniz held King's work in high regard », en P. Phemister y S. Brown [eds.], *Leibniz and the English-Speaking World*, Doordrecht, 2007, 16, nota 15).

20. *De origine mali* (170; recuérdense los datos indicados en el cap. anterior). Trata temáticamente la cuestión en los capítulos II-III. Como es natural, da por supuesta la creación por Dios; pero el peso está en la idea de finitud.

21. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit., 210, que cita las palabras de Soame Jenyns, un autor entonces influyente: « Nuestras dificultades nacen de olvidarnos con cuántas dificultades tiene que luchar la Omnipotencia: en el caso presente está obligada o bien a hacer sufrir la inocencia o ser causa de maldad; claramente no tiene otra opción » (*A Free Inquiry into the Nature and origin of Evil* [1757], 104). Lovejoy indica que este autor refleja la mentalidad ambiental: « en la mayor parte pone en forma clara y concisa los argumentos de King, Leibniz y Pope » (*ibid.*, 358, nota 2). Recuerda igualmente cómo Voltaire captaba esto mismo, quejándose de que estos filósofos « hacían aparecer todavía peores los males reales que experimentamos al representarlos como inevitables e inherentes a la estructura permanente del universo » (*ibid.*).

a la categoría de principio general y convertida en fundamento metódico de la consideración.

(Esta curiosa dialéctica de una cierta continuidad de fondo y una decidida diferencia cultural, aparece con sorprendente claridad leyendo un pasaje de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. En forma de objeción —en el *videtur quod non*— expone:

Lo que puede explicarse por pocos principios, no se hace por muchos. Ahora bien, parece que todo lo que aparece en el mundo puede explicarse por otros principios, suponiendo que Dios no exista. En efecto, las cosas naturales tienen por principio la naturaleza; y las que responden a un propósito, tienen por principio la razón o la voluntad humanas²².

Resulta innegable —por lo demás, en lógica consonancia con el «realismo tomasiano»— la conciencia de una autonomía de lo mundano, con una cierta insinuación adelantada del *etsi deus non daretur*. Pero la respuesta muestra que, sin negar lo ahí insinuado, santo Tomás no le presta un interés central. Se explica en buena medida porque está tratando de demostrar la existencia de Dios y por eso insiste en que, a pesar de todo, en ambos casos la actividad mundana remite a una «causa primera». Pero es obvio que falta la clara conciencia de la mutación cultural introducida por la captación de la autonomía mundana).

En todo caso, lo cierto es que esa nueva conciencia abre la posibilidad de un camino eficaz para responder a nuestra cuestión. Si a partir de lo que sucede en *este* mundo *se logra mostrar* que la raíz del mal está en la *finitud*, dado que cualquier mundo que pueda existir será necesariamente finito²³, resultará *imposible* pensar un mundo sin mal. En cualquier mundo que se piense, los elementos de que se constituya y los modos de su articulación serán distintos; pero siendo limitados estarán expuestos igualmente a la carencia y la exclusión mutua, al choque y al desajuste, al fallo y al sufrimiento. Estos serán seguramente diferentes en su forma y en su calidad a los que nosotros conocemos, pero llevarán igualmente la marca de lo que «no debería ser»: serán, a su modo, «malos».

22. I, q. 2, a. 3, 2.

23. Se trata, claro está, de tomar la finitud en su sentido filosófico estricto, que no excluye el de «infinitudes» por desplazamiento indefinido del límite o término, en la línea del «mal infinito» hegeliano. Para una introducción a la complejidad del concepto, cf. J. Ferrater Mora, «Infinito», en *Diccionario de Filosofía* 2, 1979, 1682-1698; R. Romberg y Th. Mählmann, «Endlich», en *HWPh* 2, 481-489; S. Körner, «Endlich/unendlich», *ibid.*, 289-291. Para más amplitud, cf. Ph. Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids/Cambridge, 2000, 387-508; M. Cabada, *Recuperar la infinitud*, Madrid, 2009.

Naturalmente, el desafío radica en mostrar que esta visión es correcta. Durante la exposición en ningún momento he ocultado mi convicción de que un mundo sin mal es imposible. En el fondo, he ido dando ya las razones en que la apoyo. Pero, aunque algunas afirmaciones puedan dar la impresión contraria, quiero dejar claro que, en rigor, lo dicho hasta aquí solo pretende revestir un carácter hipotético. Por eso, aun a costa de inevitables repeticiones, ahora conviene insistir en «mostrarlo» de modo más directo y positivo.

3.2. *La «tristeza de lo finito»*

La reflexión metódica no podía dejar de pensar en las consecuencias de la finitud y su poder negativo. Ya en los siglos XIII-XIV el Maestro Eckhart había insistido en que, a diferencia de Dios —que es «negación de la negación»—, «[t]odas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro»²⁴. Y más tarde Nicolás de Cusa subrayaba idénticamente que, así como Dios es el *non-aliud*, excluyendo en sí toda contradicción y sintetizando todos los opuestos, todo lo demás es carencial por ser otro, por ser distinto: «Pues lo distinto, porque es distinto de algo, carece de aquello de que es distinto»²⁵. Spinoza, ya con un pie dentro de la nueva etapa, elevó esta constatación a la dignidad de axioma metafísico: *Omnis determinatio est negatio*, «toda determinación es negación»²⁶. (Como es natural, dado el tiempo en que escriben, estos autores introducen el «factor» Dios en el razonamiento. Pero se trata de una comparación que, para los efectos que aquí interesan, es ilustrativa: donde hablan de «creaturas» podemos poner «realidades mundanas»).

24. Sermón 21: *Unus Deus et pater omnium*, en *Tratados y Sermones*, Barcelona, 1983, 454-455; es el sermón 22 en la ed. de J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, 1973, 252.

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

26. *Epistolae*, n. L (*Opera*, ed. Gebhardt, 4, 420; ed. de la Pléiade, cit., 1231). La verdad es que, para evitar equívocos, que lleven a pensar que lo finito es entonces meramente negativo, habría que decir: «omnis determinatio est *etiam* negatio», toda determinación es *también* negación. Así queda claro que lo finito es ante todo *positivo*, solo que *limitado*.

Es lo que Paul Ricoeur —y uno no puede menos de evocar también a Schelling²⁷— ha llamado con bella expresión: «la tristesse du fini»²⁸. Por un lado, la finitud implica *intrínsecamente* el límite de lo que ella «no es» y, por otro, la exclusión de cualidades contrarias: ser hombre significa no-ser mujer y ser circular implica no-ser cuadrado. Implica además límite en aquello mismo que ella «es»: siempre podría ser más. Ser finito marca el índice ineludible y múltiple de la carencia, del «no-ser», y abre la posibilidad de la insatisfacción intrínseca y de la incompatibilidad, contradicción o conflictividad extrínseca en el encuentro con las demás realidades finitas.

Todo lleva a concluir que admitir la posibilidad de que en tales realidades se dé el ajuste perfecto con las demás, la perfecta plenitud en sí mismas, la seguridad sin falla en la existencia —todo eso y mucho más implicaría la ausencia de mal en un mundo—, equivale a pensar lo imposible, a enunciar una contradicción, a construir mentalmente un círculo-cuadrado. Desde luego, el círculo-cuadrado sería la *solución perfecta*; pero por eso mismo es también la perfecta contradicción.

En el círculo-cuadrado esto se percibe con absoluta claridad, porque la reducción a la sencilla transparencia del esquema abstracto hace obvia la incompatibilidad de los términos. En otras ocasiones resulta más difícil. En primer lugar, porque la mente tiende a sucumbir al encanto de las palabras, a las trampas y enfermedades del lenguaje: una frase bien construida tiende a parecer lógica²⁹. En segundo lugar y sobre todo, porque, al complicarse las dimensiones, aumenta la dificultad para percibir la incoherencia: hablando en geometría normal, la euclídea, pocos perciben de entrada la imposibilidad de un triángulo-rectángulo-equilátero.

Se comprende que tratando del mundo en su conjunto la dificultad se haga extrema. Pero, en realidad, la estructura es siempre la misma, puesto que *este* razonamiento se apoya únicamente en la finitud: en

27. Cf., por ejemplo, R. Shibuya, *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810)*, Lübeck, 2005, 111-128: «Die Melancholie der Natur und das Böse».

28. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1967, 420.

29. En cierta ocasión, para hacer caer en la cuenta de esto, se me ocurrió un sencillo experimento con el auditorio. Lo he repetido varias veces con idéntico resultado. Dado que el tema es difícil, propongo, vamos a dividir el grupo en «tres mitades» para discutirlo mejor. De entrada, se nota un cierto desconcierto, pero siempre hay gente que empieza a moverse, hasta que alguien verbaliza el desconcierto y manifiesta alguna duda. Entonces, sí, todos caen en la cuenta y advierten la contradicción. (Por cierto que no faltó quien comentase a su vecina: «Cómo se nota que este es de letras...».)

última instancia, un mundo-sin-mal es tan contradictorio como una realidad-finita-infinita, como un círculo-cuadrado. Vista en su estructura más íntima y más simple, no es imposible percibir que la contradicción alcanza también en estos casos rango metafísico.

No siempre resulta fácil, ciertamente; pero cuando se vislumbra, aunque sea de lejos, es posible comprender que se está tocando fondo en un aspecto fundamental del planteamiento del problema. La posibilidad del mal —así, sin más distinciones por ahora— resulta inevitable desde la limitación, la incompatibilidad, el choque y la contradicción en lo finito. Pretender un mundo sin posibilidad de mal equivale a postular un mundo estrictamente infinito, pues únicamente la infinitud —si existiese, cosa que aquí no precisamos determinar—, al estar exenta de todo límite y por encima de toda posible contradicción, al ser plenitud absoluta, *omnitudo realitatis*, podría excluir de sí la realidad y la posibilidad del mal.

3.3. *El poder del mal: la inevitable conflictividad de lo finito*

Este tipo de razonamiento es indispensable, si se quiere avanzar metódicamente en problema tan complejo. Pero pudiera suscitar la impresión de moverse en el mundo abstracto de la mera posibilidad, ajena a la concreta y durísima realidad del mal efectivo. ¿Contesta realmente lo dicho a la cuestión que el mal dirige constantemente a la existencia humana?

Insistir en esta pregunta no rompe la verdad de lo hasta aquí dicho, pero ayuda a completarlo, no cediendo en exceso a la abstracción metafísica e invitando a confrontarse más de cerca con la pregunta concreta que impone la experiencia del mal. La consideración ha estado acentuando el aspecto estático, que resulta muy claro en el ejemplo del círculo-cuadrado. Para enriquecer la consideración, ahora conviene insistir más en el aspecto dinámico. Porque la realidad de que parte nuestra reflexión no es abstracción quieta reposando en sí misma, sino proceso cósmico y devenir histórico: un dramático construirse, en el esfuerzo siempre renovado por llegar a ser. Algo, tan íntimo y constitutivo, que apunta a que esto remite también a un carácter no solo de la finitud de este mundo, sino de la finitud en cuanto tal.

De hecho, la conciencia, cada vez más intensa en nuestra cultura, del *carácter dinámico* de la realidad confiere a esta percepción una fuerte profundidad filosófica. En los momentos inaugurales aparece ya con claridad en Spinoza, que no solo afirma que toda determinación es negación, sino que ve la esencia de la realidad en el *conatus essen-*

*di*³⁰, en el esfuerzo de cada ser por mantenerse y afirmarse en la existencia. Y más tarde las ideas de historia y evolución han hecho irreversible esta percepción: la realidad se nos presenta dinámica y en acción, siendo en cuanto deviene y se construye³¹. Lo estático implica paralización y muerte, impide el avance y el crecimiento, excluyendo lo que comprendemos como lo más grande y elevado: la vida y la conciencia.

Por eso para lo *finito* realizarse es devenir, de suerte que el límite constituye también barrera e impedimento: permite la realización pero es igualmente fuente de insatisfacción y de conflicto. Si no hay devenir, no hay realización; sobre todo, no hay vida, lo cual —fuera de un pesimismo drástico o de retóricas con espíritu polémico— sería con certeza un mal terrible: acabaría con la rabia, matando al perro; con los «males», anulando la más alta realidad³².

Cabe incluso afirmar que en esta perspectiva incluso la «negación» que supone la finitud, se convierte *de algún modo* en «privación»³³. En el sentido siguiente: dado que la posición en la existencia supone por sí misma la tendencia a la plenitud, el límite intensivo reviste un cierto carácter de carencia, insatisfacción y aun en cierto modo de contradicción³⁴. Por eso hay un punto de verdad en lo que Leibniz llamó —impropiamente— «mal metafísico», en cuanto que el choque con la finitud es la causa de que, en definitiva, se acabe generando *también* mal real y efectivo: recio sufrimiento físico o concreta miseria moral³⁵.

30. *Ética*, Parte III, prop. 6-7, ed. cit. 132-133.

31. La citada obra de A. O. Lovejoy acentúa esto como eje central de todo el proceso moderno.

32. Insiste, con acierto, en este aspecto M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, 506-512, que señala que ya en Leibniz se da aquí una diferencia con santo Tomás: «Frente a este modo [de Tomás] 'estático' de concebir el universo Leibniz aboga por su dinamicidad indefinida, que lo convierte de esa manera en 'el mejor' de los posibles, una vez excluida la posibilidad de que el universo sea otro Dios» (507). Aunque la conclusión a lo «mejor» no sea necesaria ni —pienso— correcta, el dato es significativo. Cabada nota que ha sido sobre todo Teilhard de Chardin quien con más vigor ha insistido en esto (510-512).

33. Sobre el concepto de privación, cf. Aristóteles: *Met.* V, 4; X, 22; Tomás de Aquino, especialmente en *De malo*: q. 1, a. 1, c, ad 3 y ad 19; q. 1, a. 2; *STh.* I: q. 48, a. 1, c; a. 2, c; q. 49, a. 3, c y ad 4; *CG* III, q. 4-15. Cf. la información general de J. Fritsche, «Privation», en *HWPb* 7, 1378-1383.

34. Idea muy viva en el comienzo de la Modernidad, que Hegel eleva a principio fundamental de su filosofía, como motor de la «negación» dialéctica: «Algo se sabe como *límite* o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* [de ello]» (*Encyklopädie* § 60; cito por la trad. castellana de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, 1997, 162).

35. Aquí está seguramente la raíz de la postura oscilante de Leibniz ante la distinción entre *privatio* y *negatio*. Que tienda a confundir la simple «negación» (la piedra «no tiene»

Todo esto aparece con mayor fuerza en la más avanzada realización de lo finito que nos es dado conocer: en el ser humano. Lo cual refuerza la legitimidad de la afirmación filosófica que en esta tensión contra el límite ve un carácter *constitutivo* de la finitud. Como «punta de flecha de la creación» (Teilhard), la persona se percibe siempre a sí misma, en su más íntima autenticidad, como ansia insatisfecha de ser en plenitud, como dolorosa inadecuación entre su realidad finita y su tendencia infinita. Es lo que Blondel analizó como dialéctica constitutiva entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*³⁶. Por su parte, Pascal escribió en frase magnífica: *L'homme dépasse infiniment l'homme*, «el hombre supera infinitamente al hombre»³⁷. No inventaba, sino que recogía una intuición perenne, enérgicamente presente en el platonismo, en la escuela agustiniana, incluso en el tomismo: como «infinitud finita» (*endliche Unendlichkeit*) caracteriza Bernard Welte³⁸ la intuición de la infinitud del dinamismo creatural en santo Tomás. Intuición que el tomismo trascendental ha prolongado de modo fecundo, sobre todo a partir de Joseph Maréchal³⁹, tanto respecto del conocimiento como de la voluntad. Y a eso apuntaba también la citada frase de Paul Ricoeur al hablar de la «tristeza de lo finito».

Que esto aparezca con más evidencia en el ser humano, no hace más que patentizar lo que a su modo sucede también en todas y cada una de las realidades finitas. Una mirada sobre el mundo, mínimamente educada en el dinamismo de la física moderna y, sobre todo, en la concepción evolutiva de la realidad, descubre inmediatamente que todo ser finito está trabajado por la tensión dramática entre lo que es y lo que tiende a ser⁴⁰.

ojos) con la «privación» (este animal «carece» de ojos), se apoya (aunque, que yo sepa, no lo explicita nunca) en este carácter dinámico: una realidad que *tiende a la plenitud* es siempre en el fondo una realidad carente (*schuldig*, «deudora», dirá Heidegger para el *Dasein*: cf. *Ser y tiempo*, § 58). Ha caído en la cuenta de esta implicación, aunque sin valorarla en este sentido, A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit., 58-59, 64, 213-214. Cf. sobre el tema en Leibniz la comunicación de A. Fernández Pérez, «Verwechselt Leibniz privatio und negatio? Anmerkungen zum metaphysischen Übel», en *Leibniz und Europa*, Actas del «VI Internationale Leibniz Kongress», Hannover, 1994, 228-236, y en la tesis defendida bajo mi dirección: *El concepto de mal metafísico según G. W. Leibniz*, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

36. Cf., por ejemplo, M. Blondel, *L'action*, Paris, 1893, 293, 368; trad. castellana: *La acción*, Madrid, 1996.

37. *Pensées*, ed. Bruschiwig, n. 434.

38. *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1959, 15-17.

39. Sobre todo, a partir de *Le point de départ de la Métaphysique* I-V, Bruxelles, 1922-1926.

40. Desde la filosofía, Amor Ruibal habla de la causalidad dinámica como propiedad trascendental del ser y Xavier Zubiri, del «carácter dinámico de la realidad». Insiste

Todo esto, repito, no es el mal. Pero, remitiendo en última instancia a la finitud, lleva a pensar que en ella reside su presupuesto radical, su inesquivable condición de posibilidad. Unos seres que en su *conatus essendi*, en su esfuerzo por realizarse, topan de modo continuo e inevitable con límites tanto hacia dentro como hacia fuera, son seres con las puertas y las ventanas abiertas a la insatisfacción íntima, al conflicto con los demás y a la contradicción consigo mismos: viven la alegría de ser y aun la de más ser, pero no pueden excluir la tristeza de lo no conseguido, el choque con lo que se les opone, el daño infligido a los demás.

No puede extrañar que cada vez sean más los pensadores que perciben la aparición del mal, en sus diversas formas, como característica inevitable de un mundo —cualquier mundo— de seres finitos y limitados. Se aprecia dentro de la misma tradición aristotélica y tomista, tal el caso de Franz Brentano⁴¹ y Antonin-Gilbert Sertillanges⁴², por citar dos pensadores especialmente significativos al respecto. Y sobre todo aparece con fuerza irresistible en los tipos de pensamiento más sensibles a lo histórico y evolutivo: claro a su modo en los idealistas, y ya totalmente definido en pensadores como Henri Bergson y Pierre Teilhard de Chardin; culminando, como es bien sabido, en la Filosofía del Proceso. Hasta el punto de que Alfred North Whitehead acentúa con energía que «malo» no es solo lo negativo y destructor sino también lo «trivial», lo que impide y empobrece la realización dinámica y perfectiva del ser⁴³.

Aunque suponga adelantarnos en la marcha del discurso, vale la pena notar que esto también se aprecia bien cuando la teología se enfoca desde una visión dinámica de la creación, porque entonces percibe con especial claridad la inevitabilidad del mal, en plena coincidencia con lo que vengo expresando. Lo percibe para la realidad física:

con profundo vigor en este aspecto J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, Madrid, 2007, 523-528.

41. Cf. la exposición en Billicsich III, 76-80.

42. Este con un énfasis especial, acaso solo refrenando las consecuencias por pre-suntos motivos dogmáticos (que, de todos modos, se esfuerza en moderar): *Le problème du mal* II. *La solution*, Paris, 1951: el paraíso es imposible (26, 29); sobre todo en pp. 43-45, bajo el significativo epígrafe «Le mal s'ensuit», muestra su inevitabilidad, aunque más tarde reintroduzca vacilaciones (69-73).

43. De la bibliografía inmensa al respecto, recomiendo J. B. Cobb, Jr. y D. R. Griffin, *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen, 1977, 67-74; S. P. Schilling, *God and Human Anguish*, Abingdon/Nashville, 1977, 235-260; con más detalle, B. L. Whitney, *Evil and the Process God*, New York, 1985 (más útil resulta todavía su síntesis *What are they saying about God and evil?*, New York, 1989, 47-57, 82-93).

Admitiendo la creación, esta tenía que ser de entes *finitos*. Y por eso, *imperfectos*. Sería contradictorio pretender que fueran posibles entes-creados de perfección-*absoluta*. Pues los conceptos de perfección infinita y de radical auto-*insuficiencia* (de toda la creatura) son incompatibles uno con otro⁴⁴.

Y lo percibe igualmente para la libertad:

Supuesta la creación de seres con inteligencia-espiritual, estos tenían que estar capacitados para la libertad. Y para el naufragio de ella —que es sin duda la raíz más profunda del sufrimiento⁴⁵.

De hecho, en esta perspectiva se encuadra ya toda la nueva línea de argumentación que John Hick había bautizado como «teodicea irineana», porque, aunque no de manera exclusiva, busca sus raíces en el pensamiento de san Ireneo. Al revés de la «agustiniana», que tiende a explicar el mal mediante argumentos morales (como pecado o castigo del pecado), esta remite a la necesidad estructural en el crecimiento de la realidad finita. Como se dirá más adelante, la falta de una suficiente distinción en los planos del discurso introduce algunas inconsecuencias, pero el eje de su argumentación tiende a coincidir con el aquí expuesto⁴⁶.

Conviene, con todo, una última observación. A pesar de las reiteradas advertencias, pudiera persistir la impresión de que el razonamiento ha retrocedido, derivando insensiblemente hacia el paso analizado en el epígrafe anterior: los ejemplos, al hacerse concretos, demostrarían solo la imposibilidad para *este* mundo. Es preciso insistir en que los diversos argumentos no pretenden apoyarse solo en la diversidad de sus concreciones, sino que intentan remitir siempre al elemento común y trascendental de la *finitud*. No pretenden una constringencia absoluta. Pero, en la medida en que son válidos, lo son para cualquier mundo posible, puesto que, *si es mundo, es finito* (tomando, claro está, la finitud en su estricto sentido filosófico, que incluye los «malos infinitos» de que habló Hegel).

44. S. J. Formosinho y J. Oliveira Branco, *O brotar da criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*, Lisboa, 2^o1999, 349.

45. *Ibid.*; y coincidiendo con el sentido de la *ponerología*, aunque sea de pasada, los autores indican también: «A pertinência destas observações, qualquer pessoa a pode descobrir. Não faz sentido portanto supor que esteja reservada só a crentes cristãos» (*ibid.*); cf. 342-351 y 462-466.

46. Cf. J. Hick, *Evil and the God of Love*, London, 2^o1978; la división coincide con las Partes II y III. En esta misma dirección van, por ejemplo, la obra, más vivencial y directamente religiosa, del rabino H. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, New York, 1981, y la más especulativa de A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, Barcelona, 2007, y, a su modo, toda la teodicea desde la Filosofía y la Teología del Proceso.

4. APLICACIÓN A LA LIBERTAD FINITA

Hasta aquí el discurso ha procurado seguir el hilo de su lógica inmanente, limitando en lo posible el espacio de la confrontación externa, sin entrar en la respuesta a las dificultades. Llega el momento de prestarles mayor atención. La visión más amplia del conjunto permitirá ahora comprender mejor su significado. Sobre todo, porque aquí se hace sentir en toda su eficacia —al menos, eso espero— la fuerza clarificadora de la distinción de los planos. Cuando las razones respetan los límites metodológicos que impone mantener el tratamiento dentro de la pone-rología, muchas cuestiones se aclaran por sí mismas y bastantes dificultades resultan solo aparentes.

Es probable que a más de un lector o lectora les haya extrañado que hasta aquí no se tratase de modo explícito la diferencia fundamental entre la realidad *física* y la realidad *libre*, que marca la división sin duda más importante entre las diversas especies de mal: el *físico* y el *moral*⁴⁷. Dado que el primero es originado en las conexiones necesarias de la realidad natural y el segundo causado por la desviación de las voluntades libres, pudiera parecer que, aunque sea imposible una naturaleza sin mal, queda sin responder la pregunta de si no será posible una libertad finita indefectible, es decir, que nunca obre mal.

4.1. *La libertad falible*

Debo decir que ante todo no he hecho esa distinción por mor de la claridad, para no complicar el discurso. Pero, en realidad, he procedido con plena justicia. Porque el tratamiento ha tenido carácter universal, buscando la raíz última de la aparición del mal. Estando tal raíz en la *finitud*, el mal aparecerá allí donde exista *cualquier modo de realización finita*. Vale por tanto también para la libertad. Y basta con no olvidar la más elemental experiencia cotidiana, donde, como dice la misma Biblia, «hasta el justo peca siete veces al día»⁴⁸, para comprender la consecuencia: tampoco la libertad humana puede dejar de estar expuesta a la carencia y al fallo.

Lo está, como es lógico, de una manera peculiar y específica, de acuerdo con su propio modo de ser: como *esta* realidad limitada. Porque los fallos y los conflictos asumen modos y maneras distintos según

47. I. U. Dalferth, *Mahum*, cit., 205-209, tiende a debilitar esta distinción, pero creo que sus razonamientos —agudos y bien informados, como acostumbra— no anulan el significado radical con que tradicionalmente ha sido propuesta, que es la que aquí tengo en cuenta.

48. *Proverbios* 24,16.

el tipo de los seres en que acontecen: no es lo mismo hablar de catástrofes cósmicas que de violencia animal o de guerra humana. Con cada nueva aparición en la «cadena del ser», junto con nuevos modos de afirmación de la realidad, aparecen también nuevos tipos de «mal»: la enfermedad surge con la vida, y el dolor supone la sensibilidad⁴⁹. Con la libertad nace en el mundo un nuevo modo de realidad, seguramente el más alto dentro de lo real conocido; pero, al ser también limitada, muestra igualmente su peculiar tipo de «mal»: la posibilidad del uso torcido, el «mal moral».

La limitación de la libertad resulta innegable: sometida a los múltiples y no siempre controlables influjos del mundo externo (insistencia kantiana), tampoco logra siquiera plena transparencia sobre sus motivos internos. Vitalmente está limitada por los procesos fisiológicos; psicológicamente, desde Freud nos asombra la fuerza y profundidad con que la asaltan los oscuros dinamismos del inconsciente; socio-culturalmente cada vez resultan más claros los condicionamientos que le llegan de todos ángulos, desde el lenguaje heredado en la primera infancia al continuo martilleo de los medios en todas las etapas de la vida. No extraña que a lo largo de la tradición cultural exista incluso una fuerte tendencia a cuestionarla, hasta la misma negación: la libertad sería una mera ilusión.

No pretendo entrar en esa discusión⁵⁰. Creo que la experiencia avala de manera suficiente su existencia, y estoy convencido de que quienes la niegan acaban incurriendo en una «contradicción pragmática» cada vez que se aplican a defender su postura, pues, en definitiva, la misma defensa de la negación teórica de la libertad la está suponiendo en el acto de negarla⁵¹. Pero para nuestro propósito lo que, en definitiva, hacen esas dudas es confirmar como evidente la finitud de la libertad y las duras consecuencias que de ahí se derivan.

En la libertad culmina también el carácter dinámico de la finitud. La realidad libre aparece en su más íntima esencia como un proceso en formación, hasta el punto de que Hegel ha podido afirmar que la historia de la filosofía y la misma historia humana son la historia de la construcción de la libertad: «el fin último del mundo es que el espíritu tenga

49. Esta multiplicidad y diferenciación del mal en los distintos estratos de lo real son muy bien y ampliamente analizadas por J. Echeverría, *Ciencia del bien y el mal*, Barcelona, 2007, que insiste con razón en la relación inextricable de cualidades opuestas en todos ellos.

50. Para un amplísimo estudio de la libertad en relación con el problema del mal, cf. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, 3 vols., Paderborn, 1977-1980; el vol. 3.º está dedicado a este problema.

51. He hecho una exposición sucinta en «Libertad», en C. Floristán (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid, 2002, 799-812.

conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice»⁵². La libertad, por tanto, no es algo acabado, sino en trance de superación continua, en lucha con los obstáculos que tienden a naturalizarla y someterla: nunca es totalmente dueña de sí misma y por lo mismo está expuesta de manera inevitable al fallo, la distorsión y la culpa.

Paul Ricoeur, que ha dedicado al problema una atención sostenida, finamente atenta a sus diversas dimensiones, habla de su «*falibilidad*» *constitutiva*, consecuencia de la necesidad de realizarse en una inescapable dialéctica entre «lo voluntario y lo involuntario», que la sitúa siempre entre el ser *ya* de algún modo dueña de sí misma y el no serlo *todavía* completamente. Ahí se origina toda una «patética de la miseria», marcada por «desproporción» que caracteriza el ser y la realización humanos⁵³. Por su parte, Martha Nussbaum, centrándose sobre todo en los duros conflictos desvelados por la tragedia griega, habla igualmente de la «fragilidad del bien» y de su constitutiva «vulnerabilidad», detectando con agudeza la imposibilidad de una armonía o realización perfecta, de una «eudaimonía» no expuesta a las contingencias y fracasos⁵⁴. Y cabría aun señalar que, como bien han visto Nietzsche y Dostoievski, cuando la libertad humana quiere romper sus límites, haciéndose ilimitada, «concluy[e] en un ilimitado despotismo», es decir, en la propia anulación⁵⁵.

A pesar de ello no todos admiten esta conexión entre la finitud de la libertad y la inevitabilidad del mal moral. El mismo Juan Luis Segundo,

52. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974, 68. Por eso dirá también: «El espíritu es aquello en lo que él se convierte» (*Lecciones sobre filosofía de la religión* II, Madrid, 1987, 373, nota 258); «solamente existe en cuanto es parido de sí mismo» (*ibid.*, III, 156).

53. Aludo, claro está, a los análisis de P. Ricoeur en su tres tomos de la *Philosophie de la volonté*, sobre todo en 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1950, y 2, *Finitude et culpabilité* I. *L'homme faillible*; II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960 (trad. castellana: *Finitud y culpabilidad* I. *El hombre falible*; II. *La simbólica del mal*, Madrid, 2004). Hace una buena síntesis en «Liberté», en *Encyclopédia Universalis* 9, 1968, 979-985, así como análisis importantes en toda su obra posterior, de modo especial en *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990; trad. castellana: *Sí mismo como otro*, Madrid, 1996.

54. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, 1995.

55. Remito al excelente análisis de V. Vitiello, «El mundo del mal: política y redención. Dostoyevski y Nietzsche», en F. Duque (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*, Barcelona, 1993, 205-222. La expresión citada es de Chigalev, en *Demonios*. Vitiello indica bien que de ese modo este personaje anticipa la terrible consecuencia de la «parábola» del Gran Inquisidor, propuesta por Iván en *Los hermanos Karamazov*. Ampliando también a Nietzsche la consideración, el autor sintetiza: «Tal es la enseñanza de Kirilov, ilustrada por Nietzsche: el ascetismo surge precisamente de la aceptación del Todo. Este es el lío de Chigalev: de la absoluta libertad al despotismo ilimitado» (*ibid.*, 214).

con quien, como siempre, me encuentro en profunda sintonía, adopta en este punto una postura muy matizada. Sin negar la conexión directa libertad-finita / falibilidad y, en consecuencia, dolor y mal, se extiende en explicitar una especie de *conexión indirecta*, mostrando la «necesidad» del dolor *para que* sea posible la libertad humana como responsable del mundo e interlocutora amorosa de Dios. Eso tiene sus ventajas, en cuanto explicita con toda razón el papel de la libertad en la lucha contra el mal y el avance de la historia. Pero tiene también sus desventajas.

1) Genera una cierta tendencia —contra el *ductus* hondo de su mismo pensamiento— a inducir algún tipo de «voluntarismo» divino, como si fuese posible otra solución. Se nota en ciertas oscilaciones del razonamiento. Así, sin afirmarlo, en algún pasaje parece admitir la posibilidad de una libertad finita creada *ya* plenamente realizada: «El que Dios haya *preferido* [subrayado mío] una vía evolutiva a la vía que se podría llamar ‘instantánea’ para la creación es un hecho que la ciencia ha determinado con suficiente certeza»⁵⁶; «Un Dios que ha creado un universo incompleto *para* [subrayado mío] tener frente a sí una *libertad* humana decisiva»⁵⁷.

2) Como diré a propósito de las «teodiceas irineanas» (cap. VI 4.2), introduce un tal finalismo en la creación de la libertad, que tiende a dejar sin explicación los males no debidos a ella, hasta el punto de que llega a sugerir la hipótesis de que esta podría llegar a eliminarlos totalmente, a construir un mundo-sin-mal: «Se dirá que hay males que escapan a la responsabilidad del hombre. Es cierto, pero lo que hoy parece fatalidad será mañana responsabilidad. [...] Lo que no es *aún* [subraya el autor] responsabilidad nuestra hoy, no lo es tal vez de manera directa. Pero lo será mañana, como ha ocurrido en innumerables áreas de la existencia»⁵⁸. Lo cual es cierto como afirmación de logros parciales, pero no como respuesta a la dificultad.

A. M. L. Soares⁵⁹ subraya muy bien la aportación de Segundo, pero no deja de apuntar él mismo ciertas reservas: «Em vários trechos de sua argumentação fica uma impressão de que o mal esteja ‘tranquilamente’ acomodado no propósito maior do Criador como estratégia para nos provocar a crescer e participar». «Considerar o mal como ‘material criativo’ à disposição de um ser livre, pessoal pode funcionar enquanto pensamos

56. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, 1993, 208.

57. *Ibid.*, 213.

58. *Ibid.*, 214.

59. *De volta ao mistério da iniquidade. Palavra e silêncio diante da maldade e do sofrimento*, en prensa.

na pedra no meio do caminho, na natureza a ser manuseada para nos alimentar, agasalhar e proteger. Mas é difícil ver bondade em certos males escandalosos, completamente absurdos e excessivos. Não há explicação da pedagogia divina que justifique certas escabrosidades de que podemos ser vítimas ou algozes (ou ambas as coisas)». Y señala con razón, como atenuante, que Segundo «nunca sistematizou suas intuições a respeito» (cita también dos trabajos de E. Medina, que no he podido consultar).

A unos mi afirmación les parece demostrar demasiado, pues eliminaría el carácter moral, al convertir la culpa en algo necesario; mientras que otros opinan que demuestra demasiado poco, pues excluiría la posibilidad de una libertad-finita-sin-mal. Empecemos por la primera dificultad.

4.2. *Entre la posibilidad del fallo y la culpa efectiva*

Las trampas del lenguaje aparecen aquí con especial fuerza. La difícil distinción (de la que todavía hablaré) entre «inevitable» y «necesario» y, sobre todo en este punto preciso, entre «causa» y «condición de posibilidad» puede llevar a confusión. Sucedió ya respecto del mal físico, donde llegó a acusarse de «maniquea» mi postura⁶⁰. Sucede con especial fuerza con el mal moral. En una larga crítica se citan palabras mías que, por un lado, intentan expresar con precisión mi pensamiento: «La finitud no es el mal. Es tan solo su condición de posibilidad: *condición* que hace *inevitable* su aparición *en algún punto o momento*; pero que no equivale sin más a su *realización* concreta»⁶¹. Pero, por otro, acaba

60. El primero que, en mi conocimiento, me ha acusado de esto es N. Martínez, *El retorno del maniqueísmo en la teología de Andrés Torres Queiruga: Fe y Razón* (puede verse en www.feyrazon.org/NesQueiruga.htm); un trabajo serio, pero fuertemente esquemático, que toma solo en consideración el resumen que ofrezco en *Creo en Dios Padre*, Santander, 1986. El último, que yo sepa, ha sido J. A. Galindo, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnosticista y el optimismo racionalista*, Bilbao, 2001, 98, aunque de manera menos directa: «como en su día enseñó el maniqueísmo». Lo hace con una interpretación enormemente reductiva de mi postura que —según él y como indica el subtítulo del libro—, constituye un «optimismo racionalista», «cuyo núcleo es enteramente filosófico» (95 y *passim*). La cualificación de «optimismo racionalista» de una postura que, como la mía, habla de la «inevitabilidad» del mal, repetida por otros, siempre me ha extrañado bastante. Aparte de lo dicho a propósito del «optimismo» de Leibniz (cap. II 3.4), a este tipo de etiquetas les recordaría la observación irónica de H. Putnam que le escuché a D. Philips, en 2002, en uno de los Coloqui Castelli, en Roma: dice el optimista: «Este es el mejor de los mundos posibles». Responde el pesimista: «Tienes razón».

61. J. A. Galindo, *El mal*, cit., 102, donde cita mi obra *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, 2000, 195 (original en gallego, Vigo, 1999).

atribuyéndome la opinión de que con estas reflexiones convierto la finitud de la libertad en la *causa* in-mediata del mal moral: «Hay que reconocer que el mal se debe a *dos* factores: la finitud y el mal uso de la libertad. Torres no tiene en cuenta esto último»⁶².

Los subrayados de la primera cita estaban ya en mi texto. Lo cual indica que no es verdad que no tenga en cuenta los «dos factores» a que alude la segunda cita. Lo que sucede es que mi consideración se mueve en el terreno radical, que no se refiere de manera inmediata al *hecho* del mal uso, sino solo a la condición que lo hace *posible*. Trata justamente de explicar por qué la libertad finita *puede* ser causa del mal: no haciéndola mala, sino haciendo inevitable que *también* pueda ser causa de la aparición del mal *cuando* adopta decisiones incorrectas. Algo que se comprende bien a *contrario*: una libertad infinita (si existe: recuérdese que estamos en la «ponerología») no estaría expuesta al mal: no sería «frágil» ni «falible»⁶³.

Pero los subrayados indican también que soy consciente de la dificultad. Con todo, conviene notar que esa dificultad no es introducida por mi visión ni privativa de ella, sino que es común a *toda* afirmación de la libertad, puesto que pertenece a la misma estructura de su reali-

62. *Ibid.*

63. Lo fácil que resulta aquí hacer que lo nuevo que se intenta exponer quede prisionero de los presupuestos antiguos, aparece también en la crítica, más matizada y respetuosa de Manuel Cabada. Vale la pena citarla con cierta amplitud, porque a esta altura del discurso resulta más factible afinar los conceptos: «Con todo, la propugnada ‘necesidad’ (aun entendida como ‘estructural’) del mal ‘moral’ no deja de plantear determinados problemas en relación con la libertad humana y su responsabilidad moral (admitidas naturalmente también por Torres Queiruga), dado que estas no parecen fácilmente compaginables con aquella. El hombre parecería así estar imposibilitado, de una forma o de otra, para superar en definitiva su propia maldad moral. Se ha de admitir naturalmente que sin ‘limitación’ propia no sería posible la maldad ‘moral’ (como tampoco la ‘física’); pero ¿se sigue de ello que la ‘limitación’ convierte dicha maldad en ‘necesaria’? Si, además, las cosas fueran así, ¿se podría sostener al mismo tiempo que ‘el mal es un problema del ente y no del Ser, de la creatura y no del Creador’? ¿No afectaría, más bien, de hecho tal maldad ‘moral’ —si es que puede ser denominada así una maldad en último término ‘necesaria’— al Creador de una ‘finitud’ imposibilitada para imponerse totalmente a dicho mal? ¿O es que es el Creador impotente para crear una finitud, que sin dejar de ser finitud, fuera capaz de liberarse de cualquier modo de maldad moral?» (*El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, 539-554).

Aparece clara la importancia de distinguir con claridad: 1) entre «inevitable» y «necesario»; 2) entre lo abstracto y lo concreto (no es lo mismo hablar de «maldad moral» del hombre y de la inevitabilidad de «actos malos»); 3) entre hablar de «Creador impotente» e imposibilidad constitutiva de la creatura (¿será tan ilógico afirmar que el mal es un problema de la creatura y no del Creador?). Sobre la objeción estrictamente *teológica* y literalmente *misteriosa* de la «bienaventuranza ultraterrena», a que alude en nota, me ocuparé en su *debido* lugar, que no es precisamente el de la «ponerología» (cf. cap. IV, 5).

zación: al oscurísimo *paso de la posibilidad al hecho*. Tan oscuro, que en realidad no puede ser aclarado conceptualmente. Desde Schelling se ha hecho especialmente viva una discusión que, presente ya en los mitos primitivos de la «caída», pasando por las sutiles especulaciones gnósticas y neoplatónicas, llega a nuestro tiempo, con especial agudeza en un autor como Paul Tillich centralmente preocupado por este problema, insistiendo en su impenetrabilidad intelectual, que deriva de su principio radical: «A pesar de su universalidad trágica, la existencia no puede derivarse de la esencia»⁶⁴.

De ahí que ante el hecho del mal nos encontremos, en realidad, sin palabras. Incluso un pensador de expresión siempre tan clara y medida, como es Bernard Welte, nos deja en la misma suspensión. La culpa es «en principio evitable»; si no, no sería mía; pero de hecho aparece en todos, y aparece siempre⁶⁵. Sin embargo, toda la explicación que ofrece es la siguiente:

La culpa no *tiene* que existir ciertamente en el sentido de que fuese una necesidad exterior para nosotros. Pero *está* siempre ahí, y sabemos muy bien que esta continua presencia está en nuestra vida de modo completamente distinto a como lo estaría si fuese un accidente meramente casual, cuya posibilidad pudiese ser completamente eliminada⁶⁶.

En definitiva, se trata de la remisión a un hecho tan innegable como impenetrable, que Reinhold Niebuhr supo expresar sobria y enérgicamente: «en donde quiera que hay historia, hay libertad; y en donde hay libertad, hay pecado»⁶⁷.

64. *Teología sistemática* II, Salamanca, 1972, 67; cf. los amplios desarrollos de la Tercera Parte, Sección I. A-D, 35-109. Cf. la excelente exposición que hace P. F. Castelao, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Madrid, 2011.

65. *Heilsverständnis*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1966, 159.

66. *Ibid.*, 166. Un autor que se enfrenta con detalle y profundidad a este problema es W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, 104-116: trata de salir de la aporía distinguiendo entre responsabilidad y causalidad respecto del acto moral (cf. 108-109, 120, 133).

67. Cit. por L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History*, New York, 1981, 237. A pesar de esta afirmación, R. Niebuhr polemizó con Tillich, por parecerle que este hacía excesivamente «necesario» el pecado; cf. las referencias de Tillich a la polémica en *Teología sistemática* II, Barcelona, 1972, 59, 66-67, 88, e Íd., «Reinhold Niebuhrs Erkenntnis-Theorie. Eine Auseinandersetzung», en *Ges. Werke*, 12, Stuttgart, 1971, 337-345. Tillich sintetiza así su postura: «Todo lo que el hombre, como 'ser centrado', hace tiene el doble carácter de la responsabilidad y de la necesidad. Hay desti-

La razón es que ese paso constituye una dialéctica originaria y específica, y por tanto no «deducible» *a priori*: «querer comprender un acto de la libertad es absolutamente contradictorio», decía Fichte⁶⁸. Por eso no resulta nunca completamente racionalizable: solo es accesible *en* su misma experiencia y debe ser juzgada *desde* ella, sin reducirla a categorías inferiores del orden natural, que la anularían, negándola en su especificidad⁶⁹.

De entrada, esto se presenta difícil y extraño. Pero, bien mirado, es lo natural y esperable en todo fenómeno primario, en toda intuición fenomenológicamente originaria. Sucede ya en la simple percepción de un color: afirmamos el «verde», porque lo percibimos y *solo* porque lo percibimos; si pudiésemos explicarlo, ya no sería originario, sino reducible a otros elementos que lo explicarían. Pero entonces ya no sería el «verde», sino alguna aproximación externa como la que a partir de las explicaciones científicas de su originación o de ciertas analogías con otros sentidos puede alcanzar una persona invidente.

De ahí esa doble y desconcertante experiencia con la culpa efectiva. Clara, como percepción del *hecho* acontecido desde nuestra libertad: por eso nos sentimos responsables y es universal la que llamamos la «voz de la conciencia». Oscura, como *tránsito* desde la posibilidad hasta la efectuación: hasta tal punto que puede aparecer como contradicción incomprensible: «veo lo mejor, y lo apruebo; pero sigo lo peor»⁷⁰, dijo el pagano Ovidio Nasón; «no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero», gritó angustiado el cristiano Pablo de Tarso⁷¹. Se *vive* en la claridad innegable del hecho y se *tematiza* en la oscuridad de la comprensión cognoscitiva, mirando «hacia atrás», desde el hecho acontecido. Max Scheler, con su habitual sensibilidad para estas conexiones, expresó bien este asombro de la libertad ante la aparición de la culpa:

no en todo lo que decidimos en libertad. Y vive libertad en todo lo que experimentamos como destino» (343).

68. IV, 182; cit. en Billicsich II, 264.

69. Cf. la excelente síntesis de J. Macquarrie, *In Search of Humanity. A Theological and Philosophical Approach*, New York, 1985, 10-24: «Freedom»; también las advertencias contra el reduccionismo y naturalización de la libertad, que hace R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, 2000, *passim*.

70. «Video meliora proboque, deteriora sequor» (*Metam.*, 7, 19-20).

71. Rm 7,19. Sobre este tema me alargo algo más en *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, 32001, 201-246. Stevenson comenta a propósito de su personaje Markheim —que dice odiar el mal y haber vivido atormentado por la conciencia— que eso es «algo tan común como la humanidad: un pecador que no quiere serlo» (cit. por E. Lynch, «El problema del obrar: A propósito de Robert Louis Stevenson», en F. Duque [ed.], *El mal*, cit., 135-153, 145).

«pero ¿qué clase de hombre soy?» o, mejor aun: «pero ¿qué clase de hombre *debo* de ser yo para *poder* haber hecho tal cosa?»⁷².

Kant subrayó la dificultad, incluso acentuando en exceso la dicotomía entre la naturaleza y la libertad, al tratar de la causalidad en la tercera de las antinomias cosmológicas de la razón pura⁷³. Después, hablando de teodicea —y acaso por eso, por contaminación argumental—, niega que el carácter inevitable del mal moral pueda fundarse «en los límites de la naturaleza del hombre, como ser finito», puesto que «con ello quedaría justificado aquel mal; y, dado que no podría imputarse como culpa del hombre, debería dejarse de llamarle mal moral»⁷⁴. A pesar de eso, él mismo —aunque, en mi parecer, sin lograr plena coherencia— *trata de* reintroducir ese carácter, cuando, sin preocupaciones de este tipo, habla del «mal radical» como a un tiempo libre *e* inevitable, que se nos impone como experiencia primaria, aunque no pueda resultarnos transparente teóricamente, pues su origen racional «permanece insondable para nosotros»⁷⁵.

Vladimir Jankélévitch insiste en esto. Son especialmente enérgicas y lúcidas sus reflexiones acerca de este paso entre la posibilidad del mal y su realización, entre la fragilidad constitutiva y la culpa efectiva.

72. «Reue und Wiedergeburt», en *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München, 1968, 40.

73. KrV A 444-451 = B 472-479; A 532-558 = B 560-586.

74. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 202, ed. Weischedel, Frankfurt a. M., ²1978, 109. Obsérvese que eso sería verdad si se tratase de límites *naturales*; pero es obvio que aquí se trata de límites de la *libertad como tal*; sus límites la hacen ser *libre*, pero serlo de manera *fallible*.

75. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 47, ed. cit. VIII, 693 (trad. castellana de F. Martínez Marzoa, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1969, 53). Digo que sin lograr plena coherencia, porque, aunque no cabe entrar ahora en la discusión, creo que Kant, al insistir en la necesidad de una *decisión previa* (aunque sea trascendental) en una «máxima» de la libertad, sitúa el problema fuera del ejercicio mismo de la libertad, en el *tránsito* que constituye su decisión actual. La raíz, «insondable», está en la *limitación* de la libertad: en su inercia, su dificultad, su «incapacidad»... para realizarse *totalmente* a sí misma (cf. la *Schuld* o «deuda» heideggeriana con el propio ser). J. Gómez Caffarena, excelente conocedor, hace importantes precisiones acerca de la importancia y la ambigüedad del tratamiento kantiano del mal radical (*El enigma y el misterio*, cit., 624-630): a pesar de su amplio espíritu de comprensión, no deja de señalar «incoherencias insuperables» (625) y reconoce como «muy impugnabile y frágil toda la reflexión sobre el *mal radical*» (627). R. J. Bernstein, «Radical Evil. Kant at War with Himself», en M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkely/Los Angeles/London, 2001, 55-85, habla de un «extremely perplexing and obscure passage» (66) y de que «Kant here comes close to being incoherent» (67; cf. 69, 73, 75-76); de Bernstein, cf. más ampliamente *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, 2005.

Lo considera uno de los pasos más difíciles de comprender y nunca del todo transparente a la razón:

[...] a causa de la culpa humana la insuficiencia óptica, en lugar de ser quiescente, tendrá un gráfico de altos y bajos, como la marcha de la bolsa [...] Es un dato de hecho: el hombre es víctima del absurdo, pero autor del escándalo... Y es libre de provocar el escándalo, justo porque el absurdo es un dato de hecho, convirtiéndose así en víctima cómplice del propio destino⁷⁶.

Paul Ricoeur que ha sido, sin duda, uno de los autores que prestó a este problema una atención más intensa y sostenida, aunque no llegó a culminar siquiera su primer proyecto⁷⁷, subrayó también la dificultad. Esta reside en pasar de la «eidética» —es decir, de la «descripción esencial» (hecha en *Le volontaire et l'involontaire*)— a la «empírica de la voluntad», que tiene que afrontar «el carácter opaco y absurdo de la falta»⁷⁸. Por eso tiene que prolongar su tratamiento en una «hermenéutica» que intenta lograr una cierta comprensión filosófica, apoyándose en el *hecho* de la falta, unido al análisis de su expresión en las palabras primordiales de la confesión (*aveu*) transmitidas en los símbolos y mitos de la humanidad.

Jean Greisch, en la amplia y aguda monografía que consagra a la obra de Ricoeur, sintetiza bien la cuestión titulado un epígrafe: «Una dificultad residual: el pasaje *enigmático* de la falibilidad a la falta»⁷⁹. No es este lugar para entrar en un juicio detallado de la propuesta ricoeuriana⁸⁰; interesa este resultado fundamental: sin negar la oscuridad del tránsito, confirma de manera elocuente el lazo entre la finitud y la inevitabilidad del mal moral.

76. *Le mal*, Paris, ²1998; uso la traducción italiana: *Il male*, Milano, 2003, 29. «Ilusionismo socrático, ilusionismo espinoziano, ilusionismo biológico se ponen de acuerdo para apagar toda culpabilidad. En todos los casos se rehúsa la ambigüedad creatural; se desconoce el hecho de que el hombre es a la vez dueño y esclavo del propio destino» (*ibid.*, 65).

77. Cf. *Finitud y culpabilidad I. El hombre falible*, cit., 9-17.

78. *Ibid.*, 9-10; vale la pena repasar el Prólogo, 9-17.

79. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, 2001, 86-87; subrayado mío. Véase el amplio tratamiento, al que dedica toda la primera parte (29-141). En castellano puede verse J. E. Albertos, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Pamplona, 2008, con especial atención a su contextualización filosófica y abundante bibliografía.

80. J. Greisch alude a una cierta deficiencia ontológica: «Como siempre en él, la ontología aparece como una tierra prometida más que como una tierra conquistada» (*Paul Ricoeur*, cit., 390; cf. 400). Creo que, en concreto para nuestro problema, se da un estrechamiento ético, por la insistencia casi exclusiva en la finitud antropológica y no en la finitud sin más.

Mirando hacia atrás en la historia, vale la pena recordar cómo santo Tomás lo había expresado en una afirmación que, sin detenerse en el análisis de las dificultades teóricas, sentencia con su sano y sólido realismo: «pues esto tiene la naturaleza de las cosas: que las que pueden fallar, fallen alguna vez»⁸¹. Y A. G. Sertillanges, que lo comenta, aclara: «Estando todos los fenómenos sometidos al tiempo y a su pasar irreversible, existe siempre un lazo que une un poder real a su realización»⁸². De manera más abstracta, Leibniz había expresado el mismo resultado con una concisión admirable: «Así el fundamento del mal es necesario, pero su producción es contingente; es decir, es necesario que los males sean posibles, pero es contingente que sean actuales»⁸³.

4.3. *La imposibilidad de una libertad finita indefectible*

Si la primera objeción acusaba de exceso el apoyo en la finitud porque llevaría a la eliminación del mal moral, la segunda lo acusa por defecto, achacándole que afirmaría como no posible algo que sí lo es: una libertad finita indefectible, que obraría siempre el bien.

Un somero repaso a las discusiones muestra lo compleja que se ha hecho esta cuestión. Pero, una vez más, una atención alertada por la distinción metodológica de niveles en el discurso muestra también lo enormemente confusa que resulta. En esta objeción se mezclan, en efecto, dos transgresiones lógicas, en una auténtica combinación explosiva que hace saltar por los aires la posibilidad de un control verdaderamente crítico: 1) una consideración en exceso abstracta y logicista de la compatibilidad o incompatibilidad de conceptos o caracteres tomados aisladamente; consideración que constituye el peligro de la discusión anglosajona, muy dominada por la filosofía analítica, muchas veces tan admirable en su agudeza como incontrolable en sus conclusiones; y 2) la introducción prematura y masiva de argumentos teológicos, que —para defender o atacar— arguyen dando por supuesto que ya saben lo que Dios «podría» o «debería» hacer.

81. «... ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant» (*STh* I, q. 28, a. 2, ad 3).

82. *Le problème du mal 2. La solution*, Paris, 1951, 38; cf. 35-39. Alude también a este pasaje tomista, J. Hick, *Evil and the God of Love*, cit., 96-97, 190-191 y 194; remite a J. Maritain, *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, 1942.

83. «Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, id est, necessarium est ut mala sint possibilis, sed contingens est ut mala sint actualia» (*Causa Dei*, n. 69).

El respeto a los límites del nivel ponerológico en que todavía se mueve esta cuestión, descubre un dato significativo. Me refiero al hecho de que la interferencia del plano religioso lleva a ver como posible en la discusión teodiceica —y solo en ella— lo que prácticamente nadie admite en el discurso normal. En realidad, el resultado de los apartados anteriores debería ser suficiente para ver que en esta precisa altura del discurso el problema tal vez ni siquiera debería plantearse: la voluntad *finita*, por serlo, implica falibilidad.

Y resulta curioso observar cómo, antes de que se produjese la presión polémica de la discusión moderna, esto se aceptaba incluso en el ámbito del pensamiento religioso. Expresado con palabras de un gran conocedor, Henri de Lubac, nada menos que «la gran tradición, desde el comienzo de la patrística hasta Tomás y mucho más acá de él», negó la posibilidad de que Dios pueda crear una libertad finita y ya perfecta⁸⁴. Hasta el punto de que Hans Urs von Balthasar indica que Orígenes, «llega a un extremo que formalmente lo acerca a puntos modernos de vista como los de Secrétan o de Sartre: la criatura es idéntica con libertad (finita, por tanto [libertad] de elección)»⁸⁵.

En esa misma línea de tradición, recogiendo su maduración en el tomismo, Charles Journet insiste desde la primera página de su amplio tratado sobre el mal en que «toda criatura libre es pecable por naturaleza»⁸⁶, y dedica a la cuestión todo el capítulo sexto. Allí afirma que: «Dios puede no crear seres libres, pero si los crea, serán defectibles»⁸⁷. Y lo aclara: «Por tanto, si se considera el orden de la naturaleza [...], se dirá que tan imposible es a Dios el hacer una criatura impecable como el hacer un círculo cuadrado»⁸⁸.

He omitido unas palabras que iban dentro del paréntesis cuadrado: «abstracción hecha de las intervenciones gratuitas de Dios». Las he omitido para llamar la atención de lo espontánea y fácilmente que se mezclan motivos teológicos en la reflexión de principio. Pero constituye todo un indicio de dos cosas importantes. La primera, que cuando se razona en principio, como aquí estamos haciendo, la imposibilidad de una

84. Cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, 189; cf. 187-321. H. U. von Balthasar dice que la afirmación de que «la libertad creada incluye necesariamente una decisión ante Dios y ante sí misma» constituye la «tesis fundamental» (*Grundthese*) del *Surnaturel* (1946) de H. de Lubac (*Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 186).

85. *Theodramatik II/1. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 197; cf. su amplio tratamiento, 186-219: «Endliche Freiheit».

86. *El mal. Estudio teológico*, Madrid, 1965, 1-2.

87. *Ibid.*, 138.

88. *Ibid.*, 139.

libertad-finita-no-falible es reconocida como lo más lógico y coherente. La segunda, que, a pesar de eso, la falta de una precisa y rigurosa estratificación metodológica, hace que las preocupaciones teológicas tienden a interferir oscureciendo y complicando el discurso.

En la tradición escolástica puede comprenderse que aparezcan tales preocupaciones teológicas, aunque incluso en ella —a pesar de estar tan entrenada en las sutiles distinciones de su especulación— se acabe pagando el precio de no poder anular la fuerza del presupuesto imaginativo en contra de lo aceptado en principio⁸⁹. Pero ya no se comprende tanto en la mayoría de las discusiones actuales, que, sin pretenderse teológicas e incluso en aquellas que se declaran expresamente ateas, introducen constantemente el factor «dios» en los razonamientos, no solo con un flagrante olvido metodológico del *etsi deus non daretur*, sino con una «prodigalidad desazonante» y una clara «precipitación en las conjeturas», al «dictaminar como obvio lo que ‘Dios *pudo* hacer’»⁹⁰. Y lo cierto es que, una vez alertada sobre esto, la lectura de las discusiones resulta muy aleccionadora... y a veces incluso bastante fatigosa⁹¹.

Como muestra de esa masiva interferencia, vale la pena fijarse simplemente en los títulos con que se inició la discusión más viva⁹². La objeción con que, desde la argumentación expresamente antiteísta, se impugnaba el carácter inevitable del abuso de la libertad finita, se inicia en 1955 con un artículo de John L. Mackie, titulado «Dios y Omnipotencia»⁹³; el mismo año lo hace también, de manera independiente, Anthony Flew, con «Omnipotencia divina y libertad humana»⁹⁴; y poco después, H. J. McCloskey, con «Dios y el mal»⁹⁵. Y el quicio de la argumentación es casi indefectiblemente que Dios «podría haber creado

89. *Ibid.*, 93.

90. J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, cit., 582, 583, 584; cito sus palabras por tratarse de un autor siempre muy comedido en las apreciaciones, que dedica al tema páginas hondas y de gran realismo: cf. 581-584. Son también interesantes, por su sereno realismo, las observaciones de F. Pérez Ruiz, *Metafísica del mal*, Madrid, 1982, 43-46.

91. Ofrece una buena panorámica E. Romerales, *El problema del mal*, Madrid, 1995; cf. también F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona, 1996.

92. Sigo la precisa exposición de A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona, 2007, 314-318. Aquí tiene, en mi parecer, su principal fallo esta obra excelente, con cuyo tratamiento siento afinidad.

93. «Evil and Omnipotence»: *Mind* 64 (1955) 206-210; retoma las ideas en *El milagro del teísmo*, cit., 196-198.

94. «Divine Omnipotence and Human Freedom», en A. Flew y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955, 149-160.

95. «God and Evil»: *The Philosophical Quarterly* 10 (1960) 97-114.

a los hombres de tal forma que se decidiesen siempre libremente por el bien»⁹⁶.

Lo grave es que esta interferencia (cuando menos) no suficientemente mediada confluye, agudizándolas, con las inacabables discusiones acerca de lo «lógicamente» posible o imposible. Porque no solo lleva a descuidar el análisis concreto de lo que es o no *realmente* posible, sino que lo complica con el dato todavía más incontrolable de una idea abstracta de Dios, en su «bondad» y «omnipotencia». (Nótese, además, que se produce una doble confusión: para el no-creyente este recurso solo tiene sentido como argumento *ad hominem* frente al creyente; por cierto, atribuyéndole por lo general ideas simplistas acerca de Dios. Para el creyente significa la introducción en una lógica que *todavía* no puede ser la de la fe, pero que lo obliga a optar —sin los recursos de su lógica específica— en cuestiones que la implican. En ambos casos se mezclan y confunden razones de ponerología, de piteodicea y de teodicea cristiana).

Concretemos con un ejemplo para no alargarnos demasiado. El juego de lo *lógicamente posible*, al tener que apoyarse en conceptos, depende necesariamente de la concreción con que se tomen. Volvamos al triángulo ya aludido (*supra* 3.2): examinando los conceptos de «equilátero», «rectángulo» y «triángulo», no puede decidirse si es o no lógicamente imposible. A nivel espontáneo, muchos no lo ven. Con mayor conocimiento matemático, es decir, argumentando ya con *conceptos más determinados*, puede verse la contradicción y hasta habrá quien la llame «lógica». Pero un conocimiento todavía más afinado, que conozca algo de la geometría no-euclídea de Riemann, es decir con *conceptos todavía más determinados*, dirá que no existe tal contradicción... y dará la prueba: los triángulos trazados en una superficie semiesférica de forma que yendo del polo al ecuador la dividan en cuatro partes iguales, no solo son rectángulos y equiláteros, sino incluso equiángulos (pues sus tres ángulos son de 90 grados).

Aparece claro que el control de si existe o no contradicción no puede venir únicamente del análisis de los conceptos sin determinar su grado de abstracción; es preciso tener en cuenta sus concreciones reales. Y ahí es donde la introducción no (suficientemente) crítica de lo que «dios» podría o querría hacer, puede introducir, e introduce demasiadas veces, un factor *incontrolable*, que hace inseguros todos los resultados. Eso ex-

96. S. P. Schilling, *God and Human Anguish*, Abingdon/Nashville, 1977, 206-206, analiza con sensato equilibrio las sutilezas a que se puede llegar (el mismo Hick responde a un argumento de Mackie diciéndole que así convertiría a Dios en el «Gran hipnotizador», 208). Su conclusión es: «la noción de seres humanos creados de modo que siempre escogerían el bien es autocontradictoria» (209).

plica que durante siglos, *porque* se introducía acriticamente el concepto «omnipotencia divina», sin contrastarlo con las posibilidades reales, se admitió como posible que con su ayuda Josué pudiese detener el sol, sin que eso provocase una catástrofe cósmica. Y es cierto que tomados con suficiente abstracción no se ve *contradicción lógica* entre los conceptos «sol» y «detenerse» en su trayectoria visible. Solo el contraste con los resultados del análisis de la realidad muestra que eso era *realmente imposible* y, en definitiva, *contradictorio*⁹⁷.

Y ese procedimiento sigue funcionando hoy, a veces con fuertes pretensiones de rigor. Norwood Russell Hanson, por ejemplo, afirmó que para que la admisión de la existencia de Dios pudiese fundarse racionalmente, sería necesario que se apareciese como una gran figura —una especie de «Júpiter tonante»— y que su aspecto y sus palabras pudiesen ser registradas por medios electrónicos y controladas por testigos⁹⁸. En cambio, Lezlek Kolakowski, sin referirse a él, pero partiendo de un contraste más concreto con la realidad, afirma con decisión que «Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible, en términos científicos; afirmar esto no equivale en absoluto a limitar su omnipotencia, porque para superar la dificultad tendría que hacer un milagro lógico [es decir, una contradicción:] en lugar de físico»⁹⁹. (Nótese, con todo, que mejor que

97. Dada la importancia del tema, vale la pena traer una cita algo larga de J. Gómez Caffarena. Después de preguntarse: «¿cómo articular con seriedad filosófica una *conjetura* sobre el 'Dios puede', sobre el alcance de su 'omnipotencia', invita a «extremar la cautela y ser minimalistas». Se viola eso tanto cuando 1) se mantiene «que no hay más posibilidad que la física», como cuando 2) se da por supuesto «que para Dios no hay más límite de la posibilidad real que la imposibilidad lógica». Y respecto de esto segundo, prosigue: «Lo cual se hace ya cuando *se asume*: 'Dios pudo X', *en cuanto no nos consta*: 'X es imposible'. Mi consejo minimalista no viene de pereza intelectual. Quiere decir que, donde no disponemos del apoyo sea de la lógica sea de las ciencias naturales, no es correcta una precipitación en las conjeturas que veo usual; y que me parece revelar actitudes complejas, incluida la no confesada afectividad, favorable o adversa, hacia la fe monoteísta» (*El enigma y el misterio*, cit., 583).

98. «Lo que yo no creo», en *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca, 1976, 32; repite el ejemplo en «El dilema del agnóstico» (*ibid.*, 22). Por la importancia de este tema, que tampoco los teólogos tienen siempre en cuenta, me he ocupado de él en diversas ocasiones: *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella, 1998, 241-248; *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2.^a ed., revisada y ampliada, Madrid, 2008 (1.^a ed. en gallego, 1985), 253-255; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid, ³2005, 96-103 (original gallego, 2002).

99. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión*, Madrid, 1985, 77-78. Resulta significativo que, aunque por otros caminos, a esta misma conclusión había llegado ya D. Hume: cf. la aguda ex-

«Dios está incapacitado», debería decirse «es imposible» o, mejor todavía, «no tiene sentido» afirmar que Dios pueda o no pueda crear una...).

De hecho, leyendo las discusiones, cuya acribia lógica no puede negarse, se tiene muchas veces la impresión de que el mayor o menor éxito del argumento depende de la habilidad con que se busquen «posibilidades» abstractas a favor del propio argumento, que siempre podrán ser contestadas con otras, si el oponente muestra igual habilidad¹⁰⁰. Por fortuna, aun dentro de esta discusión y sin limpiar todos los equívocos, la remisión a la realidad permite superar la objeción. Armin Kreiner, resumiendo las respuestas de otros filósofos analíticos como Richard Swinburne, Alvin Plantinga y Stephen T. Davis, arguye que, si Dios crease seres libres que de hecho, aun teniendo ocasión, no pudiesen nunca elegir el mal, la conclusión sería la negación de la libertad: «Quien en una situación semejante no tuvo la posibilidad de decidirse de otra forma, no fue libre en esa situación. Dicho de otro modo: el libre albedrío presupone necesariamente la posibilidad del mal moral»¹⁰¹.

4.4. *Síntesis: la finitud como condición última*

Es tan crucial el carácter decisivo de la finitud para la cuestión del mal, que vale la pena volver sobre ella al final, cargados ya con el detalle y

posición de G. López Sastre, «David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, Madrid, 1992, 59-72. Concluye así su análisis: «aunque hubiese un Dios que realizase milagros, la realidad de los mismos se nos escaparía siempre. Dicho de otra forma, Dios no puede utilizar los milagros como pruebas empíricas convincentes de aquello que quiere revelar a la humanidad» (72).

Sería interesante, de todos modos, mostrar cómo el razonamiento podría ser todavía más profundo, apoyándose en la diferencia divina misma: una manifestación empírica no puede *por definición* ser manifestación directa y unívoca de Dios: cf. al respecto E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, 477-483, y A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987, 217-221.

100. En este sentido resulta especialmente aleccionador el razonamiento de Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974, y *God, Freedom and Evil*, London, 1975, acudiendo a la semántica de los mundos posibles: la lección no es tanto lo que demuestra o no demuestra, sino la enorme flexibilidad —muy difícilmente controlable— de las variaciones lógicas posibles. Cf. un buen resumen en E. Romerales, *El problema del mal*, cit., 18-26, y más ampliamente, F. Conesa, *Dios y el mal*, cit. Ese es un buen motivo para la justeza de su distinción entre *Defense* (que se reduce a mostrar que los argumentos en contra no son convincentes) y *Theodicy* (que demuestra positivamente la verdad de la fe en Dios ante la objeción del mal): cf. una buena síntesis de su postura en A. Plantinga, «Epistemic Probability and Evil», en *Teodicea oggi?*, cit., 557-584.

101. A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 316.

la riqueza de la discusión. Tal vez ahora sea más fácil percibir que, en última instancia, son preocupaciones externas al concepto mismo las que hacen surgir las mayores resistencias y las más tenaces dificultades. Porque, de suyo, la finitud como cualificación última, como determinación radical del modo de ser y actuar de las realidades a que se refiere, tiene un carácter envolvente, que trasciende todas la cualidades y que por eso se reafirma en la misma negación que intenta rechazarla como condición *última* de posibilidad en la aparición del mal. La razón está en que cuando se quiere «añadir» una determinación que de algún modo la complete, esta nace a su vez de la misma finitud y está ya envuelta por ella.

Intento aclararlo con un pasaje de Wolfhart Pannenberg, bien conocido por la amplitud de su información y alto rigor especulativo. Con la ventaja añadida de que en este problema sus razonamientos son muy afines a los aquí desarrollados, mostrando incluso respecto de Leibniz una comprensión que trata de hacerle justicia sin ceder a los tópicos más comunes y repetidos.

En el breve pero intenso tratamiento de la teodicea en el tomo II de su *Teología sistemática*¹⁰² insiste en la importancia decisiva de la finitud. Pero cuando centra la reflexión en el mal moral (*Böse*), piensa que no es suficiente acudir a la limitación de la criatura como fundamento de su posibilidad. Argumenta que eso reduciría el mal a «error» (*Irrtum*) o «defecto» (*Mangel*) en lugar de «caída» (*Abfall*). Véanse sus palabras:

Remitir la posibilidad del mal, incluido el mal moral del pecado, a los condicionamientos del ser ligados a su carácter de criatura, no deja de contener su parte de verdad. Sin embargo, no basta con resaltar la limitación de la criatura para fundamentar la posibilidad del mal. La limitación de la finitud, como muy bien sabía el mismo Leibniz, no constituye todavía el mal, y si fuera este el origen del mal, habría que considerar su esencia como error y no como apartamiento de Dios. En este aspecto, también Leibniz seguía prisionero de la concepción neoplatónica del mal como carencia. La raíz del mal hay que buscarla más bien *en el rechazo de la propia finitud*, en la negación a aceptar la propia finitud y en la consiguiente ilusión de ser iguales a Dios (cf. Gen 3,5). De ahí se deriva la necesidad de abandonar la idea que pone la posibilidad de la maldad y del mal en la misma esencia del ser creado: no es la limitación, sino la autonomía para la que ha sido hecha la criatura, lo que constituye el fundamento de la posibilidad del mal. De ese modo, la conexión entre creaturalidad y mal resalta aún más vivamente de cuanto lo hiciera en el pensamiento de Leibniz. La autonomía de la criatura es, por una parte, expresión de su perfección como criatura, defi-

102. *Systematische Theologie* 2, Göttingen, 1991, 188-201: «Schöpfungsglaube und Theodizee».

nida fundamentalmente por la posesión de la propia existencia. Pero *incluye también en sí misma el riesgo* de apartarse del Creador. La autonomía de la criatura *conlleva la tentación de tenerse por absoluta*, en la autoafirmación de la propia existencia¹⁰³.

Los tres subrayados son míos, porque ellos solos bastan para mostrar que, en realidad, no se está escapando a la finitud, sino simplemente aplazando la discusión. No es difícil ver que, en definitiva, la dificultad —a la que recurren tantos autores, que la toman como clausura casi «evidente» de la discusión— se vuelve sobre sí misma, reafirmando la finitud. Porque surge inmediatamente la pregunta: ¿dónde está la *condición de posibilidad* de esa rebelión contra la barrera de la finitud, sino en la finitud misma? Es decir, que eso se realiza en realidades que, *por ser finitas*, no se poseen totalmente a sí mismas, tienen deficiencias, no son capaces de una realización perfecta y, en el caso de los seres libres, no logran adecuarse plenamente a las leyes de su verdadero ser. Por eso tal rebelión carecería de sentido en una libertad infinita o absoluta (hablando teológicamente: el mal moral no tiene cabida en Dios, pues la *infinita* perfección divina elimina su misma condición de posibilidad, por ser autoposesión y autorrealización plena, sin límite ni medida).

Lo significativo es que, cuando en inmediata continuación el razonamiento de Pannenberg abandona esta zona de «interferencia» por preocupaciones externas, reaparece sin restricciones el motivo de la finitud:

Como el sufrimiento y el dolor, también la posibilidad del mal pertenece a la finitud del existir creado, especialmente a la finitud de las formas de vida que tratan de afirmarse en su autonomía tendiendo así a una radical independización. Aquí se encuentra el origen del sufrimiento [*des Leidens*: por tanto, del mal físico] y también del mal moral (*des Bösen*)¹⁰⁴.

De todos modos, estas observaciones llaman la atención sobre un aspecto que la exposición, volcada en poner al descubierto la condición última de posibilidad, puede dejar en excesiva penumbra. Por ser *última*, su grado de abstracción es necesariamente máximo, y pudiera dar la impresión de nivelar todos los males, sin atender a las enormes diferencias que existen entre ellos: la que puede haber, por ejemplo, entre un ligero dolor de cabeza y los «males horribles»¹⁰⁵ que atormentan a la humanidad.

103. Uso la traducción castellana, Madrid, 1996, 185 (199 de la ed. alemana).

104. *Ibid.*, 184 (200 de la ed. alemana).

105. Como todavía veremos, existe toda una discusión teodiceica que gira alrededor de ellos; cf. una obra significativa al respecto: M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca/London, 1999. Resulta significativo comprobar cómo también

Pero ya se comprende que ese no es ni debe ser el resultado. Más bien la captación de la raíz común permite ajustar las proporciones y jerarquizar los significados. Justo porque trasciende todas las determinaciones, la finitud convoca a estudiarlas sobre la realidad concreta para aprender el modo en que se realizan en cada caso. Lo cual a su vez abre la consideración sobre el análisis de las diferencias, en extensión e intensidad, con que los males hacen su aparición en los distintos círculos de lo real. Más tarde veremos como desde aquí se pueden aclarar mejor las discusiones acerca de temas tan visitados como el de si hay «demasiado mal» en el mundo o acerca de los males justificables o injustificables.

5. ¿QUÉ ES EL MAL?

Desde el comienzo he insistido en que la experiencia del mal es originaria: todos sabemos a qué nos referimos cuando decimos «mal» o «males», aunque no sea posible una definición acabada. Por eso el discurso ha funcionado de modo inteligible —suele suceder así en la mayoría de los tratados acerca de él— sin entrar en mayores precisiones. Y pienso que esa apreciación debe permanecer, sea cual sea el mayor o menor acuerdo en lo que ahora intento aclarar. De todos modos, no sobra intentar una aclaración que vaya más allá de lo meramente *deíctico* (que solo indicaría que «el mal es *eso* a lo que nos referimos todos»). Ahora, tras las demoradas reflexiones, estamos en mejores condiciones de hacerlo, de manera que pueda ayudar en lo que sigue, es decir, en el tratamiento de la *pisteodicea* y de la *teodicea*.

5.1. *Contra la sustantivación del mal*

Conviene empezar por la observación elemental que hace José Ferrater Mora al comienzo del artículo sobre el mal en su *Diccionario*:

en esta discusión americana aparece la misma dificultad para escapar de la finitud cómo *raíz radical*. William C. Placher, en la crítica que hace en su presentación al público del libro de Adams, da dos pasos: 1) tiende a identificar *raíz del mal* e *identidad con el mal*; 2) reduce el problema al «mal uso», sin preguntarse justamente por la condición de posibilidad de ese mal uso: «To me, Adams' near collapse of the categories of finitude and sin seems a dramatic move. [...] I'd say that our inability to face God's holiness derives more from how we've misused what we were given than from how we were made, and Adams didn't persuade me of her contrary view» («Horrendous Evils and the Goodness of God»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 [2001] 881-886, 884). El autor no advierte, en mi parecer, que la cuestión está precisamente en ese *near*, en esa «casi» identificación; por eso luego no se pregunta de dónde viene la posibilidad de «malusar» o abusar de «lo que se nos dio» (si nuestra libertad fuera infinita, no la usaríamos mal).

El «mal» y «lo malo» son, respectivamente, un sustantivo y un adjetivo sustantivado, y hay cierta tendencia a «reificarlos», es decir, a suponer que hay algo que se llama «el mal» o «lo malo». Muchas concepciones metafísicas del «mal» se apoyan, explícita o implícitamente, en semejante reificación¹⁰⁶.

Muchas discusiones sobre la realidad o irrealidad del mal, sobre si es o no algo meramente negativo o una fuerza positiva, se evitarían con solo tener en cuenta estas palabras. El mal no es realidad en sí, sino *cualificación* de una acción, un acontecimiento, una cosa o un estado de cosas, hecha primariamente en relación con la vida humana, a la que de algún modo daña o contradice y que por eso llamamos «mala» o «malo»:

El mal aparece siempre como una cualidad, es por tanto un predicado. No existe nunca en sí mismo, sino, en acciones y en sus consecuencias. Acaso por eso una y otra vez siempre se ha escapado a una filosofía esencialista. Es, pues, un concepto relacional, que tiene que ver con actuar y padecer, con relaciones humanas y sociales. Se experimenta como malo aquello que amenaza, disuelve el orden, destruye vida y hace desembocar los procesos en catástrofes¹⁰⁷.

Hablar del mal implica, pues, un proceso dinámico que, como experiencia originaria que es, resulta indefinible, pero su estructura puede describirse. Lo ha hecho con especial agudeza Ingold U. Dalferth, mediante una distinción de momentos que resulta esclarecedora (aunque aquí debo simplificar bastante sus finos y demorados análisis)¹⁰⁸. Llamamos malo o mala no a una cosa, sino a un *acontecimiento* (un dolor de estómago, un traumatismo); primariamente, a un acontecimiento que *nos* sucede a nosotros (*Widerfahrnis*), por tanto, en perspectiva de primera persona; pero también, secundariamente, en tercera persona, algo que sucede a otros (*Ereignis*). Por acontecerle a alguien, es una *experiencia*, que como toda experiencia incluye una *interpretación*, un juicio acerca del modo de afectar a la vida humana: el acontecimiento es cualificado como «malo». Cuando, además, se reflexiona sobre esa interpretación y se introduce en el discurso intersubjetivo, aparece el *pensamiento* acerca del mal¹⁰⁹.

106. *Diccionario de Filosofía* 3, Madrid, 1979, 2079-2086, en c. 2079.

107. H. Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Gütersloh, 1979, 5, 3-6, 51, 82, 89-93.

108. Lo ha hecho de modo especial en *Das Böse*, cit., y *Malum*, cit., que seguiré porque hace algunas precisiones nuevas, aunque no pretendo entrar en su detalle. Citaré en nota como *Das Böse* y *Malum*, respectivamente.

109. *Malum*, 17-19.

Esta estructura permite aclarar aspectos importantes, sobre los distintos modos de consideración. No es lo mismo el *juicio objetivo* acerca de las causas concretas del mal, que pertenece propiamente a la competencia de las diversas ciencias, que el *juicio de valor*, por el que consideramos si algo es bueno o malo. Dalferth lo aclara así:

En resumen: «bueno» y «malo» no son nombres de determinados fenómenos o clases de fenómenos empíricos o históricos, y «esto es malo» o «esto es bueno» no son *juicios descriptivos* sobre situaciones reales, que podrían hacerse con independencia de que haya alguien para quien algo es bueno o malo, sino *juicios normativos* acerca de que algo determinado es bueno o malo para él¹¹⁰.

De aquí se derivan dos consecuencias:

1) Algunos fenómenos «malos» pueden estudiarse objetivamente, en su funcionamiento causal, sin por ello entrar en consideraciones acerca de su malicia o bondad; piénsese en una puñalada (ejemplo mío), que puede ser estudiada médicamente sin tener en cuenta si fue dada para asesinar a un inocente o para defender a una víctima; o incluso, en una violación (ejemplo de Dalferth): «saber por qué ha sucedido, no funda sin más por qué representa un *mal*. Por eso las explicaciones históricas, empíricas, económicas o políticas del mal nunca son suficientes»¹¹¹.

2) Los juicios valorativos acerca de la bondad o malicia de un mismo acontecimiento pueden variar. Ante todo, según los haga la persona afectada o un espectador desinteresado: el juicio de la víctima no suele coincidir con el del agresor. Lo cual no significa una total separación: dado que todos tenemos experiencia del mal, podemos descubrirlo y juzgarlo también en cuanto afecta a otros. Por eso los juicios en primera y tercera persona pueden coincidir. E incluso puede darse el caso de que el segundo sea más justo que el primero: muchos padres saben lo difícil que es convencer a algunos hijos de que la experiencia de la droga es mala para ellos, y más de un doctor tiene que convencer a los pacientes de lo malo que es un síntoma que ellos consideran inocuo. Y cabe, naturalmente, el diálogo que acerque las posturas. El ejemplo de la esclavitud resulta esclarecedor: *a)* durante siglos no fue considerada mala por los demás, aunque sí lo era por las víctimas; *b)* algunas víctimas llegaron a no verla como mala; *c)* hoy también casi todos «los demás» coinciden en considerarla mala.

110. *Das Böse*, 13; subrayados míos.

111. *Das Böse*, 16.

Ese ejemplo permite todavía otra importante aclaración. Las variantes y las excepciones, positivas y negativas, en el enjuiciamiento de la esclavitud muestran lo difícil que puede a veces resultar el juicio de valor. Pero muestran igualmente que eso no hace inevitable el *relativismo*: muestra únicamente que puede haber juicios equivocados o inseguros, cuando las cuestiones son complejas o los intereses fuertes. Pero las dudas concretas no deben llevar a la duda universal, afirmando que el mal, como entre otros pensaba Hobbes, depende únicamente de lo que agrada o desagrada al sujeto:

[...] aunque «el mal» no es algo, apenas puede discutirse que algo es malo. Discutirlo sería negar la realidad del mal. Pero esto es tan irrealista, que más allá de eso apenas puede afirmarse algo más inverosímil¹¹².

Lo expresa con especial energía José Gómez Caffarena; después de advertir que bien y mal «son términos *valorativos* que aluden, ante todo, a *expectativas humanas sobre lo real*», afirma:

El subrayar la presencia del sujeto no niega lo que hay de *real* en «bien y mal»: *es real aquello* que en cada caso «es bueno o malo» (aunque solo surjan esas denominaciones en relación con las expectativas y, sobre todo, con la humana); como *reales son las mismas expectativas* que aspiran a encontrar bien y no mal como respuesta; y *real es el hecho* de que lo encuentren o queden frustradas¹¹³.

De hecho, «no existe nadie de quien no pueda decirse con verdad que hay algo malo para él»¹¹⁴. Y, yendo al extremo, incluso en un mundo que fuese cartesianamente soñado, habría mal, porque «soñar que se sufre, es también sufrir»¹¹⁵. Por eso, una consideración mínimamente realista muestra que, pese a la diversidad de los juicios acerca de males concretos, existe práctica unanimidad en la consideración de los males fundamentales que aquejan a la humanidad: es imposible encontrar una persona normal que se alegre de la existencia del cáncer, del hambre de millones de niños o del asesinato de una persona inocente.

112. *Malum*, 80.

113. *El enigma y el misterio*, cit., 569 y 570; todos los subrayados son suyos.

114. *Das Böse*, 22.

115. «... rêver que l'on souffre, c'est encore souffrir» (J. Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, 1993, 296; cit. por Dalferth, *Das Böse*, 23).

5.2. *El mal en las realidades no humanas*

Hay otro aspecto que merece ser considerado, pues afecta a muchas discusiones de especial relevancia en la actualidad, como la del *sufrimiento de los animales*. Una discusión significativa, porque, cuando no se tienen claras las distinciones o se mezclan los planos, las opiniones van desde quitarle relevancia, negando incluso que se trate de «mal», hasta considerarlo como el problema principal y más difícil (para la teodicea).

Xavier Zubiri, por ejemplo, que advierte con razón contra la sustantivación del mal —«no hay realidades que en su nuda realidad sean buenas o malas»—, afirma:

Bienes y males, en el mundo que nos es dado, son constitutivamente respectivos al hombre, porque solo respecto del hombre hay condición [aquello que en determinadas cosas hace posible el mal]. Para el animal no hay nada que sea bueno o malo; podrá haber estímulos molestos o dañinos, pero no formalmente estímulos buenos o malos¹¹⁶.

No se trata de negar su afirmación en el estricto sentido que le atribuye, puesto que, hablando con toda propiedad estricta, «para el animal» no puede haber *juicio* valorativo estricto¹¹⁷. Pero cabe una comprensión más amplia, evitando posibles implicaciones que no son necesarias y que pudieran resultar nefastas. Sin llegar a los «animales máquina» de Descartes, pueden, por ejemplo, sacarse graves consecuencias —que, advirtámoslo, en modo alguno saca Zubiri— para el trato con los animales¹¹⁸.

La analogía con los juicios «en tercera persona» respecto del sufrimiento ajeno resulta aquí especialmente esclarecedora. Los humanos podemos considerar como *realmente* malas para el animal —y por tanto tratar en lo posible de evitárselas o no causárselas— cosas que nosotros juzgamos que le hacen daño. No será mal *humano*, pero, aunque de otra clase, será ciertamente mal: «mal animal». El mismo Zubiri reconoce que el animal «tiene daños» y padece nocividades; la diferencia está en que él

116. *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992, 234. Del tema en este autor me he ocupado en «La metafísica del mal en Zubiri», en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, 157-174; ahora en A. Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Valencia, 2005, cap. 5, 135-152.

117. De hecho lo explica bien en la continuación del párrafo: «Esto es imposible porque el primer supuesto para que haya bien o mal, es que las cosas se presenten como realidades, y para el animal solo se presentan como estímulos. Un estímulo bueno o malo, es una imposibilidad *in adjecto*» (*Sobre el sentimiento y la volición*, cit., 234).

118. La importancia filosófica del problema es bien subrayada por J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, 2008.

concluye que no tiene mal en sí mismo, sino únicamente desde la perspectiva del hombre¹¹⁹. Pero, salvando las distancias, lo dicho a propósito del mal reconocible en otras personas aunque ellas no lo adviertan o no lo juzguen tal, vale también *a su modo* para los animales. Aunque ellos no lo sepan o valoren intelectualmente, lo sienten y lo sufren sensiblemente. Por eso nosotros sabemos —desde la analogía con nuestra propia experiencia— que eso es realmente malo *para ellos*¹²⁰, y tratamos de evitárselo en lo posible... o deberíamos tratar.

Sin llegar a las exageraciones de un Peter Singer¹²¹, entre otros, es obvio que aquí se enuncia un problema de enormes consecuencias, pues enlaza con el tema capital del respeto a la vida, a toda vida. Por algo este respeto ha constituido siempre una intensa preocupación en muchas culturas y religiones, que en algunos casos como en el jainismo y el maniqueísmo¹²² pudo alcanzar límites extremos, como poner un velo en la boca para no tragar y así matar mosquitos o barrer el camino delante de los pies para no aplastar insectos. Y en nuestro tiempo no puede extrañar que la vida se haya convertido en criterio fundamental para importantes proyectos éticos, desde Albert Schweitzer a Hans Jonas.

Más aún, sin renunciar a considerar el mal humano como el *analogatum princeps* para la comprensión del mal, la actual sensibilidad ecológica indica que —aunque la analogía se vaya haciendo cada vez más sutil y más lejana— debe extenderse incluso a la naturaleza, y no solo a la vegetal. No es preciso incurrir en romanticismos baratos para comprender que también las catástrofes naturales pueden de algún modo ser un mal, incluso en aquellos casos en que no es afectada directamente la vida humana. Y Schelling hablaba no solo de «la tristeza que afecta a toda vida finita», sino también del «aire de pesadumbre (*Schwermut*) extendido sobre la entera naturaleza»¹²³.

119. «... ese daño y esa nocividad, incluso cuando es sentida como daño, no es de suyo ni benéfica ni maléfica; es puramente un estado tónico, un estado vital, que no cobra carácter de mal sino en la medida en que ese estado altera o promueve el mal sentido, la mala condición de *mi* sustantividad, o pone *mi* sustantividad en el camino de la mala condición» (*Sobre el sentimiento y la volición*, cit., 260). Nótese, a favor del autor, que se trata de un texto sin redacción definitiva (cf. la advertencia del editor en *Ibid.*, 249, nota 3), como lo muestra el extraño paso de la tercera a la primera persona («mi» sustantividad).

120. El mismo Zubiri había dicho poco antes que, incluso respecto del hombre, «no es forzoso que todos los maleficios sean vividos en la conciencia como tales» (*Sobre el sentimiento y la volición*, cit., 259).

121. Cf., por ejemplo, *Liberación animal*, Madrid, 1999.

122. El caso del maniqueísmo es menos conocido, pero real: cf. las consideraciones de F. Bermejo Rubio, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, 2008, 160-164.

123. I, 7, 3999 (Billiesich III, 316).

5.3. *El real y duro poder del mal*

La mención de Schelling evoca otro problema decisivo. Desde que en su *Escrito sobre la libertad* (1859)¹²⁴ acusó a Leibniz y, en general, a la tradición anterior de negar la realidad del mal, al reducirlo a mera «privación», la confusión ha crecido y los tópicos han proliferado. También aquí se imponen las distinciones.

Es cierto que el tratamiento del mal nos ha llegado con una fuerte sobrecarga abstracta que da pie a ese juicio. Por un lado, se hacía sentir la tendencia a la sustantivación, muy influida por el objetivismo de las ideas platónicas que, como siempre insistió Amor Ruibal, impregnó de manera muy profunda todo el pensamiento, incluido el de los propios ambientes aristotélicos. En esas condiciones, para escapar al dualismo, era preciso negarle al «mal» realidad óptica (como una «substancia» o incluso como un «accidente»). Con esa tendencia, reforzándola, confluían motivos teológicos, con la intención de impedir que se presentase a Dios como causa positiva del mal. Y, desde luego, no era fácil proceder de otra manera si, desde aquellos presupuestos, se quería escapar a esos peligros.

Pero la reacción de Schelling, tantas veces repetida después sin verdadero examen crítico, al no abandonar los mismos presupuestos, se fue al extremo contrario. Para asegurar el enorme y cruel poder del mal, lo sustantivó hasta el extremo de introducir un auténtico *dualismo*, tanto religioso como metafísico. Pues eso implica en rigor el considerar el mal como manifestación de un oscuro «poder» trascendente dentro del mismo Dios. Poder independiente —«fundamento» (*Grund*)— que, aunque dominado en Él, ejerce en el mundo su fuerza poderosa y destructiva a través de la libertad humana y de las fuerzas hostiles por ella desencadenadas.

El mal es así una realidad en sí misma, un principio, un poder en lucha permanente contra el bien. Dios no la quiere, pero es «necesaria», pues sin su existencia ni surgiría en el mismo Dios la voluntad de creación ni en la historia podría manifestarse su revelación. Por eso no puede impedir el mal: «Eso equivaldría a que Dios suprimiría la condición de su existencia, esto es, su propia personalidad. Así pues, para que el mal no fuese, tendría que no ser el mismo Dios»¹²⁵. Y estas ideas no son secundarias en Schelling, sino que persisten en la obra posterior. En la *Filosofía de la revelación* aparece Satán como personificación de aquel

124. De la inabarcable bibliografía vale todavía la pena remitirse al ajustado tratamiento de Billicsich III, 302-332 (cf. *infra* otras referencias).

125. I, 7, 402-403, cit. en Billicsich III, 317-318.

«fundamento» oscuro, que en la historia fue desencadenado y azuzado por la caída original humana y convertido por ella en permanente tentador e impulsor hacia el mal¹²⁶.

En su rigor metafísico esta visión introduce un dualismo, en parte heredado de Jakob Böhme, que ya fue criticado por Franz von Baader¹²⁷ y que, como bien indica Philip Clayton «representa precisamente el costado de la filosofía de Schelling que menos bien ha sobrevivido al examen del tiempo»¹²⁸. Pero hay en ella una insistencia justa: la seriedad de acontecimientos «malos», su presencia terrible y su capacidad destructiva. Por eso sigue influyendo como proclamación genérica; pero causando también confusión, debida, en mi parecer, a la falta de la distinción que venimos analizando.

Porque a la tradición no le falta su razón cuando insiste en el carácter negativo del «mal». Si en algo podemos coincidir todos, es en describirlo como aquello que *no debe ser*. E incluso los que teóricamente pretenden negarlo, incurren en una contradicción pragmática cada vez que

126. Cf. precisiones y datos en Billicsich III, 329-331. Xavier Tilliette, buen y empático conocedor, ha expuesto con su habitual agudeza el significado de tal propuesta. Por esta especie de salida demoníaca, Schelling no deja al mal sepultado en los abismos divinos: «habiendo tachado la teodicea, la convirtió en satanodicea, favoreciendo así a la indulgencia romántica. El mal crónico, el mal del tiempo (del que hablará Berdiaeff) sirve a la extinción y extracción progresiva del mal. Se trata de agotar las posibilidades, de apretar todos los focos de infección, de liberar todas las purulencias, de exhalar todas las pestilencias, a fin de conseguir una Historia perfectamente expurgada y saneada. De esta labor de amplio aliento, que consiste en atizar todos los posibles y todos los virus, Satán, la 'mano izquierda de Dios', es el obrero principal y encarnizado. Todo el mal implícito debe ser exudado, transpirado, expirado; la fiebre debe bajar. De ese modo el rasgo horrible del mal actual, en su villanía y su abyección, es amortiguado, desmochado, puesto en perspectiva, encuadrado en la continuidad de una Justicia a largo plazo y de una Providencia moderadora y magnánima. También aquí Soloviev —inspirado por Schelling— comprendió lúcidamente el papel del tiempo y del determinismo en la economía del mal, ellos son los furrieles de Dios: si Caín hubiese expiado inmediatamente su crimen, no se habría convertido en el constructor de ciudades...» («Aporétique du mal et de la espérance», en *Teodicea oggi?*, cit., 434-435).

127. Cf. la amplia monografía de P. Koslowski, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Agnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Lübeck, 2003, principalmente 739-810.

128. *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids/Cambridge, 2000, 484. Somete esta visión, creo que con toda razón, a una dura y rigurosa crítica, afirmando que constituye «una proyección novelística dentro de Dios, una confusión de cosmogonía romántica y teogonía con argumentos idealistas para un progreso dialéctico necesario en la historia». Teológicamente «hace a Dios también malo, aunque (pretendidamente) de un modo necesario» y filosóficamente «[h]ablar de principios oscuros y luminosos ontologiza valores, presuponiendo algo así como la antigua 'ontología de la perfección'» (*ibid.*; cf. el denso párrafo: «Duality in God», 483-486).

van al médico para curar una enfermedad o protestan contra el hambre, la violación o el asesinato, que quisieran ver eliminados del mundo. Lo que sucede es que esa negatividad no se refiere directamente a la *realidad óptica* productora del acontecimiento, sino al *juicio de valor* acerca del modo como este afecta a nuestra vida o a otras realidades.

Objetivamente consideradas, las realidades que provocan el acontecimiento que calificamos de «malo», son o pueden ser tan fuertes y positivas como las que producen acontecimientos que consideramos buenos. Son sus efectos los que en determinadas circunstancias son calificados como malos. Como queda analizado, tal calificación no obedece a un capricho ni está entregada al puro relativismo subjetivo: tiene fundamento real. El equívoco nace de trasladar por analogía a la causa la cualificación propia del efecto, sustantivando lo que es una calificación. Lo aclara bien el ejemplo clásico de llamar «sana» a la medicina porque causa la salud en el enfermo. Todavía más, si se tiene en cuenta la ambigüedad de la palabra *fármakon*, que significa medicina pero también veneno. La realidad óptica es la misma en ambos casos, dotada de la misma energía y de idéntico poder: «bueno» o «malo» —medicina o veneno— será calificado el *fármakon* según su modo de afectar a la vida que lo recibe.

Se comprende entonces que por esa *traslación analógica*, cuando se consideran los efectos destructivos provocados por ciertas realidades, se hable del «poder del mal». E incluso que se hable de «mal estructural», cuando se observa como determinadas causas se refuerzan entre sí o provocan una reacción en cadena con efectos devastadores. Hablar entonces de que el mal es pura negatividad o que no tiene existencia objetiva, puede sentirse como una auténtica provocación o incluso como insulto al dolor y muchas veces a las tragedias de la vida humana.

Pero no se es justo con la tradición cuando no se tiene también en cuenta la otra cara del asunto. Dado que el acontecimiento que con razón calificamos de malo, es percibido como lo que *no* debería ser, se impone reconocer el profundo sentido que tiene también hablar de la *negatividad* del mal: «La tesis de la privación no dice que el mal no existe en absoluto ni tampoco se sigue de ella que la experiencia del mal sea ilusoria»¹²⁹. El mal es negación porque no es una realidad en sí. Y son negativos los

129. A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 163, que en nota remite a Ch. Journet, *El mal*, cit., 35 s., y G. S. Kane, «Evil and Privation»: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980) 43-58, 44 s.; J. Splett, «Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung»: *Theologie und Philosophie* 60 (1985) 410-417, 411.

«males» —los acontecimientos malos— o bien porque con ellos no existe algo real que sería mejor que existiese (salud, verdad, paz...) o bien porque simplemente sería mejor que ellos no existiesen (mentira, enfermedad, crimen...) ¹³⁰.

5.4. Negatividad y privación

Esto da pie a tratar, aunque sea de manera muy breve, el tema de la privación, de tanto abolengo en la tradición, que, de Aristóteles a Leibniz y más acá, situó en ella la raíz y aun la esencia del mal ¹³¹.

Desde luego, la realidad de una fuerte conexión entre ambos conceptos aparece clara sobre todo en las *privaciones* concretas, que no en vano fueron tomadas como el caso privilegiado para la reflexión. La experiencia más elemental muestra, en efecto, que hay toda una serie importante de males que nacen de la negatividad que implica la *carencia* de una cualidad que —a diferencia de lo que sucede con la simple negación— *debería* tenerse: que una persona no tenga alas no se experimenta como mal; pero que carezca de la vista, de un brazo o de una pierna fue y será siempre visto como un mal, a causa de las experiencias negativas que muchas veces provoca.

Y de algún modo esta constatación adquiere un cierto valor universal, cuando se comprueba cómo el mal tiene *siempre* algo de carencia o privación. Por eso es «parasitario» del bien: lo supone como el soporte de su experiencia ¹³². En última instancia algo es malo porque impide el funcionamiento o realización normal de la realidad.

De ahí que, por mucho que se haya repetido, no es justo el dicho —más ingenioso que profundo— de Schopenhauer, cuando, dándole la vuelta a la afirmación tradicional, afirma que «el bien es la carencia de mal». El bien y el mal no son simétricos ¹³³. Más hondo —icundo se la

130. Cf. Dalferth, *Malum*, 81.

131. Aparte de las referencias ya dadas (*supra* 3.3), cf. la amplia exposición de Dalferth, *Malum*, 124-140.

132. «Mal es siempre *mal de y en algo real*, que para alguien es malo. En eso consiste su realidad parasitaria» (*Malum*, 80; subrayado suyo); cf. A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 164.

133. Armin Kreiner precave con justicia contra el simple juego lógico o contra la introducción extemporánea de motivos teológicos. Pero justamente *por eso mismo* no me parece consecuente cuando, oponiéndose a la caracterización del mal como privación del bien, afirma: «En base a la misma lógica se podría asimismo definir con razón el bien como *privatio mali* y, con ello, justificar la tesis de la negatividad de todo ser. La elección de la alternativa parece depender simplemente de la elección del punto de partida, incluso

entiende bien y a pesar de algunos excesos!— calaba la afirmación de Hegel en su famosa afirmación de «solo lo racional es real». Pues su auténtico sentido apunta a que solo es *auténticamente* real aquello que está en su justo sitio y cumple su debida función: lo es un corazón que bombea correctamente su sangre vivificando el organismo y no lo «es» el grupo de células cancerígenas que buscan destruir el organismo; y justo por eso tratamos de eliminarlas¹³⁴.

Solo en el juego combinatorio de los conceptos abstractos cabe afirmar que responde a la misma lógica afirmar que la enfermedad es privación de salud o que la salud es *privación* de enfermedad. El mismo lenguaje ordinario se resiste a esa segunda construcción gramatical: a lo sumo toleraría la afirmación de que la salud es *negación* de la enfermedad. Lo cual, bien mirado, implica que la salud es la negación de una negación: es lo positivo de la vida, que se afirma en sí misma, contra algo que le adviene e intenta negarla o disminuirla¹³⁵.

De todos modos, la afinidad de los términos y las justas reservas expresadas por la crítica, indican que es preciso matizar. Frente a la simplificación lineal, conviene mantener viva la tensión de dos preocupaciones. La primera, precaverse contra una excesiva desrealización del mal, que pueda desmovilizar la lucha contra él; sobre todo, teniendo en cuenta que no todo el mal nace de manera inmediata de una privación: al con-

hasta del estado de ánimo» (*Dios en el sufrimiento*, cit., 167). Dalferth, *Malum*, 134-135, lo critica con razón en *este* punto.

134. Karl Löwith, citando a Friedrich Engels y sin ocultar las justas reservas, expresó bien esta interpretación: «Engels demostró, pues, el carácter revolucionario contenido en la proposición hegeliana de que lo real es también racional. En apariencia, trátase de una proposición reaccionaria; pero, en verdad, es revolucionaria, puesto que Hegel no entendió por realidad lo existente de modo totalmente casual, sino un ser ‘verdadero’ y ‘necesario’. Por eso la tesis de la *Filosofía del derecho*, en apariencia conservadora del Estado, se puede convertir, ‘de acuerdo con todas las reglas’ del modo hegeliano de pensar, en su contrario: ‘Todo lo vigente merece sucumbir’. El mismo Hegel, por cierto, no extrajo con semejante rigor esa consecuencia de su dialéctica; antes bien, el aspecto contradictorio y críticamente revolucionario de la conclusión de su sistema estuvo encubierto por el dogmático y conservador» (*De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, 2008, 101).

135. En este sentido, resultan muy aleccionadores los ricos análisis de Dalferth, *Malum*, 81-140. Y, a pesar de la crítica antes indicada, lo resulta también el intenso capítulo que dedica Kreiner (cap. 5, 157-175). Dalferth hace incluso una interesante observación acerca de la palabra latina *privatio* en cuanto traducción del griego *stéresis*: «Así *privatio* en latín no tiene únicamente el sentido negativo de *despojo* (*Beraubens*), sino también el positivo de *liberación* (*Befreiens*). La *privatio doloris* no es un proceso negativo, sino positivo, no es la producción de una carencia por la sustracción de un bien, sino la liberación de una carencia por su eliminación» (*ibid.*, 125).

trario, muchas veces la realidad positiva que lo causa, aunque desviada en su actuación, asombra por su poder y por su capacidad destructiva, incluso allí donde, en horrible paradoja, pueda hablarse de su «banalidad»¹³⁶. La segunda, reconocer que en la intención genuina de sus promotores la teoría de la privación no implica sin más una negación del carácter terrible y efectivo del mal. Lo afirma no solo un representante típico y autorizado como Charles Journet¹³⁷, sino que lo reconoce, por ejemplo, John Hick, un autor que se sitúa expresamente fuera de esa teoría: «[la privación] no implica que el mal deje de ser un hecho real y un problema cruelmente opresivo; y sus mayores proponentes nunca lo supusieron»¹³⁸.

Teniendo todo esto en cuenta, cabe todavía una última consideración, volviendo sobre algo ya indicado (*supra* 3.3). El carácter dinámico de la realidad y la sed incesante e implacable de plenitud que caracteriza la vida humana, hacen que la finitud no sea vivida como un límite quieto y pacífico, sino como una dura carencia, como el muro contra el que continuamente tropieza nuestra aspiración, son frenados nuestros esfuerzos y, demasiadas veces, aniquilados nuestros proyectos. En un sentido radical, en cuanto contrastada con el ilimitado dinamismo de nuestro ser y la infinita apertura de nuestro espíritu, la finitud tiene también un innegable carácter de privación. De ahí, dos fenómenos persistentes en la cultura y en las religiones de la humanidad: en negativo, la tentación de la *hybris*, el querer ser más que humanos, la tentación de ser dioses; y, en positivo, la búsqueda de infinitización del propio ser mediante la apertura humilde a la comunión —mística o filosófica— con lo Absoluto.

En realidad, para la marcha de nuestro discurso, sean cuales sean los matices y la exactitud de estas reflexiones en las extremidades de lo humano, lo decisivo es que a través de ellas trasparece y se confirma la tesis fundamental: la raíz última, la definitiva condición de posibilidad del mal está en la finitud. Volviendo al comienzo de este apartado, a la

136. Me refiero, claro está, al libro de Hannah Arendt, *La banalidad del mal*, Barcelona, 1999, que tanto dio que hablar, seguramente no en último lugar por el terrible contraste entre la insignificancia —la «nulidad»— del protagonista Adolf Eichmann y los devastadores efectos de su actuación.

137. *El mal*, cit., II, § 4, 31-38; titula precisamente uno de los epígrafes: «El mal no es ni inexistente ni impotente» (32-35).

138. *Evil and the God of Love*, cit., 181. El mismo Kreiner reconoce diciendo que en esa teoría el mal «no puede interpretarse como inexistente o ilusorio, puesto que la experiencia de la carencia o de la privación es enteramente real» (*Dios en el sufrimiento*, cit., 163, nota 28).

requisitoria de Schelling contra la negación de la terrible y poderosa «realidad» del mal, Friedrich Billicsich no dejó de observar con agudeza que esto es verdad incluso para él, pese a sus observaciones en contrario. Porque, en definitiva, es en la finitud de las creaturas donde reside la razón de su impotencia para impedir la separación y contradicción de los dos principios, con las devastadoras consecuencias de la aparición del mal. Schelling proclama que la conciliación solo es posible en Dios: en la infinitud divina¹³⁹.

139. Billicsich III, 332.

Capítulo IV

LA PISTEODICEA COMO MEDIACIÓN

La ponerología, asumiendo de manera crítica y expresa el cambio de paradigma introducido por la Modernidad, ha insistido en la necesidad de un planteamiento verdaderamente *secular* del problema del mal y, como consecuencia, de tomarlo en su carácter universalmente *humano*. Pone así de relieve que no se trata de un problema sectorial, que afecte solo a un grupo determinado; y, muy en concreto, lo libera de la hipoteca histórica de un tratamiento in-mediatamente religioso. Todo hombre y toda mujer, por el hecho de serlo, se ven enfrentados al duro desafío del mal. Desafío que la reflexión filosófica —confirmando tanto la experiencia más elemental y cotidiana como la visión científica consciente de la autonomía cósmica y humana— muestra como inescapable por ser resultado inevitable de la *finitud* del mundo, de cualquier mundo.

El insistir en la pisteodicea quiere tomar en serio esta consecuencia, recordando que el carácter universal del desafío señala igualmente la *universalidad de la tarea*. El mal convoca a todos a luchar en un frente común: el de encontrar respuestas que, a pesar de los terribles e inacabables envites del mal, permitan vivir sin sucumbir al absurdo y sin rendirse en el esfuerzo por reparar los estragos y buscar las mejoras posibles. Concentrarse en lo propio, dialogando y colaborando con los demás, aparece entonces como el verdadero estilo, lejos de la polémica y de la apologética. Será además la mejor manera de romper con tópicos que, por venir de una situación generalizada en el pasado, están demasiado extendidos y gozan de una aparente evidencia. Tales son las tareas que, de manera muy breve, corresponden a este capítulo de transición.

1. LA PISTEODICEA EN LAS PISTEODICEAS

1.1. *La pisteodicea como género*

En realidad, la pisteodicea, en singular, no es algo sustantivo; simplemente, señala una mediación en el proceso. No constituye, digamos, una tarea aislada en sí misma: la descubrimos reflexivamente como un momento incluido en las realizaciones concretas. No existe *la* pisteodicea, sino las distintas pisteodiceas, las respuestas concretas. Pretender lo contrario, sería incurrir en la falacia bien expresada en el conocido ejemplo de Hegel en la *Enciclopedia*: «el caso del que pidiese fruta y rechazara cerezas, peras, uvas, etc., por ser cerezas, peras o uvas y *no* ser fruta»¹. Se quedaría sin nada. Pero no por eso el concepto de pisteodicea es una abstracción inútil, porque también es verdad que hablar de «fruta» delimita una intencionalidad común, descartando, por ejemplo, la preocupación por pedir un kilo de carne o una prenda de ropa; y, dentro de ella, permite apreciar con claridad la especificidad de las distintas frutas.

En ese sentido, lo primero que se logra es tomar conciencia expresa del carácter de *respuesta* que revisten las distintas posturas o teorías que se adoptan ante el problema del mal. De suerte que el «aire de familia» que las une entre sí no impida ver que cada respuesta o intento de respuesta aparece entregada a su propia responsabilidad. Sea cual sea su signo, cada visión del mal es tan «respuesta» como las demás, con la misma exigencia de mostrar sus fundamentos e idéntica necesidad de responder a sus dificultades. En realidad, esto ya queda dicho y repetido con anterioridad y no sería necesario insistir, si no fuese porque la historia, habiendo centrado la discusión en la «teo-dicea», es decir, en las respuestas de tipo religioso, confundió los planos y oscureció las distinciones. Se ha generalizado así la impresión de que *solo* existen las *pisteo-diceas* religiosas y que solo ellas tienen el carácter de respuesta a aceptar o refutar. Un simple repaso sumario de los diferentes tratados muestra, cuando menos, que muchos tratamientos del problema del mal son demasiado dependientes, hasta lo parasitario, del planteamiento religioso... sin beneficio ni para ellos ni para la religión.

De hecho, es obvio que, aunque sin suficiente reflexión explícita, se está produciendo un cambio en este sentido. La secularización y el inevitable avance de la diferenciación cultural han hecho que el proceso histórico haya suscitado la conciencia creciente de que junto a la res-

1. *Encyklopädie* § 13; cito por la trad. castellana de R. Valls Plana, *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, Madrid, 1997, 116.

puesta religiosa existen otras de muy distinto tipo y con características propias, pero que tienen el mismo carácter de ser «respuestas». Hasta el punto de que, extremando la reacción, en algún caso se invierte la apreciación. Existen, en efecto, afrontamientos del mal que o no tienen en cuenta la respuesta religiosa, porque la descartan de modo sumario, o incluso niegan *a priori* su posibilidad². Lo más corriente, sin embargo, es que se mantenga todavía una excesiva dependencia del planteamiento religioso; algo que persiste incluso en muchos de los tratamientos más equilibrados.

En todo caso, el avance es notable: hoy se recurre, por ejemplo, a afirmaciones terminológicamente neutrales, que explicitan con claridad el carácter genérico de las distintas respuestas al problema. Tales son, por ejemplo, en el ámbito alemán: «superación de la contingencia» (*Kontingenzbewältigung*)³, «saber último de orientación (*letztes Orientierungswissen*) ante el mal», «fórmulas de orientación» (*Orientierungsformeln*)⁴, «estrategias de orientación» (*Orientierungsstrategien*)⁵; o se habla significativamente de procesos o teorías «análogos a la teodicea» (*theodizeeanalogen*)⁶.

2. Al menos como tendencia, se nota, por ejemplo, en la obra colectiva M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley/Los Angeles/London, 2001. Véanse estas palabras de la editora en la Introducción (2) del libro: «El vínculo religioso entre el mal y Dios jugó un papel importante en luchas anteriores para conceptuar el mal. Las tentativas de justificar tanto la existencia del mal como la de Dios no fueron consideradas como refiriéndose a problemas teóricos o morales, sino más bien como una tarea religiosa para explicar por qué es posible el sufrimiento si existe Dios. Así, las filosofías de la religión y sus teodiceas fueron tentativas fallidas de antropomorfizar a la naturaleza y a Dios, sin preguntarse realmente por qué el mal parece ser una parte definida de la naturaleza humana, y por qué es necesario que demos este paso en la reflexión, si hemos de encontrar una manera de aceptar la debilidad humana, nuestro lado oscuro, o como diría Martha Nussbaum, nuestra propia 'fragilidad'. El desafío es crear una visión significativa del mal que nos permita comprender por qué somos capaces de ejercitar crueldad sobre nuestros semejantes (*our fellow human beings*)».

3. Esta denominación ha sido popularizada por H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln, 1986.

4. W. Oelmüller, «Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens», en Íd. (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 1990, 65-86, 68; C.-F. Geyer, *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, München, 1983, 28. Ambos autores repiten sus ideas en W. Oelmüller (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München, 1994, y C.-F. Geyer se extiende más en su obra *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Freiburg Br./München, 1983.

5. I. U. Dalferth, *Malum*, cit., 4-6, 33-34 y *passim*.

6. C.-F. Geyer, «Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick», en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, cit., 9-32, 9. El tema merecería un estudio detallado; aquí se trata únicamente de alusiones ilustrativas.

Lo que intento aclarar aparece todavía con mayor claridad en un ejemplo más concreto, precisamente porque muestra una clara conciencia de que existe un desajuste terminológico. Armin Kreiner, después de señalar que «[n]o hay mal que tenga un efecto tan demoledor como el sufrimiento que se experimenta como totalmente absurdo y sin sentido», saca la justa conclusión:

Hay cosas que hablan en favor de que la mayoría de los seres humanos lleven consigo algo así como una «teodicea» propia, es decir, un repertorio por lo menos rudimentario de posibilidades interpretativas para situaciones de sufrimiento. En este sentido, incluso los mecanismos de represión y los diferentes cinismos conforman una suerte de «teodicea»⁷.

Las comillas son suyas y resultan muy elocuentes porque —además del «algo así como» con que introduce la cita—, al señalar la impropiedad de usar la palabra «teodicea» en este contexto, el autor está delimitando con precisión el hueco exacto que ocupa el concepto de «pisteodicea». Es obvio que no todos los intentos de librar al sufrimiento del «absurdo y sinsentido», son *teo-dicea*, sino que esta es ya una especie dentro de un *género* —la *pisteo-dicea*— que la incluye junto a otras: a saber, todas las *pisteodiceas* que, no siendo religiosas, no pueden llamarse *teo-diceas*.

1.2. *Autonomía y responsabilidad de cada pisteodicea*

La función de la *pisteodicea*, lo he repetido desde el principio, consiste justamente en evitar la confusión e impedir el desequilibrio. El problema del mal no es patrimonio exclusivo de la religión. Toda persona, tanto si piensa en ello como si no, tanto si lo hace voluntariamente como si intenta evadirlo de manera más o menos expresa, toma postura ante el problema del mal. Es decir, configura su existencia adoptando una visión de la vida o una concepción del mundo que determina su modo de responder al desafío de los males concretos, de las situaciones-límite y, en última instancia, al desafío que en sí mismas plantean las deficiencias provocadas por la finitud humana. Por eso se trata de una *pistis*, de una «fe» en sentido amplio: de ahí *pisteo-dicea*. Lo que hacen las distintas respuestas teóricas es traer a la consciencia expresa y al tratamiento sistemático lo que está implícito en ese hecho universal, tratando de fundamentar y justificar la opción adoptada: de ahí *pisteo-dicea*.

7. *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona, 2007, 482 y 483.

Con lo cual queda enunciada otra explicitación decisiva: hacer temático el hecho prioritario del carácter autónomo, por decirlo así, de toda teoría acerca del mal. En el sentido de ser justamente una respuesta al problema común, que por lo mismo se distingue de las demás y debe ante todo elaborarse *por sí misma*, tratando de mostrar su propia consistencia y afrontar sus dificultades peculiares.

Como he indicado repetidamente en el capítulo anterior, de nada vale en definitiva gastar la energía en el intento de demostrar la falsedad o inconsistencia de las demás respuestas, si no se logra asegurar la verdad y la consistencia de la propia. Igual que puede suponer una pérdida excesiva de tiempo y un penoso malgasto de trabajo, si —en paralelo inverso a la actitud anterior— la preocupación frente a las objeciones se centra únicamente en ver cómo se triunfa sobre el adversario, en lugar de aprovecharlas para examinar con lucidez crítica y honestidad intelectual el grado de verdad o detectar los posibles fallos y deficiencias de la propia respuesta.

Finalmente, la explicitación operada por la pisteodicea llama a comprender con claridad que ha llegado la hora de recoger los frutos de una *perspectiva histórica* que, gracias a la distancia en el tiempo, está pidiendo un tratamiento por fin (más) sereno y objetivo. Superada la unilateralidad de los enfoques polémicos y patentizado el hecho de que todos nos encontramos ante el mismo problema *humano*, es obvio que lo que se espera de un tratamiento críticamente actual es un nuevo clima, que esté marcado por la *colaboración* y no por la rivalidad. Si, tomando prestada a Kierkegaard y sesgando un poco el significado de la expresión, el mal es la «enfermedad mortal» de la humanidad, lo que a todos conviene es apoyarse mutuamente en la lucha contra ella y aprovechar con espíritu de fraternidad humana todas las contribuciones posibles. Si en el tema concreto de lo social tuvo éxito la consigna de pasar «del anatema al diálogo», con igual o incluso mayor razón debe tenerlo frente al desafío que supone la amenaza englobante del mal.

La existencia de distintos modos de afrontarlo —de distintas pisteodiceas— no puede ser ignorada. Ni siquiera tienen por qué serlo las largas y sin duda excesivas polémicas que el cambio cultural ha introducido como una dura cuña entre aquellas que se atienen a la pura inmanencia y las que incluyen la Trascendencia; lo cual afecta de modo muy particular a la pisteodicea cristiana, que, al menos hasta hoy, nuestra cultura ha convertido en la «teodicea» por antonomasia. Una consideración serena de las razones del otro y un espíritu de colaboración abierta no solo unirán los esfuerzos en lo único que verdaderamente interesa, que es hacer que el mal retroceda lo más eficazmente posible, sino que ayudarán a que cada

postura avance y se haga más auténtica, acogiendo tanto las aportaciones positivas como las objeciones críticas que le lleguen de las otras.

2. ALGUNOS TÓPICOS FUNDAMENTALES

Siguiendo en la misma línea, otro de los importantes servicios que puede prestar la explicitación mediadora de la pisteodicea consiste en que permite afrontar como *comunes a todas las posturas* problemas que, tratados como si afectasen solo a una, no muestran su verdadero significado. La palabra «tópico» en el título de este epígrafe alude a esa ambigüedad, porque, por un lado, se trata de verdaderos «lugares» (*topoi*) de encuentro para la reflexión común; pero, al mismo tiempo, su uso no diferenciado ha llevado demasiadas veces a opiniones verdaderamente tópicas y acríticas. Me voy a referir a dos por su importancia fundamental.

2.1. *La justa dialéctica entre lo teórico y lo práctico*

El primero se refiere a la discusión acerca de la *dimensión práctica* en el tratamiento del mal. La verdad es que no deja de extrañar bastante que cuestiones normalmente aclaradas en su sentido general, produzcan en este problema discusiones que alcanzan un alto grado de viveza y aun de extraño apasionamiento. Prescindiendo de matices y sin necesidad de acudir a grandes refinamientos teóricos, es prácticamente unánime el reconocer la necesidad de un equilibrio fundamental en la dialéctica teoría-praxis. Sucede sobre todo en aquellas cuestiones que afectan de manera muy determinante la vida, la actuación y la convivencia humanas⁸. Hasta el punto de que el dicho «nada hay más práctico que una buena teoría» se ha convertido en un auténtico eslogan, ampliamente extendido.

De hecho, se procede así, de modo espontáneo y prácticamente universal, cuando se trata de males concretos. La finalidad de su estudio es justamente la de buscarles remedio: se diagnostica una enfermedad para intentar curarla, se estudian las causas de la violencia para intentar erradicarla y se analiza una conducta para intentar mejorarla. ¿Por qué entonces han surgido posturas que se oponen de manera frontal a toda consideración *teórica* cuando se trata del problema del mal en su última radicalidad? No es difícil ver que, una vez más, la explicación está en la carga emotiva y no pocas veces en el calor polémico con que lo ha

8. Cf., por ejemplo, J. Habermas, «Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis», en su obra *Teoría y praxis*, Madrid, 1987, 13-49.

lastrado su peculiar historia. De ahí la diferencia de estilo con que se habla desde las distintas posiciones.

El énfasis se nota menos en las *pisteodiceas no religiosas*, que recurrieron ampliamente a teorizar acerca del mal, pues por lo general nacieron para demostrar la inconciliabilidad lógica entre su evidente realidad y la existencia de un Dios bueno y omnipotente. Aun así, también en ellas esta polarización puede llevar por veces a una desvalorización de la teoría, en una doble dirección. La primera, a causa de la tendencia a identificar la teoría acerca del mal con el problema de la teodicea: descartada esta, algunos concluyen que la consideración teórica no interesa a la filosofía. Es lo que reflejan estas palabras de Gerhard Streminger: «Ha habido y hay, por lo tanto, una inmensidad de males en este mundo. Pero la pregunta acerca de cómo debería tomarse postura al respecto de manera intelectualmente controlada, parece que realmente interesa tan solo a muy pocos filósofos»⁹. La segunda dirección está favorecida, en parte por la concentración postmoderna en lo particular, fragmentario y provisorio, y en parte por una tendencia bastante extendida a «disolver» la filosofía repartiendo su legado entre las diferentes ciencias. De ahí brota con fuerza la inclinación a abandonar la consideración teórica acerca del problema del mal en su última radicalidad, para atender solo a las estrategias particulares en lucha contra los males concretos: el influjo de Marx y de Freud se nota aquí con particular incidencia.

De todos modos, es sobre todo en las *pisteodiceas religiosas*, muy en concreto, en la «teodicea» nacida con la Modernidad, donde el fenómeno se muestra en toda su virulencia. Armin Kreiner, que por su justa insistencia en la necesidad de rigor teórico ha sufrido en este punto críticas severas y por lo general injustas, lo somete a un análisis igualmente severo. Habla de «una amplia corriente teológica que se vuelve de forma vehemente y en parte también muy polémica contra todos los análisis meramente teóricos del problema de la teodicea»¹⁰. Lo confirma con citas de un buen número de teólogos, que van desde descalificaciones sumarias hasta acusaciones de indiferencia y pasividad ante el sufrimiento real, sin excluir tacharlas de cínicas, inhumanas, inmorales y auténticos «males»¹¹. Gilbert Greshake, que lo cita, prolonga sus referencias, alu-

9. *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen, 1992, 379. Por eso, como he notado en el capítulo anterior, esta obra gasta prácticamente toda su energía en atacar, con evidente y extraña agresividad, toda postura religiosa.

10. *Dios en el sufrimiento*, cit., 44-45.

11. Cf. *ibid.*, 46-47; en el calor de la discusión califica todo esto de «afirmaciones horripilantemente odiosas» (47).

diendo a otros autores, en un espectro que se extiende desde una teología eminentemente práctica como la de Leonardo Boff¹², a otras mucho más teóricas como las de Hans Küng¹³ o Karl Lehmann¹⁴.

Kreiner enumera las razones con que se intenta fundar el rechazo. Son de tipo muy dispar, y no las considera muy sólidas¹⁵. Dos de ellas le merecen más atención, aunque tampoco las crea convincentes. La primera consiste en presentar el rechazo «como *la* forma [énfasis suyo] de ver bíblicamente las cosas». Su respuesta, claramente irónica, es: «Podrá ser que lean la Biblia personas que no tienen en ninguna estima el ‘pensar’. Pero, eso sí: no fue escrita para ese tipo de personas»¹⁶. La segunda insiste en que «lo importante es ante todo percibir las experiencias de sufrimiento desde la perspectiva de las víctimas»; lo que correspondería entonces a la teología sería superarlas espiritualmente y reducir de forma práctica el sufrimiento. La contestación adopta el mismo tono de la anterior: «de todo ello no se sigue que las víctimas de experiencias de sufrimiento pierdan automáticamente el entendimiento y que, consecuentemente, se les hiciera un mejor servicio con una perspectiva carente de comprensión teológica»¹⁷.

12. G. Greshake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Salamanca, 2008, 26, nota 17.

13. *Ibid.*, 23-24.

14. *Ibid.*

15. Kreiner las resume así, no sin cierta amarga ironía: «El dibujo de la trama retórica de esta crítica se compone por regla general de los siguientes elementos: mediocridad en la perspectiva de la historia de las ideas en cuanto al juicio sobre el racionalismo ilustrado, considerado el responsable del problema de la teodicea, pero ya totalmente superado; afirmaciones teológicas incomprensibles sobre el Dios cristiano, supuestamente muy distinto y no afectado en lo más mínimo por este problema; acusaciones personales que tienen por objeto dar información sobre la desastrosa situación psicológica del ‘teórico’; categóricas imputaciones de culpabilidad contra la teología académica y a su distancia respecto de la praxis, que al parecer solo sirven para cerrar los ojos frente al mal concreto» (*Dios en el sufrimiento*, cit., 47). A ellas hay que sumar, 1) la que dice que solo es válida la «perspectiva de las víctimas» (ya aludida), y 2) la que pretende que «el problema de la teodicea es un problema típico de la edad Moderna», acaso con la esperanza de que al finalizar dicho período «se solucione también en cierta medida por sí solo el problema de la teodicea» (51: pero responde con razón que lo típico moderno es solo la agudización «como argumento de peso para respaldar el carácter insostenible de la confesión teísta»).

16. *Dios en el sufrimiento*, cit., 47, nota 45.

17. *Ibid.*, 48 y 49. Puede verse una discusión especialmente serena, pero decidida, del problema en S. P. Schilling, *God and Human Anguish*, Abingdon/Nashville, 1977, 29-49, que no solo indica que «[l]a cuestión teórica es ella misma práctica» (49), sino que insiste en que «la comunidad cristiana tiene la responsabilidad solemne de estimular a sus miembros para que piensen claramente y eviten la ambigüedad acerca de las verdades que sostienen» (57).

Esto no significa que, como es de justicia y reconoce también el mismo Kreiner, más allá de la impugnación global y excluyente, pueda prescindirse de todo lo que de saludable e irrenunciable hay en la insistencia práctica. En el estudio del mal conviene mantener muy viva la conciencia de que el sufrimiento no es ante todo una cuestión teórica¹⁸, sino que debe estar primariamente movido por un interés de ayuda y liberación efectivas. En última instancia, la teoría debe estar *siempre* al servicio de la superación práctica del mal, y en esa tarea rige con todo derecho el interés prioritario de las víctimas.

De todos modos, al final y tratando de evitar en lo posible todo tono polémico, lo cierto es que, si las razones con que se rechaza la pertinencia y necesidad de toda consideración teórica del mal se toman en su pretensión de conjunto, difícilmente puede atribuírseles una consistencia aceptable; más aun, en el fondo, no escapan a la típica contradicción pragmática, pues la afirmación de que no se debe o no se puede hacer teoría en este problema no deja de constituir a su vez un diagnóstico teórico. Recuérdense las palabras de Leibniz a propósito de Bayle: «quiere hacer callar a la razón, después de haberla hecho hablar demasiado».

En realidad, teniendo en cuenta la historia del problema, no resulta aventurado afirmar que la *causa fundamental* de la extraña y apasionada resistencia de muchos representantes de la pisteodicea religiosa (que no pocas veces llega incluso a la negación de la «teodicea» como tal), obedece al profundo desequilibrio de su gestación dentro de la cultura moderna. Lo he advertido antes (cf. cap. I, 1-2) y deberé volver todavía sobre ello: la innegable insuficiencia de las respuestas tradicionales ante las dificultades teóricas, simbolizadas en el dilema de Epicuro, resultaba asimilable en un contexto de cristiandad, pero no puede resultarlo frente a la crítica de la cultura secular. Esta coloca a la fe ante el dilema de lograr una coherencia crítica o de darle la razón al ateísmo. Si no se logra lo primero mediante una decidida renovación de los argumentos, solo queda la salida de escapar a la dificultad negando la legitimidad de la discusión teórica.

18. La reducción a lo teórico no es corriente, pero se da algún caso. Kreiner (*Dios en el sufrimiento*, cit., 50-51, nota 51) cita al respecto las siguientes afirmaciones de A. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, Garcen City, 1961, 229: «El problema práctico es de orden pastoral, médico o psicológico y se diferencia demasiado de un caso a otro como para permitir una generalización que tenga sentido. Nosotros nos ocupamos exclusivamente del problema teórico. Si lo que decimos al respecto no resulta consolador ni delicado, no es preciso que nos preocupemos de ello. Nuestra tarea consiste en decir lo que es verdad en la medida en que podamos».

Pero ya se comprende que tal negación constituye un recurso suicida, que en el mejor de los casos aplaza el problema y en el peor lleva al *credo quia absurdum* o a desacreditar la fe convirtiéndola en un *asylum ignorantiae*. No sin razón habla Kreiner de «capitulación intelectual», que da la impresión de «una declaración de bancarrota argumentativa e intelectual de la confesión teísta»¹⁹.

Insistamos: la cuestión de la práctica pertenece todavía al nivel de la piteodicea. Que el problema resulte especialmente urgente para las respuestas religiosas obedece a la coyuntura cultural. Pero, en lo fundamental, la tarea de su justa elucidación es común a todo tipo de respuesta, y por eso convoca a adoptar una visión equilibrada y una actitud solidaria. En la lucha contra el mal, a *todos*, sea cual sea la opción, interesa encontrar un justo equilibrio entre la comprensión teórica y el compromiso práctico. Al mismo tiempo, si de verdad se toma en serio la prioridad de esa lucha, aparece lo estéril de la rivalidad y la necesidad de la colaboración. El rechazo de la «teodicea» no implica que las respuestas no religiosas deban renunciar a confrontarse con la dimensión radical en la cuestión acerca del mal. A su vez, la teodicea no puede esquivar mediante recursos ambiguos o escapes retóricos las graves objeciones teóricas que tiene pendientes, sino reconocerlas en toda su seriedad y aprovecharlas para asegurar la coherencia y actualidad de su propuesta.

2.2. *Explicación, justificación, desmovilización*

Muy unido a este tópico, hasta confundirse muchas veces con él, está la cuestión acerca de la legitimidad de buscar una «explicación» del mal. La insistencia praxica tiende a lanzar *a priori* la sospecha de que explicar el mal significa *justificarlo* y, en consecuencia, desmovilizar el compromiso de la lucha contra él. Pero lo inexacto e injusto de esa identificación es tan obvio, que también aquí se aprecia que son factores subjetivos, originados en la historia del problema, los que complican y enturbian la cuestión. A nadie se le ocurre pensar que explicar la etiología y las características de una enfermedad equivalga a justificarla ni que induzca a desistir de intentar la curación.

Por eso, con los debidos matices, las resistencias son las mismas que en el problema de la praxis. Aparecen distintas para las distintas posturas, pero nacen del mismo ambiente, marcado por la polémica. Para unos, «explicar» el mal se percibe en este contexto como una «justificación» de la fe en Dios. Para otros, la conciencia —más o menos reconocida— de la

19. *Dios en el sufrimiento*, cit., 50.

insuficiencia teórica de la «justificación» tradicional hace que *toda* «explicación» sea percibida como un peligro para esa misma fe. Un texto de Klaus Berger, aunque escrito desde la segunda postura, indica muy bien la convergencia de ambas, y permite aclarar con precisión lo que intento decir:

No se pregunta aquí [en la visión teológica] por qué existe todo ese sufrimiento, o cómo puede Dios haberlo permitido. Así preguntan los filósofos o las personas que miran hacia atrás. Así preguntan las personas que han tomado distancia del sufrimiento y que están interesadas en una teoría. Ellas quisieran elaborar una teoría acerca de si Dios sale airoso de ese cuestionamiento o no, y a veces también para inmunizarse por medio de una teoría. Pero el pensar anula la queja, y, después, muchos huyen del corazón a los dominios de la razón. Entonces, ya no podemos quejarnos. Todas las teorías son prohibiciones de queja. En realidad, sin embargo, cuando las cosas se ponen realmente difíciles no necesitamos un mundo explicado, una teoría acerca de cómo se ha dado todo. Vemos, en cambio, hombres que gritan de dolor o que gritan como nosotros mismos, y queremos saber cuánto más durará esta dolorosa situación²⁰.

No se precisa especial agudeza crítica para ver que realmente ni la justa preocupación del creyente por buscar la coherencia de su fe en Dios ante la existencia del mal, ni las preguntas de los filósofos que buscan una orientación para la existencia humana, tienen que distanciarlos del sufrimiento o de la queja frente al dolor. Lo consecuente es que suceda más bien todo lo contrario... y, desde luego, debiera tenerse cuidado con ese tipo de diagnósticos, que corren el riesgo de abandonar el diálogo objetivo para convertirse en un injusto proceso de intenciones.

Situada la cuestión en su justo nivel, es decir, centrando la consideración en la tarea *común* de afrontar del mejor modo posible el problema del mal, resulta muy difícil negar que tendría muy poco sentido prescindir de los servicios de la razón. Podremos usarla mal, pero, para aludir a Heidegger, si el «comprender» pertenece a los «existenciaros» del *Dasein*, no podemos renunciar al esfuerzo, también intelectual, por lograrlo en lo posible ante este desafío fundamental.

Claro está que hablar aquí de la necesidad de explicar no implica la pretensión imposible de lograr el conocimiento *exhaustivo* de un problema o «misterio» (Marcel) que rebasa inconteniblemente los límites de las

20. K. Berger, *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart, 1996, 168 (cit. por A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 46-47, nota 45, que lo comenta críticamente).

ideas «claras y distintas». Igual que en *todos* los problemas o dimensiones humanas fundamentales, se trata de algo mucho más modesto, pero indispensable. Explicar significa muchas veces tener que contentarse con buscar una comprensión limitada e incluso precaria, pero que al menos permita, según la expresión kantiana, «orientarse en el pensar». Lo que sí resulta entonces obligado es hacernos responsables de todo aquello, mucho o poco, que *nosotros* afirmamos o proponemos. Es decir, afirmarlo *solo y en la medida en que* respete las leyes fundamentales de la lógica, sin ocultar las dificultades ni, menos, sostener proposiciones entre sí contradictorias.

Al tratar de la teodicea deberé volver sobre esta cuestión. Susan Neumann, desde una piteodicea no religiosa, muestra que la división de las opiniones en este punto se debe sobre todo al choque de la historia; choque que ella centra en los terribles impactos del terremoto de Lisboa y del Holocausto judío. Distingue entre aquellos que, como Voltaire, Jean Améry e incluso Kant, piensan que «explicar algo es justificarlo», y otros que, desde Rousseau a Hannah Arendt, sostienen que «el esfuerzo para explicar (*explain*) los males pasados es nuestra única esperanza de prevenir los futuros, y consideran que la exigencia de dejar sin contestar la cuestión en un silencioso horror moral, constituye una forma peligrosa de mixtificación»²¹. Acaba citando las justas palabras de Arendt:

Pretender que el mal es comprensible en principio no es pretender que todo en él (*any instance of it*) es transparente. Es más bien negar que fuerzas sobrenaturales, divinas o demoníacas, son requeridas para dar cuenta de él. Es también decir que, mientras los procesos naturales son responsables del mal, los procesos naturales pueden ser usados para evitarlo: la facultad de juicio que se nos ha dado para guiarnos es fundamentalmente sana²².

2.3. *La legitimidad en principio de una teodicea (crítica)*

Destaco la cita, porque su parte final da pie para una última consideración importante. Neiman habla desde una postura religiosamente agnóstica, y no es aventurado afirmar que lo hace en la convicción de que lo expresado en la cita anterior es contrario a lo que «debe sostener» toda postura religiosa. En el próximo capítulo trataré de mostrar que la conclusión puede —y *debe*— ser aceptada también desde una teodi-

21. «What's the Problem of Evil?», en M. Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil*, cit., 41-42; remite a los análisis más detallados de su libro *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton/Oxford, 2004.

22. *Ibid.*, 43.

cea cristiana, crítica y actualizada. Subrayarlo es necesario, porque en el estudio del mal, *en cuanto a la legitimidad racional*, se ha establecido el hábito espontáneo de separar en exceso el tratamiento filosófico y el teológico. De suerte que demasiadas veces acaba sobreentendiéndose que *solo* la consideración filosófica sería verdaderamente crítica y racional, mientras que la teológica estaría atada por una «positividad» bíblica y dogmática, que se lo impediría, acercándola al fideísmo o al «salto» irracional.

Tal puede ser la impresión que suscitan por veces incluso estudios matizados como los de Carl-Friedrich Geyer, que ordena los tratamientos en una serie que iría, en escala creciente, de lo *mítico* en las sociedades arcaicas, a los «sistemas explicativos religiosos» (*religiösen Deutungssysteme*) y al «enfrentamiento racional» (*rationale Auseinandersetzung*)²³. Tiene razón en su desconfianza frente a una excesiva reducción pragmática, lo mismo que frente a las tendencias fundamentalistas, y sobre todo, la tiene en su denuncia de las insuficiencias lógicas de la teodicea tradicional. Pero tiende a generalizar, dando por supuesta una excesiva contraposición entre el «discurso filosófico» y la «teodicea», de modo que esta, al tener que recurrir a medios racionales, «llega a un concepto de Dios totalmente distinto al del cristianismo»²⁴.

Más ajustado se presenta el tratamiento, claramente diferenciado, de Hermann Häring. Insiste de manera expresa en que la cuestión del mal no es exclusivamente religiosa, sino un «problema del ser humano» y que «cuando tratamos del hombre y de lo humano, no pueden distinguirse de manera adecuada una consideración universalmente antropológica y una específicamente teológica». Por eso indica que en su tratamiento sigue «el camino clásico de la teología occidental, que se encontró siempre en la frontera entre la fe y la filosofía, y así se ha diferenciado de la filosofía como una responsable reflexión de la fe»²⁵. Lo que reconoce es la existencia de dos *estilos* distintos, que pueden y deben ayudarse o corregirse entre sí: la filosofía no puede remitirse tan unívocamente como la teología a una institución que sustente su praxis vital, mientras que la teología no ha sido tan eficaz en desarrollar «una metódica de la exploración y de la reflexión»²⁶.

23. Cf., por ejemplo, la introducción a *Leid und Böses*, cit., 9-19.

24. *Ibid.*, 12. Debo advertir que aquí se refiere explícitamente a la teodicea de Leibniz; pero marca bien una clara tendencia de su visión. Cf. también su trabajo «Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick», cit., 9-32.

25. *Das Böse in der Welt*, cit., 7.

26. *Ibid.*, 8.

Desde ahí insiste en que la teología debe mantener su sospecha ante las insuficiencias de la filosofía frente al problema del mal, y reconocer al mismo tiempo que tampoco ella ha logrado superarlas: «En parte resistió a la filosofía, pero al mismo tiempo se resistió a la presión hacia un pensamiento autocrítico y sustituyó la difícil reflexión por una praxis pía pero no ilustrada»²⁷. Aun reconociendo el inevitable esquematismo de la caracterización, ese debe ser, en efecto, el camino. Más todavía: creo que la explicitación de la pístodicea como el espacio común donde en principio *todos* deben enfrentar el mal con *igual* exigencia de compromiso humano y rigor racional, obliga a ir acortando las distancias y acentuar la unidad.

2.4. *La filosofía y la teología ante el problema del mal*

Aunque sea de manera esquemática, por los inevitables contactos y aun roces que en este tema se producen entre filosofía y teología, conviene hacer algunas observaciones.

La primera se refiere a aquellas opciones que, sin partir metódicamente de la fe, sino desde la común reflexión estrictamente «ponerológica» —y por tanto *filosófica*— sobre la existencia del mal, desembocan en una *respuesta* religiosa, es decir, que llegan a la *conclusión* de que la admisión de un fundamento divino propicia la que consideran mejor respuesta al problema. Contra lo que suele darse por supuesto (a veces no sin cierto fundamento fáctico, en la historia), es preciso insistir en que tienen —en principio— la misma y estricta *legitimidad* racional (o razonable) que las que llegan a la conclusión contraria o a una indecisión agnóstica. Lo justo es afirmar que todas y cada una, las de tipo religioso y las de tipo no religioso, renunciando a un dogmatismo cada vez más anacrónico, quedan *igualmente* remitidas a fundamentar su respuesta en el diálogo libre de las razones.

La segunda observación es ya mera consecuencia: esa legitimidad se refiere no solo al *hecho* de la opción intelectual adoptada, sino también a todo el *trayecto* del discurso que inician a partir de ella. Es decir, que no por adaptarse a la *intencionalidad específica*²⁸ del objeto que entonces abordan —sino justamente por adaptarse— las respuestas que admiten el factor religioso dejan de ser menos críticas y racionales que las otras que, por no admitir ese factor, inician un proceso distinto; siem-

27. «... ersetze schwierige Reflexion durch fromme, gar unerleuchtete Praxis» (*ibid.*).

28. Convendría tomar muy en serio la exigencia fenomenológica al respecto, con su «principio de todos los principios»: cada ámbito de la realidad debe ser mantenido pero también respetado dentro de su propia «dación». Más tarde (cap. V, 1.4) aludiré al ejemplo de Ph. Nemo, refrendado por E. Lévinas.

pre, claro está, que no admitan acriticamente interferencias «positivas» que no puedan validar de modo racional. Simplemente, igual que sucede en las demás cuestiones fundamentales del pensar, entran —con iguales obligaciones e idénticos derechos— en ese «conflicto de las interpretaciones» que constituye el lote de la inteligencia finita. Es lo que muestra con claridad la existencia de la *filosofía* de la religión, con su correspondiente «conflicto» entre corrientes teístas o ateas... e incluso con la posibilidad de pasar de una a otra²⁹.

Me refiero por tanto a aquellas posturas que no se hacen *teológicas* en sentido dogmático, es decir, que no recurran a argumentos meramente históricos o de simple autoridad. Una distinción nada fácil y de límites siempre movibles a causa de los cambios culturales, y que encuentra su lugar más afín en aquella franja de mediación filosófico-teológica conocida como *Teología Fundamental*, que consiste justamente en articular con argumentos universalizables la relación entre la fe y la razón.

En efecto, hace ya bastante tiempo que, como ha señalado Karl Rahner, en la teología actual se borran cada vez más las fronteras entre la «Fundamental» y la «Dogmática»³⁰. Esto significa que ahora no solo la primera se preocupa de aclarar el sentido y la fundamentación de la fe en diálogo con las exigencias, las dificultades y los desafíos de la razón. También la Teología Dogmática se ve precisada a hacerlo, pues también ella se vive como profundamente afectada por el proceso ilustrado y posilustrado de la razón. Es decir, que también ella se siente incurso en esta «modernidad modesta», con un discurso a un tiempo celoso de la autonomía de la razón y escarmentado de sus abusos. Es por eso mismo una teología profundamente autocrítica, trabajada por una radical historicidad, desconfiada frente a *sus* propios absolutos y moviéndose en el «paradigma de la complejidad»³¹.

29. Resulta, por ejemplo, paradigmático el caso de Anthony Flew, al que ya he aludido. Después de dedicar casi toda su obra a combatir el teísmo, llegó a conclusión teísta: *There is a God*, HarperOne, 2007. Como es lógico, también se da el caso contrario. En cambio, no son de recibo las descalificaciones —por lo demás tan dogmáticamente preteniosas como filosóficamente huecas— de autores como R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Madrid, 2007, 93, nota.

30. «Formale und Fundamentale Theologie», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, 1961, 205-206; «Philosophie und Theologie», en *Schriften zur Theologie* VI, 1965, 91-103; Observaciones sobre la situación de la fe hoy, en R. Latourelle y G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología fundamental*, Salamanca, 1982, 393-416. Véase una síntesis clara en su *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 17-50.

31. Cf. el fino y sostenido análisis de Chr. Theobald, *Le christianisme comme style 1. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, 2007, 136-197 (la denominación «modernidad modesta» es suya: 145).

Eso ha hecho más humilde a la teología actual, pero también la ha introducido en el diálogo igualitario de las razones. La caída del fundamentalismo bíblico propicia un nuevo concepto de *revelación* que, sin perder su especificidad, permite el diálogo con una razón igualmente renovada, debidamente «ampliada» y abierta a su propia positividad histórica. No es este el lugar para fundamentar en detalle tales afirmaciones, pero advierto desde ahora que presidirán la continuación del discurso³². De este tema, tan decisivo, me ocuparé más tarde con cierto detalle (cap. IV 2.2 y VI 6). De todos modos, no pretendo que las conclusiones del libro dependan totalmente de estos presupuestos. En todo caso, será bueno tenerlo en cuenta.

3. APERTURA HACIA LA REALIZACIÓN DE LA TEODICEA

En la marcha de nuestro discurso, resulta lógico que el final de este capítulo se convierta en tránsito hacia la teodicea en sentido estricto. Pero debe quedarse todavía en el umbral. Lo que interesa es justamente que nos sitúe ante la puerta correcta, para afrontar la tarea en consonancia con lo hasta aquí adquirido.

3.1. *Un cambio radical en la estructuración*

Lo cierto es que supone una mutación muy radical respecto de los tratamientos corrientes. No solo porque recuerda la necesidad perentoria de tener en cuenta el cambio epocal que la nueva conciencia secular ha introducido en la situación histórica. Sino también porque ahora aparece más claramente la importancia del resultado principal de la «autonomización» de la ponerología como desvelamiento del *carácter inevitable* del mal, es decir, de lo inevitable de su adherencia fáctica no solo a nuestro mundo sino a cualquier mundo posible. No, insistamos, en el sentido de que el mundo sea «malo» sin más, sino que, incluso reconociéndolo en su bondad fundamental, es solo *finitamente-bueno*³³; de suerte que, de-

32. Cf. el Excurso sobre la revelación, en el cap. VI. Como digo allí, he tratado de fundamentar ampliamente estas ideas en dos obras: la primera, teológica: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2.^a edición, revisada y ampliada, Madrid, 2008 (la edición original fue publicada en gallego, Vigo, 1985); la segunda, filosófica: *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella, 1992.

33. Es fundamental tenerlo en cuenta para todo el discurso, pues la confusión entre la finitud como *condición de posibilidad* de que el mal aparezca en el mundo y la finitud como

bido a su finitud, no puede evitarse que en él aparezcan *también*, aunque sea de forma adventicia y «parasitaria», carencias, disfunciones, destrucciones y conflictos que con toda razón cualificamos como *malos*.

El cambio respecto de la visión anterior, puede pasar desapercibido, como sucede en la inmensa mayoría de los tratamientos; pero sus consecuencias exigen un auténtico vuelco en el modo de abordar el problema³⁴.

Repitémoslo (y pido excusa por la inevitable reiteración de algunas ideas ya expresadas). Tal como llegaba desde una milenaria cultura presecular, que fundía —y muchas veces confundía— lo religioso y lo no religioso, lo sagrado y lo profano, el problema del mal era tratado bajo el influjo de un *pre-juicio fundamental* que condicionaba todo el discurso: el presupuesto —no criticado y por lo mismo utilizado como premisa obvia, de manera consciente o inconsciente— de que si el mal estaba en el mundo era *porque* Dios o lo causaba y quería o al menos lo permitía (con el correspondiente presupuesto tácito de que, si quisiese, podría evitarlo).

Se comprende entonces que la nueva cultura, al radicalizar la conciencia crítica, radicalizase en paralelo la objeción desde el mal, con dos consecuencias importantes: 1) de ser vista y vivida como un factor de crisis *dentro* de la vida religiosa, la dificultad se convirtió en objeción radical, que empezó a cuestionar *desde fuera* la religión y la misma existencia de Dios; 2) en consecuencia, la teodicea se convirtió en *defensa* de Dios y de los motivos que tenía *para* mandar o permitir el mal.

Lo que hace la ponerología, al sacar a la luz el pre-juicio y someterlo a crítica expresa, es establecer el problema en las verdaderas condiciones de la situación actual. Aclarémoslo, sintetizando de algún modo los resultados de todo lo anterior.

ella mala *en sí misma* deforma completamente el problema... y hace muy fácil la «refutación». Aparece ya en el mismo Kant, a propósito del «mal radical» (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* A 202, ed. Weischedel, Frankfurt a. M., ²1978, 109; cf. cap. III 4.2) y argumentará también F. von Baader en su —justo— rechazo de ciertas exageraciones dualistas: cf. P. Koslowski, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Agnostizismus*, Franz von Baader, Schelling, Lübeck, ²2003, 529-530.

34. Es importante insistir en la radicalidad de *este* cambio, que condiciona todos los demás, sin que eso signifique negar la importancia de otros también profundos. G. Neuhäus, en un trabajo excelente, insiste, con numerosos ejemplos que van de Büchner a Camus en la «contingencia» de los cuestionamientos, mostrando cómo los diversos contextos culturales cambian tanto el sentido y dificultad de las preguntas como el modo y calidad de las respuestas. Creo que su reflexión ganaría mucho y sería verdaderamente válida, si los situase de modo expreso dentro de la mutación de paradigma en que vengo insistiendo («Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung», en H. Wagner [ed.], *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1998, 11-47).

Ante todo, pone en evidencia el *desequilibrio cultural de ese planteamiento*: a) por un lado, la acusación antirreligiosa nace de la cultura moderna y *secular*, que desde la conciencia de su autonomía no tolera una respuesta acrítica o autoritaria a la dificultad que supone el mal en el mundo; pero b) por otro, plantea la objeción desde el presupuesto *presecular* de un intervencionismo divino (Dios, si existiese, debería eliminar el mal), que implicaría la negación de esa misma autonomía. La ponerología, al restablecer el equilibrio, situando la respuesta al mismo nivel que la objeción, muestra la ilegitimidad del pre-juicio: antes de afirmar o negar la causación o permisión por Dios de los males en el mundo, es preciso estudiar el porqué de su presencia en la realización y funcionamiento de las realidades mundanas.

De ese modo la pregunta es retrotraída a su lugar verdadero: *directamente* —aclararé más tarde este adverbio— *el mal no es un problema de Dios, sino del mundo*. Conclusión lógica, que, como sucede tantas veces con aquello que siendo en sí evidente está encubierto por prejuicios culturales, en realidad no hace más que expresar la vivencia más obvia y elemental: el mal es ante todo y sobre todo un problema, un «enigma», que el mundo nos plantea a los *humanos*, puesto que nos enfrenta a una existencia inevitablemente limitada, carencial y conflictiva. Por eso la humanidad experimenta de modo continuo y universal la necesidad de buscar respuestas que le permitan orientarse ante su enigma y elaborar medios con que combatirlo y eliminarlo en lo posible.

Que las religiones con su idea de la *salvación* hayan sido las primeras en tematizar la respuesta a tal necesidad, no debe ocultar la evidencia de que esa palabra no hace más que expresar en el «juego lingüístico religioso» una búsqueda común y universalmente humana. En última instancia, no es más que aquello que, tanto en el lenguaje ordinario como en el de los pensadores clásicos, se ha llamado la búsqueda de la *felicidad*. Lo decisivo no es el nombre, ni las inacabables discusiones acerca de su contenido concreto, sino la meta radical a que apunta bajo distintas denominaciones: vida buena, vida lograda, plenitud vital, liberación del mal, autorrealización...³⁵. Una búsqueda tan radical y tan inviscerada en

35. Con su habitual sensibilidad cultural lo ha expresado muy bien desde la teología E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, 1982, 774-788; cf. «Lo que en el pasado parecía interesar casi exclusivamente al hombre religioso interesa hoy a numerosas ciencias humanas, técnicas y movimientos: todos buscan el remedio, la mejora o la salvación del hombre y de su sociedad. Es innegable que —prescindiendo de la distinción entre fe y razón— en la actualidad es más ardiente que nunca el anhelo de una humanidad auténtica y justa, y tanto más urgente dar una respuesta a ese anhelo a la vista no solo de los fracasos y obstáculos que los hombres encuentran, sino también de los

el ser humano, que en el fondo su enunciado es autoafirmativo, de suerte que, pese a intentos en contrario, se la afirma en el mismo acto de negarla: ni siquiera el pesimismo de Schopenhauer o la opción por el suicidio pueden librarse de querer escapar a una condición o situación «mala», para lograr algo «mejor» o, en última instancia, para eliminarlas (lo que vuelve a implicar que incluso eso se considera mejor...).

Así pues, ahora aparece el verdadero y último sentido de las diversas pisteodiceas: son siempre *respuestas* particulares a una búsqueda común. Pero entonces aparecen igualmente claras dos cosas. La primera, que, de entrada y en plena lógica, *el mal es una dificultad para todas*: el desafío que todas, no solo la religiosa, intentan afrontar. Y eso significa que ya no puede seguir manteniéndose como obvio el presupuesto tan corriente de que el mal, sin más y sin previo análisis, constituye una objeción contra la religión y una prueba a favor del ateísmo. Dificultad lo es ciertamente, y también desafío a resolver; incluso permanece muchas veces como *objeción* que cuestiona la verdad o la adecuación de las respuestas ya existentes... de *todas* las respuestas.

El excelente análisis que hace Panajotis Kondylis³⁶ de las discusiones surgidas en la *Ilustración* muestra muy bien esta dialéctica, donde todos, creyentes e increyentes, defensores y atacantes, se sienten afectados por el nuevo desafío. La oscilación entre optimismo y pesimismo está determinada más por la polémica contra la postura contraria que por la coherencia de la propia. El *optimismo* —indica Kondylis— se afirma para enfrentarse al pesimismo del pecado original y a la humillación que implica admitir la necesidad de la redención; pero al mismo tiempo se lo abandona no solo porque desmovilizaría el trabajo por el avance, sino porque confirmaría la providencia divina. Se insiste en el naturalismo de la «cadena del ser» y el consiguiente determinismo de las leyes naturales para explicar el origen del mal sin acudir a la religión; pero entonces se niega la libertad y se hace imposible la esperanza, lo que fomenta el

fragmentos de salvación y autoliberación que van consiguiendo. De hecho, la exigencia de una vida plena y digna del hombre se plantea en situaciones de desintegración, alienación y múltiples violaciones de la dignidad humana. La *salvación del hombre*, tema común a todas las religiones, constituye hoy más que nunca el gran estímulo que impulsa a todos los hombres, incluso al margen de toda religiosidad. No solo las religiones son una tematización expresa de la salvación de la humanidad [...]. El problema de la salvación constituye hoy el móvil principal de la historia, no solo en sentido religioso y teológico, sino también ‘temático’» (*ibid.*, 775).

36. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München, ²1986, VI. 5: «Der polemische und existentielle Aspekt des Pendels zwischen Optimismus und Pessimismus», 469-489.

pesimismo y la necesidad de redención. Las posturas religiosas oscilan en paralelo, según quieran asegurar la bondad de la creación y la providencia divina o acentúen la corrupción del pecado original y la necesidad de redención...

Con agudo sentido crítico frente a posturas unilaterales y adialécticas³⁷, concluye el autor que en el fondo se trata de una rivalidad entre partidos que comparten los mismos presupuestos:

La rivalidad entre la vieja y la nueva concepción del mundo y por tanto entre sus seguidores resultaba inconciliable justamente porque ambas luchaban por el mismo premio y, en consecuencia, a pesar de todas las diferencias en el contenido, se servían de las mismas estructuras de pensamiento³⁸.

Aunque hace muy interesantes observaciones históricas, Kondylis no entra en el análisis más directo de nuestro problema. Pero creo que sus afirmaciones constituyen una excelente confirmación de que este afecta como tal a todas las posturas. Y, aunque él no lo dice ni lo estudia, patentiza igualmente que todas comparten el prejuicio más radical: que, si Dios existe, podría y debería eliminar el mal.

Pero desde esta perspectiva la nueva percepción del mal aparece al mismo tiempo como el motor que impulsa a que todos busquen nuevas respuestas al problema de siempre. Por eso, el modo de interpretar las características de su desafío constituye también el *motivo* en que cada uno trata de fundamentar su acierto. Es decir, que, considerado en su función *lógica*, lo negativo de la *experiencia* constituye al mismo tiempo el impulso positivo en la *búsqueda* y elaboración de las respuestas.

Esta constatación debe ser bien entendida y, desde luego, puede parecer incluso paradójica. Pero, contra la impresión *prima facie*, la paradoja es solo aparente, pues en eso consiste la estructura de todo razonamiento que busca la respuesta a una dificultad: justo porque la enfermedad constituye el desafío, ella es la que *mueve* a buscar el remedio, y el análisis de sus características es el que en cada caso *funda* el acierto o el desacierto en el diagnóstico y en la elección del remedio. Lo cual muestra una vez más que *ninguna* de las respuestas puede dar por supuesto *a priori* ni su acierto ni su desacierto. Por eso existen distintas soluciones para una misma dificultad, sin que ello implique que hayan sido adoptadas por simple capricho. Cuál sea la más convincente y más verdadera, solo po-

37. Se refiere en concreto a la polémica entre H. Becker, que acentúa la coincidencia entre ilustración y teología, y P. Gay, que, por el contrario, solo ve la oposición (*ibid.*, 479, nota 567).

38. *Ibid.*, 479.

drá ser determinado tras el examen crítico de las razones o sinrazones. En todo caso, la consecuencia más clara es la ilegitimidad de cualquier dogmatismo apriórico, tanto positivo como negativo.

Supuesto eso, ahora interesa mostrar las consecuencias para la estructura misma del tratamiento.

3.2. *Las dos entradas de Dios en el problema del mal*

El cambio en la estructura exige ahora hacer expresa y temática una distinción que, sin estar nunca ausente del todo, ha recibido menos atención de la que merece. Me refiero al lugar justo de Dios en el discurso sobre el mal, es decir, el examen de cómo entra en él su afirmación en cuanto elemento constitutivo de la respuesta creyente. Esquemmatizando, cabe hablar de dos entradas distintas, según se mire *el mal desde Dios* o *a Dios desde el mal*.

La primera se hace *desde dentro de la fe* (o, para los no creyentes, desde los supuestos de la fe), y es la que ha llegado masivamente a nosotros en el tratamiento tradicional. En una cultura donde la fe en Dios era un bien común como presupuesto indiscutido, el mal se estudiaba desde ella como la dificultad que se le ponía o la objeción que era preciso resolver. El mismo nombre de *teo-dicea* como defensa o «justificación de (la fe en) Dios» muestra bien la situación. En realidad, responde a la actitud normal de una cultura creyente, donde la persona, siendo creyente, y por serlo, afronta en su vida el desafío del mal (y la que no cree se siente obligada a refutar esa justificación).

La cuestión es si eso basta hoy para una teodicea críticamente actualizada, que quiera afrontar el problema en toda su extensión y teniendo en cuenta no solo la prioridad *de hecho* sino también la prioridad lógica o *de principio*. Porque en la hipótesis de que el mal, como problema humano y por tanto lógicamente previo a la respuesta metódica que se le dé, implicase la imposibilidad de la existencia de Dios, desaparecería la consistencia de cualquier teodicea.

Lo que sucede es que esa hipótesis representa solo un caso extremo: sería válida *si y solo si* la consideración del mal cumpliera dos condiciones: 1) que fuese el único camino para decidir el problema de la existencia o no existencia de Dios; y 2) que hiciese claramente contradictorio admitir la existencia.

Pero la primera no se cumple, pues a la afirmación de la existencia de Dios se llega por caminos diversos y cuenta con distintos fundamentos. Y *de ordinario* estos ni siquiera explicitan su relación con el mal, sea porque la aceptan por tradición, sea porque acuden a su «demos-

tración» mediante las conocidas pruebas (que en general no lo tienen en cuenta). De hecho, existen modalidades importantes de teodicea que proceden desde la afirmación de la fe en Dios, dándola por establecida y justificada por otros caminos.

Tampoco se puede afirmar sin más que se cumpla la segunda condición. Lo muestra en primer lugar la ya aludida postura de Alvin Plantinga, con su distinción entre *defense* y *theodicy*. De hecho, él se sitúa ya en la afirmación de Dios y se limita a defenderla. No entra en una refutación directa y total (*theodicy*) de las objeciones de quienes se apoyan en el mal para negar la existencia de Dios. Se contenta con mostrar negativamente (*defense*) que, en todo caso, no se demuestra que el mal constituya una refutación irrevocable.

Otro autor que, con distinto estilo, representa esta modalidad, convirtiéndola en opción explícita y metódica, es Ingold U. Dalferth en *Malum*, su magna obra repetidamente citada aquí. Señalando con razón los condicionamientos culturales del tratamiento del mal, insiste —distanciándose explícitamente del concepto amplio de Max Weber— en que la «teodicea», con su esfuerzo por conciliar especulativamente la existencia de Dios con la realidad del mal, es solo una forma muy particular, centrada en «*aclaraciones racionales* para problemas existenciales». Frente a ella, situándose dentro de la fe, dice:

Mi intento emprende justamente el camino contrario: mantenerse en el rodeo por Dios (y concentrarse así en las tradiciones judía, cristiana e islámica), pero comprendiendo este rodeo no como un intento de aclaración racional, sino como un esfuerzo razonable por una orientación vital en vista del mal³⁹.

Por eso, como indica el subtítulo de la obra, considera su trabajo como una «hermenéutica teológica del mal», con la preocupación decisiva de que contribuya a la tarea teológica fundamental de mantenerse «de manera permanente como búsqueda de una comprensión de Dios ajustada a la experiencia⁴⁰.

Conviene apreciar los méritos de estas posturas. La habilidad lógica de Plantinga contribuye a flexibilizar formalismos, a veces excesivos. Y la lectura del libro de Dalferth muestra lo fecundo que puede resultar

39. Conviene citar el texto original: «Mein Versuch schlägt gerade den umgekehrten Weg ein, am Umweg über Gott festzuhalten (und sich insofern auf jüdische, christliche und islamische Traditionen zu konzentrieren), aber diesen Umweg nicht als rationalen Erklärungsversuch, sondern als vernünftige Bemühung um Lebensorientierung angesichts vom Bösen zu verstehen» (*Malum*, 12-13, nota 18; cf. su precisa presentación inicial, 9-14).

40. *Malum*, 75; subrayado en el texto.

en muchos aspectos. De hecho, la confrontación con el mal contribuyó históricamente a renovar y ahondar dimensiones muy decisivas y radicales en nuestra concepción de Dios, empezando por el tema de la impasibilidad y continuando por la insistencia de la fe en Dios como fundamento de la esperanza y fuerza liberadora.

El interrogante actual frente a esas dos modalidades no radica, por tanto, en cuestionar su legitimidad, sino en preguntarse por su *suficiencia*. Plantinga da por supuesto con excesiva facilidad que el mal constituye una dificultad que solo afecta a la afirmación de la existencia de Dios y no *también* a su negación. Y respecto de Dalferth cabe preguntar si su propuesta afronta de verdad y en toda su extensión el desafío que presentan los duros cuestionamientos teóricos y aun las acusaciones que desde la experiencia del mal se hacen *hoy* contra la fe en Dios. Porque, una vez que la objeción se ha endurecido y ahondado con el ateísmo hasta levantar la sospecha de la *contradicción* lógica con la idea de Dios tal como se presenta en su intento de responder al desafío del mal, debe ser afrontada *in recto* y de modo temático.

Insisto en este punto, porque —dejando ya aparte la cuestión importante de una diferencia (confesional, debida a su inclinación barthiana) en el papel de la razón y de la filosofía en el ámbito teológico— prescindir de ese afrontamiento expreso tiene, en mi parecer, dos consecuencias graves. La primera, que resultará muy difícil, si no imposible, escapar a la sospecha de que la teodicea es una construcción ideológica, una afirmación acrítica o simplemente un recurso «edificante» para defender la fe ante la dureza de las objeciones. En segundo lugar, la teodicea se expone gravemente a una especie de «reducción teológica» del mal, que, a mi ver, asoma más de una vez en el libro de Dalferth, con su insistencia en que para la vida religiosa el mal se reduce en definitiva al «pecado», a la falta de fe: «No todo lo que daña y acaba con la vida es también *malum*, en sentido religiosamente relevante, sino solo lo que nos apartaría de la fuente de la vida, del amor de Dios»⁴¹.

Puede acaso tener su razón *dentro* de la perspectiva teológica; pero no es tan evidente que la tenga para la fundamentación de la fe y para el diálogo con el pensamiento crítico y filosófico (para el que, por cierto, muy pocos teólogos cuentan con una erudición y competencia como la suya).

41. *Malum*, 501. Esto puede tener efectivamente una traducción religiosa aceptable; pero corre el peligro de un claro reduccionismo teológico: ¿un cáncer no puede ser calificado de malo por una persona creyente, incluso en el caso que, viviéndolo desde la fe, no la separe de Dios e incluso la ayude a madurar en ella? ¿No sería mejor en todo caso conseguir *eso mismo* sin el cáncer?

Expresado este temor, debo aclarar que no creo en modo alguno que este peligro sea una fatalidad y que en la obra de ambos autores no haya elementos para conjurarla. Más aún, estoy convencido de que esas modalidades de teodicea no solo han podido ser válidas antes de la ruptura moderna, sino que, como trataré todavía de mostrar, cuidadosamente delimitadas, mantienen todavía su legitimidad fundamental. Constituyen justamente la que trataré como la «vía corta» de la teodicea. Pero, por eso mismo, creo también que *hoy* una teodicea que quiera atender a la entera topografía del problema, necesita integrar de manera explícita también la otra perspectiva: la de mirar a *Dios desde el mal*.

Esto constituye un momento irrenunciable en la que llamo la «vía larga» de la teodicea, que, integrando el resultado de la ponerología, intenta descubrir a Dios en la *cuestión común* del problema del mal, justo como constitutivo integrante de la respuesta. Con ello la teodicea —esta es la hipótesis del libro— se pone en condiciones de asegurar dos consecuencias: *a)* romper la aparente contradicción lógica que el dilema de Epicuro, de ser verdadero, implicaría para la idea de Dios y *b)* mostrar que el mal no solo no se opone necesariamente a la existencia de Dios, sino que, contra toda apariencia, *puede ser* también un camino para su descubrimiento.

La primera consecuencia pertenece al núcleo mismo de la teodicea. La segunda se mueve todavía en contacto con la *pisteodicea*, en cuanto esta constituye la mediación común, pues el mal, como desafío radical para la existencia humana como tal, pone a todas las propuestas ante la alternativa de ver si la respuesta más verdadera y que propicia la mejor posibilidad para afrontar su desafío reside en la afirmación de Dios o en la negación de su existencia.

Como resultado, el esquema del tratamiento que resulta de ahí y que intentaré llevar a cabo, es el siguiente. 1) Aclarar la «primera entrada» de Dios en el discurso teodiceico, mediante la elucidación de la cuestión tradicional implicada en la afirmación *si malum est, Deus est*.

2) Elaborar la legitimidad y las ventajas de la fe en Dios como respuesta al problema del mal, distinguiendo y tratando por separado *a)* la *vía corta* y *b)* la *vía larga*.

3) Examinar *a)* algunas de las objeciones que se enfrentan a la propuesta concreta de este libro; y *b)* las consecuencias que eso tiene tanto para la tarea inacabable de ir reajustando nuestra siempre menesterosa concepción de Dios como para algunos temas de la teología, que, como la cruz de Cristo, la providencia, los milagros o el infierno, sin pertenecer al centro de la discusión, tienen especial relación con ella y de hecho están presentes en algunos tratamientos.

Solo el primero de estos puntos es abordado ahora como conclusión del capítulo, dejando los demás para los siguientes.

4. DIOS DESDE EL MAL: LA «ENTRADA DE DIOS» EN LA TEODICEA

¿Si hay mal, Dios existe o no existe? ¿La experiencia del mal abre o clausura la puerta para la afirmación de la presencia de Dios en el mundo? Lo dicho en el apartado anterior obliga a retomar con nuevo estilo un tema que tradicionalmente recibía una respuesta positiva, pero que desde la entrada de la Modernidad casi siempre se da por liquidado en sentido negativo. Como es bien sabido, Tomás de Aquino dio como evidente la afinidad: *si malum est, Deus est*, «si hay mal, hay Dios». La crítica moderna ha provocado una reacción instintiva en la dirección opuesta. Y, ciertamente, sin pecar de ingenuos, resulta muy difícil proceder hoy con aquella seguridad espontánea. Pero creo que ha llegado la hora de preguntarse si, aunque no lo parezca, la seguridad en sentido contrario no incurre en idéntica ingenuidad.

4.1. *La necesidad actual de una distinción descuidada*

A pesar de la anterior observación, en realidad estoy refiriéndome a una cuestión muy tratada en la discusión anglosajona, bajo el epígrafe: *the evidential problem of evil*, en el sentido de una argumentación de carácter inductivo, que en general trata de mostrar que la evidencia del mal hace improbable o imposible la afirmación de la existencia de Dios. Si aquí evito esa denominación, es justamente porque con la palabra «evidencia» refuerza el prejuicio indicado, puesto que parte *a priori* de que el mal representa *solo* una dificultad y un argumento contra la existencia divina. Lo cual lleva a dar por supuesto que el papel de quienes la afirman es meramente defensivo, intentando (de)mostrar que el ataque no es concluyente (*defense*); o, en el mejor de los casos, que puede ser positivamente refutado (*theodicy*)⁴². Y siempre, descuidando la posibilidad de que también ahí pueda residir una argumentación positiva.

De hecho, la falta de una adecuada contextualización ha oscurecido no solo esta posibilidad, sino la misma pertinencia e importancia de la

42. De la abundante literatura al respecto, me parece especialmente lúcido el tratamiento de J. S. Feinberg, *The Many Faces of Evil. Theological Systems and the Problem of Evil*, Grand Rapids, 1994, 159-312; cf. también D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, 1996.

pregunta. Sin embargo, en cierto modo y tomada en su sentido más primario y elemental, la respuesta que se le dé divide en dos grandes grupos las piteodiceas: en religiosas o no religiosas. Lo que sucede es que, de ordinario, esa respuesta, más que una consecuencia del examen de la cuestión atendiendo a su estructura lógica y de principio, es más bien fruto de una postura apriórica. Se responde sí o no, porque se es o no se es creyente, en lugar de proceder al revés: se es o no se es creyente, porque —al menos en cuanto se prescinde de otros tipos de argumentación— el examen de la pregunta lleva a la conclusión afirmativa o a la negativa.

La historia del problema hace comprensible este proceder. Pero sería anacrónico no advertir que la nueva situación está exigiendo una clarificación *de principio* acerca de lo que la presencia del mal significa en orden a la afirmación o negación de la existencia de Dios. Situado el problema a la altura crítica de nuestra situación secular, ni la aceptación ni el rechazo de la existencia de Dios deben prescindir de una revisión a fondo de esta importante cuestión. Y esto vale en las dos direcciones.

Dar por supuesto que el mal *solo* constituye una objeción contra la existencia y una razón a favor de la no existencia, resulta tan apriórico e injustificado como sostener lo contrario. Repito, la respuesta que se dé, solo tendrá verdadera legitimidad, si es consecuencia del estudio de la cuestión y no presupuesto que la determina sin examen previo. Esto, claro está, no implica ignorar que *facticamente* en el modo de interpretar hacia donde apunta la experiencia del mal, se hace también presente el inevitable tema del *pre-juicio* (cf. *supra* cap. I, 5.1), tan proclive a la interferencia ilegítima como necesario y aun fecundo cuando se lo mantiene en los límites debidos

4.2. Si malum est, Deus est?

El signo de interrogación que en este epígrafe acompaña a un título que nos ha llegado en forma afirmativa, quiere reflejar justamente la dialéctica de continuidad y diferencia que nos une a la tradición. La sentencia parte del conocido pasaje de Boecio: «si Dios existe, ¿de dónde provienen los males?; ¿y de dónde los bienes, si no existe?»⁴³. Como he recordado antes,

43. Véase el texto completo: «Vnde haud iniuria tuorum quidam familiarium quaesivit: ‘Si quidem deus, inquit, est, unde mala? Bona uero unde, si non est?’» («No sin razón alguno de tus conocidos preguntó: ‘si Dios existe —dice—, ¿de dónde provienen los males?; ¿y de dónde los bienes, si Él no existe?’» (Boecio, *De consolat. phil.*, lib. I, 4: PL 63, 625 A; la traducción de esta cita, como de la siguiente, está tomada de M. Cabada, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, 2001, 524, nota 98).

para Tomás de Aquino, que toma de su libro la pregunta, era todavía evidente la respuesta afirmativa. Refiriéndose al primer interrogante, afirma:

Habría más bien que efectuar el razonamiento inverso: *Si existe el mal, existe Dios*. Ya que el mal no existiría, si no existiese el orden del bien, del cual el mal es privación. Y este orden no existiría, si Dios no existiese⁴⁴.

Por eso lo nuevo *hoy* es el signo de interrogación. Para el noble romano y para el teólogo medieval esa respuesta reflejaba una convicción que su cultura hacía prácticamente indiscutible: la existencia del mal remitía unívocamente a Dios. Para nosotros, a causa del impacto crítico de la modernidad ilustrada, tal evidencia ha entrado con paso irreversible en el conflicto de las interpretaciones. Hasta el punto de que, como queda repetido, en el imaginario cultural, tal vez como reacción polar, ha tendido a imponerse con fuerza la opinión contraria, convertida, tanto por la retórica literaria como por la crítica filosófica, casi en una evidencia sobreentendida. En consecuencia, hoy parece sensato empezar por un intento de reequilibrio que no ciegue la reflexión y permita ver que, si hay motivos para no dar por supuesta la conclusión afirmativa, tampoco la negativa puede darse *a priori* por correcta y que a lo mejor su lógica no es tan evidente como parece.

El impacto *literario* causado por citas geniales como las bien conocidas de Dostoievski, Büchner y Camus ha tenido una eficacia cuya magnitud no es fácil calibrar. El gesto de la devolución del billete de entrada, la afirmación de la roca incommovible o la proclamación del rechazo airado han entrado en el ambiente cultural no solo por su fuerza literaria, sino también por el humanísimo contexto de su expresión artística⁴⁵. Y es obvio que, si —pero *solo si*— la interpretación de la *idea* de Dios de que parten fuese correcta, aquello contra lo que protestan resulta unívocamente rechazable. Y no cabe negar el hecho de que esa interpretación pertenece a la vulgata cultural del occidente moderno⁴⁶, sin que para con-

44. «Esset autem e contrario arguendum: 'Si malum est, Deus est'. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset» (*Sum. contra Gent.* III, c. 71). Un análisis minucioso de su postura en este punto puede verse en I. U. Dalferth, *Malum*, cit., 48-55.

45. Más adelante (V 2.2) reproduciré estos textos tan conocidos y citados.

46. Distinto es el tema en Oriente, cuyo tratamiento requeriría otras competencias. Para una panorámica seria, cf. J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge, 1970, cap. 5-7, 193-291. En general, respecto de las diferencias entre Oriente y Occidente, indica que «algunos modos en que a menudo han sido descritas son demasiado generalizadas para ser particularmente significativas»; a pesar de eso, «apuntan a diferencias por lo menos de énfasis y prioridad» (269). Respecto del hinduismo indica:

trarrestarla ni la teología ni la liturgia hayan mostrado una capacidad suficiente de autocritica o de renovación.

Sería, sin embargo, injusto no ver que ni esa idea tiene por qué ser justa ni que las razones en sentido contrario no han quedado eliminadas sin más. De hecho, nunca han faltado y, cada vez más, van apareciendo intentos de renovación crítica. Empezando por las citas literarias, vale la pena introducir la de un autor tan sensible a la amenaza del absurdo como Eugène Ionesco:

Se viene a la tierra para vivir. Se viene para debilitarse y morir. Se vive niño, se crece, muy pronto se comienza a envejecer y, sin embargo, es difícil imaginarse un mundo sin Dios. Por lo menos, es más fácil imaginárselo con Dios... Antes, al levantarme cada mañana, decía yo: gracias a Dios, que me ha dado un día más. Ahora digo: un día más que me ha quitado. ¿Qué ha hecho Dios con todos los hijos y los animales que quitó a Job? Sin embargo, creo en Dios a pesar de todo, porque creo en el mal. Si hay mal, hay también Dios⁴⁷.

Sería interesante un estudio que, en esta línea, rastrease en la historia literaria el tipo de experiencia que percibe la presencia de Dios justamente en el contraste con el mal. No poseo suficiente información al respecto⁴⁸. Con toda probabilidad, la cosecha no sería tan abundante como la expresada en sentido contrario, tanto porque el mal resulta

«Si sintetizar el pensamiento de cualquier religión es difícil, en el caso del hinduismo es imposible» (193).

Resulta, con todo, significativo notar la distinta actitud del hinduismo *personalista*: «Los sistemas filosóficos hinduistas teístas en la misma situación ponen a Dios completamente al margen del mal, salvaguardando sus eximios atributos, asignando la responsabilidad del mal, al igual que el Sámkhya, al *karman*. Los sistemas teístas ponen gran énfasis en el concepto de *anâditva*, o eternidad *a parte ante* del *karman* para liberar al Señor o Dios, cuya existencia aceptan, de toda culpa por el mal del mundo: Dios nada tiene que ver con el mal del mundo; el mal es meramente un efecto de las acciones de los hombres en el curso de sus existencias desde una eternidad sin comienzo» (F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía de la India. Del Vedânta al sistema Sámkhya. El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*, Barcelona, 2008, 650; cf. 648-650, 653-655).

47. En el diario ABC, 17 de diciembre de 1993, 3 (cit. por M. Gelabert, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia, 1995, 8).

48. Se presta especial atención a este aspecto en la obra colectiva F. Duque (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*, Barcelona, 1993, principalmente en E. López Castellón, «El pecado original y los paraísos imposibles» (12-40); E. Barjau, «Hörderlin. Celan. La conciencia de lo ausente próximo» (82-108); R. Bodei, «El mal y el sufrimiento en Leopardi» (109-133); V. Vitiello, «El mundo del mal: política y redención. Dostoyevski y Nietzsche» (205-222); E. Lynch, «El problema del obrar: A propósito de Robert Louis Stevenson» (135-152); A. Fabris, «Metáforas y símbolos del mal en la Modernidad» (154-162).

siempre más visible que el bien como por el aludido retraso de la renovación crítica al respecto. De todos modos, la estructura fundamental está ahí y no deja de hacerse sentir.

Díaz Castro, un fino poeta gallego, la expresó en un poema breve pero intenso, señalando que muchas veces son los «hombres llenos de sombra / hombres a contraluz, / los que hacen ver a Dios / como una mar de luz» y «la noche es necesaria, / para que tú puedas ver / sobre el miedo y el mal / las estrellas arder»⁴⁹. Y es indudable que, como he señalado para otros aspectos, también cuando este tema es tratado sin preocupación (anti)teodiceica, evoca numerosos pasajes donde la experiencia del mal y el sufrimiento constituye ocasión —muchas veces, privilegiada— de apertura a la trascendencia.

Lo mismo sucede a su modo en la *filosofía*. Sucede en negativo, cuando —sobre todo fuera de este contexto— se reconoce que, sin la presencia de Dios, el mal se convierte en terrible noticia que ensombrece con oscuridad siniestra el destino humano, amenazando con privarlo de sentido. Lo dicen con claridad dos pensadores tan marcadamente anti-teístas como Jacques Monod y Bertrand Russell. El primero concluye su obra más conocida con estas palabras desoladas:

Si acepta este mensaje [mundo sin Dios] en su entera significación, le es muy necesario al Hombre despertar de su sueño milenario para descubrir su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un Zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes⁵⁰.

Por su parte, Russell es igualmente expresivo, y su conclusión no resulta menos desolada:

[...] el hombre es el producto de las causas que no tenían previsión alguna del fin que estaban realizando; que su origen, su crecimiento, sus esperanzas y miedos, sus amores y sus creencias, no son más que el resultado de colocaciones accidentales de átomos; que ningún fuego, ningún heroísmo, ninguna intensidad del pensamiento y sensibilidad pueden preservar una vida individual más allá del sepulcro; que todos los trabajos de las edades, toda la dedicación, toda la inspiración, todo el brillo cenital del genio humano están destinados a la extinción en la vasta muerte del sistema solar, y que el entero templo de los logros humanos tendrá que ser inevitablemente en-

49. «A noite é necesaria: Hai homes cheos de sombra, / homes a contraluz / que che fan ver a Deus / coma unha mar de luz. / A Noite é necesaria / pra que ti poidas ver / sobre o medo e o mal / as estrelas arder» (*Nimbos*, Vigo, 2006, 39).

50. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1971, 186; cf. 193.

terrado bajo los escombros de un universo en ruinas —todas estas cosas, si no absolutamente incontrovertibles, son sin embargo casi tan seguras, que ninguna filosofía que las rechaza puede esperar sostenerse⁵¹.

John Hick, de quien tomo la cita de Russell, comenta así esas posturas:

Tomando genéricamente las posiciones naturalistas y las religiosas, la diferencia básica en la medida en que atañen a nuestros intereses humanos es que una interpretación naturalista del universo, es muy mala nueva (*very bad news*) para la humanidad en su conjunto, mientras que una interpretación religiosa, de ser verdadera, es (con las excepciones que se anotarán a continuación) una muy buena nueva (*very good news*) para la humanidad en su conjunto.

De todos modos, continúa su cita:

No estoy proponiendo el argumento obviamente falaz de que por lo tanto la interpretación religiosa debe ser verdad. Por el momento me refiero tan solo a precisar una calamitosa implicación del naturalismo, porque aunque esto es bastante obvio cuando se precisa, muchos naturalistas no parecen ser, y en realidad no parecen desear ser, conscientes de ello⁵².

He dividido la cita, porque sus dos partes resultan muy significativas como síntoma de la nueva situación cultural: en concordancia con los antiguos, la primera parte indica que la conclusión negativa constituye una «mala noticia» para la humanidad; pero, atendiendo a la situación moderna, la segunda parte reconoce que eso no constituye sin más una prueba del teísmo. Tanto este como su negación, si quieren validarse racionalmente, han de mostrar el peso de sus razones en el nuevo contexto de la «era crítica».

Acaso nada como el conocido texto de Max Horkheimer exprese mejor el carácter abierto de la cuestión tal como se nos presenta hoy. Merece ser reproducido una vez más porque, viniendo desde fuera de la respuesta teológica, la reconoce sin embargo de manera explícita como alternativa real que hoy debe ser discutida. Por un lado, rompe toda excesiva seguridad dogmática y, por otro, muestra, al menos en forma de an-

51. B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London, 1918, 47-48. Refiriéndose a este ensayo escribiría más tarde, 1962, en una carta: «My own outlook on the cosmos and on human life is substantially unchanged».

52. J. Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford, 1999, 20-21.

helo, añoranza, «saudade» o *Sehnsucht*, la posibilidad de la afirmación, es decir, que no debe descartarse *a priori* que la Trascendencia pueda formar parte de la respuesta última al terrible desafío del mal:

Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. La teología es —y me expreso conscientemente con gran cautela— la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea la última palabra. [...] La teología es expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente⁵³.

4.3. Si malum est, Deus non est?

La situación de duda e indecisión no es casual, y se hizo urgente sobre todo a partir del terremoto de Lisboa. Su noticia cayó como un inesperado aerolito que, al explotar en la atmósfera cultural, hizo trizas el optimismo ilustrado, amenazando con extinguir sobre el planeta la fe en el Dios bueno, sabio y poderoso. Y desde luego, acabó para siempre con la posibilidad de la continuación ingenua de una piedad y sobre todo de una teología que pretendiesen seguir impertérritas, ignorando el nuevo cuestionamiento.

La reacción de Voltaire, aun manteniendo —*todavía*, y muy a su modo— la fe en Dios⁵⁴, fue el pistoletazo de salida para la carrera que iba a movilizar una gran parte de la cultura posterior, acentuando fuertemente el avance de las pisteodiceas ateas. No se trata de seguir las aquí en detalle. La descripción exacta, tratando de explicitar el peso de las razones en que se apoyan, es tarea que pertenece ante todo a sus defensores. Aquí, sin entrar en una discusión directa, quiero insistir tan solo en que también para ellas vale la nueva situación antidogmática. De ahí que, igual que sucedía para la afirmación tradicional, también ahora el epígrafe aparezca marcado por un signo de interrogación: «¿Si hay mal, no existe Dios?».

El hecho mismo de que la unidad de las pisteodiceas ateas solo es válida en cuanto forman un frente común contra la teodicea tradicional, debe hacer pensar. Porque, en cuanto se prescinde de este frente, la diversidad dentro de ellas es enorme. Un estudio de sus diferencias y aun contradicciones sería tal vez una prueba de que la unanimidad en

53. «El anhelo de lo totalmente Otro», en M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, 2000, 169.

54. Cf. los principales textos en A. Villar (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, 1995. Es muy eficaz, por su agudeza y por claridad, el citado estudio de P. Kondylis: merece ser repasado en este contexto.

la valoración religiosamente negativa del impacto del mal se debe, no pocas veces, más a la fuerza emotiva con que tratan de refutar la postura tradicional, señalando sus fallos e insuficiencias, que a la consecuencia interna de las razones o a la coherencia íntima de la propuesta.

Habría que empezar por el pesimismo de *Schopenhauer*, que, aparte de sus referencias budistas, se muestra vivamente refractario a lo sagrado, generando una visión de la realidad humana, que puede llegar incluso a lo brutal: «más de uno estaría dispuesto a asesinar a otro con la única finalidad de untarse las botas con su grasa»⁵⁵. Continuar luego por la afirmación a un tiempo heroica y terrible de *Nietzsche*: pese a todas las atenuaciones, es preciso reconocer que el «eterno retorno de lo mismo» eternizaría el mal, haciendo para siempre irremediable el dolor del mundo y la insuperable injusticia histórica de las víctimas. Pasar después por la pasión existencialista, despiadadamente expuesta por el primer *Sartre*, con la «náusea» como sentimiento vital y el «infierno» como relación con los otros; y vestida de trágica grandeza por la rebeldía de *Camus* en lucha contra el «absurdo», a pesar de todo insuperable. Caminar atentos por los difíciles y acaso «aurorales» parajes de *Bloch*, con su utópico «trascender sin trascendencia», y por las visiones afines que, en un ambiente ya posmoderno y sin atreverse a afirmar la trascendencia absoluta, no quieren renunciar a la trascendencia humana⁵⁶.

Finalmente, sería bueno atravesar los intrincados senderos del positivismo analítico, con tendencia a una visión más bien fría y distanciada. Y desembocar en un cierto abandono de la discusión, que obedece a motivos diversos: tal vez por cansancio ante las discusiones y sus impases, en unos; por disolución de la pregunta en las respuestas particulares de las

55. *Sämtliche Werke*, ed. W. Frh. von Löhneysen, III, Darmstadt, 1968, 730 (tomo la cita de M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, cit., 495). Para todo lo que viene a continuación en este capítulo tendré muy en cuenta esta obra, excelente por su amplia información y su reflexión serena y profunda. El autor dedicó además amplios estudios a esta época: *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, 1975; *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, 1980; *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, 1994.

56. Cf., por ejemplo, A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, 2006. Desde el punto de vista de la esperanza, he tratado este tema en A. Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, 2005, 34-36; allí remito a L. Ferry, *El hombre Dios o El sentido de la vida*, Barcelona, 1997; Íd., *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Barcelona, 2003; R. Misharhi, «Immanence-Transcendence», en *Encyclopaedia Universalis* 11, 949-952. Son importantes las hondas consideraciones de X. Tilliette, «La philosophie de l'inquiétude – Humanisme de la métaphysique – Métaphysique de l'humanisme»: *Giornale di Metafisica* 3 (1983) 419-432.

ciencias, en otros; por una cierta acomodación posmoderna y primermundista, en posturas que hoy, por fortuna, parecen en claro declive; y, *last but not least*, por la generosa entrega a la praxis, en aquellos y aquellas que, poniendo entre paréntesis la pregunta, no quieren rendirse ante el noble combate inacabable⁵⁷.

Aparte de eso, en un estrato más hondo y significativo, creo que puede detectarse también una clara tensión interna en el estilo general. En la medida en que la negación de Dios se presenta como protesta contra el mal, ofrece una figura un tanto extraña. Si se niega la realidad de Dios *a causa de* la existencia del mal, parece que, negado Dios, de algún modo el problema quedaría resuelto y el mal desaparecería. Bien sé que esta «deducción» rebasa en muchas leguas los cánones de la lógica más elemental. Pero, como he dicho y repetido, tampoco puede negarse que una parte no pequeña de las pisteodiceas no religiosas, debido a la carga emotiva del problema, proceden muchas veces como si negar a Dios apagase la pregunta por el mal; hasta el punto de que, según he señalado, existen tratados como los de Mackie y Streminger, que se reducen prácticamente a aportar razones contra la pisteodicea teísta.

Siguiendo en esta línea, que más que pretender una lógica rigurosa intenta hacer patente la existencia de un «clima» que influye como presupuesto envolvente, resultan expresivas las consideraciones de Adolphe Gesché:

Es fácil reaccionar ante este razonamiento. En efecto, es posible denunciar en él, con cierta pertinencia, cierta falta de lógica. Deducir del mal la no-existencia de Dios, ¿no es en cierto modo presuponer su existencia? y ¿no sería más consecuente hacer que el desmentido recayera sobre la naturaleza de Dios y deducir que existe más bien un Dios malo? Y si podemos estar agradecidos al ateísmo por negar un Dios malo, ya que esto va contra la misma idea de Dios, se observa sin embargo que Dios no está del todo ausente del razonamiento, ya que en definitiva, *volens nolens*, se concedería con agrado la existencia a un Dios bueno, lo cual está muy cerca de la creencia en Dios. Además, ¿debe un ateísmo consecuente dar todos estos rodeos? El ateísmo prescinde del mal y del bien; está antes de toda confrontación de este tipo. En resumen, ¿no está el no-creyente reprochando a Dios que no exista y no es semánticamente ilógica la proposición «Dios no existe»?⁵⁸.

57. Para una panorámica global, aparte de la obra citada de M. Cabada, cf. J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997; C.-F. Geyer, *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, cit.; R. Safranski, *El mal o El drama de la libertad*, Barcelona, 2000.

58. *Dios para pensar I. El mal – El hombre*, Salamanca, 1995, 21. Más tarde, 34, cita a Moltmann: «Porque la eliminación de Dios tampoco explica el sufrimiento ni mitiga

También en este caso el autor reconoce que no se trata de lógica verdadera y estricta. Pero la aprovecha, con razón, para insistir en dos ideas importantes. Señala, con realismo, que ante el problema del mal el discurso no debe dejarse fascinar por una lógica meramente formal, sino atender a la dureza vital de su desafío: «El verdadero problema está en otra parte: escuchar y saber escuchar un grito, y un grito que goza de unos derechos imprescriptibles»⁵⁹. Y antes apunta, con razón, hacia algo que no debería perderse de vista: «El razonamiento en cuestión no presupone tanto la *existencia* de un Dios al que al mismo tiempo niega, como más bien la *idea* de Dios, una idea que se afirma estar en contradicción con el mal»⁶⁰.

Esta última observación es del todo pertinente en una consideración expresamente teológica. Pero tampoco está fuera de lugar en este tramo de nuestro discurso, que, de suyo, se mueve todavía en un plano previo a la opción religiosa o no-religiosa. Porque precisamente en este plano es de justicia señalar un aspecto que no suele tenerse en cuenta, a saber, que en el fondo de la argumentación negativa está la misma *inconsecuencia con la situación secular* de la cultura que he denunciado para las teodiceas de corte tradicional. Sobre todo, teniendo en cuenta el resultado de la ponerología: el mundo, cualquier mundo, hace inevitable la aparición del mal. Siendo esto así, rechazar —sin suficiente mediación— a Dios porque *hay* mal en el mundo equivale en definitiva a postular que, en caso de existir, *tendría que ser un dios intervencionista*, pues debería estar continuamente rompiendo la autonomía mundana para impedir todos los males⁶¹. Por otra parte, Alfonso M. L. Soares, citando a Vittorio Hösle, hace notar con agudeza que «de la renuncia al concepto de Dios por indignación frente a las injusticias de este mundo se llega, paulatinamente, a un mal-estar subjetivo que, por veces, acaba

el dolor» (J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, 1983, 63). Cf. también 166-182.

59. *Dios para pensar* I, cit., 21.

60. *Ibid.*

61. M. Fraijó, que en algún tiempo criticó la conclusión de mi ponerología, viene a insinuar esto mismo: *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, 2006, 73: «El destino de ese Dios es bien curioso. Los seres humanos nos relacionamos con él en dos tiempos. Primero le echamos en cara que haya tanto mal en el mundo; y, en un segundo momento, postulamos su existencia para que lo remedie. De esta forma es, casi al mismo tiempo, la gran objeción contra Dios y la condición de posibilidad de su existencia. Parece imposible a la vista de tanto sufrimiento, que exista Dios; y sería terrible, a la vista de tanto dolor, que no existiera Dios. Es lo de Pascal: ‘Incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista’» (la cita de Pascal en *Pensamientos* [ed. Brunschvicg], Madrid, 1967, fr. 230).

aceptando el mal: «el camino de Schopenhauer a Nietzsche es tremendamente directo»⁶².

4.4. Etsi malum est, Deus est

Como se ve, en el título de este apartado desaparece el signo de interrogación, porque, ahora sí, avanzando sobre el anterior y con las reservas y cautelas enunciadas, quiero exponer la opinión de que no solo existen razones para pensar que el mal *puede* convertirse en argumento para el descubrimiento de la existencia de Dios, sino que *de hecho* considero esas razones más fuertes que las que apuntan en sentido contrario. Recuerdo, sin embargo, que en la nueva situación ya no se puede repetir sin más la afirmación tradicional, como si para nosotros sus razones tuviesen exactamente el mismo valor y su fuerza de convicción gozase de evidencia unívoca y universal. De ahí la modificación de la afirmación tomasiana, que de directa y tajante se convierte ahora en enunciado más cauto e indirecto mediante el añadido del *etsi*: «*aunque* hay mal, hay Dios».

Nótese, con todo, que de manera plenamente intencionada mantengo «hay» también en el primer miembro del aserto: *est*, no *esset* («hubiese»). Decir «aunque *hubiese* mal, hay Dios», podría sugerir que el discurso se apoya en cierta negación o atenuación del mal, reduciéndolo a una mera concepción hipotética. La realidad del mal y lo terrible de su desafío no son una concesión hipotética, sino el dato indiscutible y evidente. Por eso todo razonamiento que parta de él, si quiere ser auténtico y legítimo, lejos de intentar atenuarlo, debe empezar por su reconocimiento y subrayar su dureza. Sería, en efecto, radicalmente equivocado intentar una debilitación o depotenciación del mal para apoyar sobre ella la legitimidad de la teodicea o la fuerza de sus argumentos.

La verdad es que, justo por tomar el mal en toda su terrible seriedad, creo que cabe ir más allá de la simple «defensa» de *Alvin Plantinga*. Y que tampoco conviene resignarse a la autorrestricción de *Ingold U. Dalférth*, que, acaso no sin influjo de su proveniencia barthiana, en su riquísimo tratamiento renuncia expresamente a la «teodicea». Como he dicho ya, dándola por supuesta, centra su trabajo en el problema

62. A. M. L. Soares, *De volta ao mistério da iniquidade. Palavra e silêncio diante da maldade e do sofrimento*, en preparación; remite a V. Höslé, «Estratégias de teodiceia em Leibniz, Hegel e Jonas», en M. Oliveira y C. Almeida (coords.), *O Deus dos filósofos modernos*, Petrópolis, 2002, 201-222, 222.

hermenéutico de comprender la relación entre Dios y mal para iluminar en concreto la praxis y la orientación creyente de la vida⁶³.

Reconociendo la importancia de esas dos tareas, no debe renunciarse a la riqueza que puede aportar una fundamentación crítica de la entrada de Dios en el discurso por la puerta que abre la experiencia del mal. Aun sin dedicarle toda la atención que merece, intento ofrecer de manera esquemática una enumeración de razones que no solo intentan responder a las exigencias de la crítica, sino que, haciendo de contrapeso a tópicos muy extendidos, pueden ayudar a crear un clima favorable para la tarea ulterior.

A nivel más inmediatamente *vivencial*, la cita de Ionesco al comienzo del capítulo apuntaba a que existe también una fuerte y múltiple atestación —en la literatura y en la vida— de que el sufrimiento y las demás formas del mal pueden abrir el espíritu humano a la afirmación de lo Divino. Y podrían citarse otros testimonios significativos: «He sufrido demasiado en esta vida como para no esperar otra», le escribe Rousseau a Voltaire⁶⁴. Y Heinrich Heine afirma: «La miseria del hombre es demasiado grande. *Es necesario* creer»⁶⁵. Y nuestra poeta Rosalía de Castro, que sabía de angustias y sufrimientos, pudo escribir:

Tan solo dudas y terrores siento,
divino Cristo, si de Ti me aparto;
mas cuando hacia la Cruz vuelvo los ojos,
me resigno a seguir con mi calvario.
Y alzando al cielo la mirada ansiosa,

63. Enuncia así el «tema y la tesis» de su investigación: «Su tema es el *problema hermenéutico* acerca de cómo son entendidos el *malum* y Dios, no el *problema de la teodicea* —que presupone ya siempre una respuesta a estas preguntas hermenéuticas— acerca de sí o como se puede creer (todavía) en Dios en vista del *malum*» (Texto original: «Ihr Thema ist das *hermeneutische Problem*, wie *malum* und *Gott* verstanden werden, nicht das —eine Antwort auf diese hermeneutischen Fragen immer schon voraussetzende— *Theodizeeproblem*, ob oder wie angesichts des *malum* an Gott (noch) geglaubt werden kann» (*Malum*, cit., 34; cf. 34-37: «Thema und These der Untersuchung»).

64. En A. Villar (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, 1995, 205. Tomo la referencia de M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, cit., 543, que cita también: «Me basta con que, al aproximarme al término de mi vida, no vea también el de mis esperanzas, y espero una vida más feliz después de haber sufrido tanto en esta. Aunque me equivoque al mantener esta esperanza, al menos es por sí misma un bien que me hará soportar todos mis males» (*Voltaire-Rousseau*, 252).

65. «Das Elend des Menschen ist zu gross. Man *muss* glauben»; tomo la cita de I. U. Dalferth, *Malum*, cit., 36, que hace importantes consideraciones acerca de la «lógica» concreta que rige aquí, no reducible sin más a la «conclusión de la sed al agua» (*ibid.*, nota 30).

busco a tu Padre en el espacio inmenso,
 como el piloto en la tormenta busca
 la luz del faro que lo guíe al puerto⁶⁶.

Cierto que, igual que sucede con las citas en sentido contrario, pueden influir aquí ideas o prejuicios que resten valor crítico y filosófico a la experiencia más espontánea. Es, pues, preciso precaverse para que esa interpretación no quede reducida al juego superficial y contingente de las impresiones psicológicas. De hecho, eso es posible y se ha hecho desde diversos ángulos, mostrando que puede basarse en motivos muy sólidos y profundos.

Desde luego, que la confianza de santo Tomás en la existencia del *orden del bien* que desvela al mal como su privación, no nos resulta hoy tan evidente, no por eso se ha borrado sin más del espíritu humano: a pesar de los evidentes desórdenes, el mundo está muy lejos de ser un caos⁶⁷. Por otro lado, aunque con otro tono y otros acentos, *Hegel* con su afirmación constante de que percibir el límite es estar ya más allá de él, y que, *por eso*, debemos reconocer que «la verdad de lo finito está en lo Infinito»⁶⁸, no dice en el fondo otra cosa; sobre todo, si se tiene en cuenta que el sufrimiento y el mal en general constituyen acaso la marca más irrefutable de nuestra finitud⁶⁹.

La sensibilidad moderna no es indiferente al significado y a la fuerza de convicción encerrada en esa dialéctica. Como *principio general*, en el mundo del *conocimiento* nada menos que Nietzsche mantuvo con vigor que la negación presupone constitutivamente la afirmación, que el *no* se apoya siempre en el *sí*:

En todas las correlaciones de sí y no, de preferir y rechazar, amar y odiar se expresa únicamente una perspectiva, un interés de determinados tipos de la vida: en sí, todo cuanto existe pronuncia el sí (*an sich redet alles, was ist, das Ja*)⁷⁰.

66. *En las orillas del Sar*, poema 109.

67. Cf. M. Vetö, «L'impossibilité du mal», en *Teodicea oggi?: Archivio di Filosofia* 56 (1988) 689-706.

68. *Passim*: cf., por ejemplo, *Enciclopedia*, § 193, 204, 386 (trad. castellana de R. Valls Plana, cit., 269-272, 278-279, 438).

69. Recuérdese la importante aseveración de Hegel: «Solamente es algo conocido y experimentado como *límite* o deficiencia en cuanto que se está simultáneamente *más allá* de ellos» (Hegel, *Phänomenologie...*, § 60).

70. *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, ed. K. Schlechta III, 788. I. U. Dalferth muestra que, como no podía ser menos, en el mismo santo Tomás aparece este aspecto subjetivo: «negatio fundatur super aliqua affirmatione» (*STh* I-II, 76, 6); y en el *De malo* 2, 1 ad 9: «sed

Paul Ricoeur insiste en la prioridad de la «afirmación originaria» sobre la negatividad, incluso distanciándose en este punto de Jean Nabert⁷¹. E idéntica percepción rige en el *nivel ético*. Hace años lo hizo notar con acierto Edward Schillebeeckx en su crítica, cordial pero aguda, del exceso apofático en la «dialéctica negativa» de la Escuela de Fráncfort:

[...] el mismo «no» presupone también una hermenéica que se basa en el sentido y no el sinsentido. [...] la dialéctica negativa de la teoría crítica tiene sentido únicamente *en la medida en que* presuponga e implique la posibilidad de una hermenéutica actualizadora de sentido, y eso tanto si lo quiere como si no⁷².

De hecho, el problema del *sentido* reviste aquí una importancia capital. No cabe entrar en detalles, pero resulta iluminador hacer algunas indicaciones que por su variedad y convergencia resultan especialmente significativas⁷³. Si alguien ante la dureza y los males de la vida habló con fuerza de que ahí se revelaban la nada y el absurdo, ha sido *Jean Paul Sartre*. Sin embargo, él mismo en su última etapa —sin duda, moderada y enriquecida por el realismo y el compromiso de sus análisis de la razón dialéctica— escribió mirando hacia atrás:

Lo que no se dice en *El ser y la nada* [...] es que cada hombre, por encima de los fines teóricos o prácticos que tiene en cada instante [...] tiene un fin, un fin que yo llamaría, si me lo permites, trascendente o absoluto, y todos aquellos fines prácticos no tienen sentido más que en relación con tal fin. El sentido de la acción de un hombre es, pues, este fin, que varía, por otra parte, según cada hombre, pero que se caracteriza por ser absoluto. Y la espe-

tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur». Algo que repite también Kant: «Nadie puede pensar de manera precisa una negación, sin que haya puesto como fundamento la afirmación opuesta. [...] Por tanto también todos los conceptos de las negaciones son derivados» (KrV, AA III, B 603) (*Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen, 2003, 526, nota 32).

71. Cf. principalmente «Négativité et affirmation originare», en Íd., *Histoire et vérité*, Paris, 1964, 336-360; cf. el excelente análisis de J. Hereu i Bohigas, *El mal com a problem filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Barcelona, 1993, 191-197.

72. *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973, 198.

73. Cf. el lúcido y documentado capítulo que le dedica M. Cabada en *El Dios que da que pensar*, cit., 187-237; de él tomo la mayoría de las citas de Sartre y Camus. De la inmensa bibliografía, cf. también H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München, 1970; J. Greisch, *Paul Ricoeur. Litinérance du sens*, Paris, 2001; y la breve síntesis de V. Gerhardt, «Sinn des Lebens», en *HWPf* 9, 815-822.

ranza —lo mismo que el fracaso— va unida a este fin absoluto, en el sentido de que el verdadero fracaso se refiere a él⁷⁴.

No pretendo, claro está, decir que Sartre esté hablando de Dios, sino señalar que, incluso en un pensamiento tan largamente refractario en este punto, la presión de la posible afirmación de un sentido trascendente se deja sentir allí donde se palpan con mayor intensidad los límites de la acción humana, si esta no quiere renunciar a su propia coherencia⁷⁵.

Algo que aparece todavía con mayor claridad en *Albert Camus*. Ante todo porque advirtió expresamente que el absurdo no era para él una conclusión, sino «un punto de partida», renunciando por eso a elevar su afirmación al nivel de «ninguna metafísica» ni de «ninguna creencia»⁷⁶. Teniéndolo en cuenta, cobran especial valor afirmaciones como las siguientes:

Desde el momento en que se dice que todo es sin-sentido, se expresa algo que tiene sentido. Rehusar toda significación al mundo equivale a suprimir todo juicio de valor⁷⁷. Una literatura desesperada es una contradicción en los términos⁷⁸. En lo más negro de nuestro nihilismo solo he buscado las razones para sobrepasar este nihilismo [...]. En el centro de nuestra obra, por negra que fuese, brilla un sol inextinguible⁷⁹.

74. Las citas de Sartre están tomadas de la traducción castellana (*El País*, 16 y 27 de abril de 1980) de la entrevista concedida por Sartre a Benny Lévy para el semanario francés *Le Nouvel Observateur*, n.º 800, marzo de 1980, el mismo año de la muerte del pensador francés. Publicada ahora en libro: B. Lévy, *La esperanza ahora: las conversaciones de 1980* (Jean-Paul Sartre, Benny Lévy; presentación y ensayo final de Benny Lévy), Madrid, 2006.

75. Como se sabe, ha habido discusiones al respecto. Aquí interesa ante todo el contenido objetivo, el «mundo» (Ricoeur) abierto por estas palabras. Pero basta repasar *El diablo y el buen Dios* —por cierto, con una idea intervencionista y primitiva de la acción divina— para ver que el problema estaba muy presente.

76. Por eso dijo también: «jamás partiré del principio de que la verdad cristiana es ilusoria, sino únicamente del hecho de que yo no he podido entrar en ella» (*El incrédulo y los cristianos*, en Íd., *Ensayos*, Madrid, 1981, 326; vale la pena leer todo el texto, 326-330). Conviene tenerlo en cuenta, pues su postura suele simplificarse en exceso, cuando él mismo es bien claro al respecto, como lo muestra el prólogo a *El mito de Sísifo* de donde he tomado los entrecomillados (puede verse en A. Camus, *Ensayos*, 91). Cf. un buen análisis en P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma, 1989, 213-224. J. Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, Nordwich, ²1971, 384, indica todavía: «Si esto [su postura de rebeldía metafísica] implica una metafísica más afirmativa de lo que confiesa Camus, es objeto de debate».

77. Camus, *L'été*, Paris, 1954, 134.

78. *Ibid.*, 135.

79. *Ibid.*, 136 s. Sobre A. Camus cf. también las reflexiones de J. A. Estrada, *La imposible teodicea*, cit., 321-326.

Y *Ludwig Wittgenstein*, desde una postura que, debido a su talante analítico, es formalmente más fría, pero que, como muestran sus *Diarios*, no es acaso menos apasionada vitalmente, no solo afirma el sentido desde los límites, sino que le pone expresamente el nombre de Dios:

Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, lo podemos llamar Dios⁸⁰. Creer en un Dios quiere decir entender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que no basta con los hechos del mundo. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido⁸¹.

Antes de esto, *Kant*, justamente cuando no se refería de modo expreso al problema de la teodicea, elevó este tipo de consideración a las profundidades de lo apriórico. No otra cosa significa, en efecto, su afirmación del postulado de la existencia de Dios como garante trascendental de una coherencia que la experiencia del mal —con su contradicción entre moral y felicidad— rompe a nivel empírico. Superando con razón prejuicios y rutinas inveteradas —debidas sobre todo al no reconocimiento de la seriedad con que Kant toma el «primado de la razón práctica»—, lo expresa Michael J. Buckley con aguda precisión:

El *Übergang* kantiano [el paso de la razón teórica a la razón práctica] vuelve el argumento a partir del mal contra sí mismo. Si los buenos sufren, se ha argüido durante siglos, la existencia de Dios puede ser cuestionada. Si los buenos sufren, arguye Kant, la validez intrínseca del compromiso ético exige que haya un Dios que rectificará este desorden intrínseco; de otro modo, no solo se hace cuestionable la existencia de Dios, sino que la misma vida ética humana se hace absurda. A un ser humano se le ordenaría como deber que hiciera o buscara lo imposible. Kant no arguye, como tan frecuentemente se pretendió en el pasado, a saber, que la fe en Dios proporciona una sanción para la vida ética —[más bien] exactamente el contrario. La convicción primaria de que la vida ética tiene sentido, de que los imperativos del deber no conducen a la contradicción y la frustración intrínsecas, hace de la existencia de Dios un postulado necesario⁸².

En los últimos tiempos ha habido sobre todo dos tipos de planteamiento que, frente a la afirmación más corriente del mal como eclipse o negación de lo divino, han puesto de relieve su dimensión reveladora.

80. *Werkausgabe*, I, Frankfurt a. M., 1989, 167.

81. *Ibid.*, 168.

82. *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, 1987, 329. En este aspecto insiste con energía V. Dieringer, *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2009.

La primera llega desde la reflexión *fenomenológica*. Emmanuel Lévinas comparó con los grandes descubrimientos fenomenológicos iniciales la fuerza con que Philippe Nemo hace ver cómo en el «exceso» del mal, que rompe toda clausura puramente inmanentista, se anuncia la Transcendencia, se revela Dios:

La intuición consistente en percibir en el seno de la pura cualidad del fenómeno del mal, el cómo de la ruptura de la inmanencia, es un atisbo que nos parece intelectualmente tan rico como lo parecieron, en los comienzos de la fenomenología, el redescubrimiento de la intencionalidad o, en *Ser y tiempo*, las deslumbrantes páginas dedicadas a la *Zuhandenheit* (ser-a-la-mano) y la *Stimmung* (disposición anímica)⁸³.

Sin entrar en las críticas que Lévinas hace en algunos puntos a la propuesta de Nemo, aquí me interesa subrayar el reconocimiento decidido del rigor y de la validez *filosófica* de sus análisis, aunque estén sugeridos «por los versículos del libro comentado [el de Job]»⁸⁴. Insisto en este autorizado reconocimiento, porque, en cambio, creo que la propuesta de Nemo, siendo válida en su intención fundamental, ha quedado demasiado prisionera de un planteamiento in-mediatamente teológico y exegético⁸⁵. De todos modos, esto no anula lo fundamental: el valor fenomenológico y la verdad nuclear de los análisis que hacen patente «[e]l movimiento que lleva del ‘horror del mal’ al descubrimiento del Bien»⁸⁶.

El segundo planteamiento llega hoy con especial fuerza desde la *filosofía de la historia*, abriendo la cuestión del sentido desde los abismos del

83. «Trascendencia y mal», que apareció por primera vez en *Le Nouveau Commerce* 41 (1978) 55-75, y se publicó después en E. Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, 1995, y que para dialogar con él, reproduce Ph. Nemo, *Job y el exceso de mal*, Madrid, 1995 (la ed. original de 1978), 147-164; la cita, en 156-157.

84. *Ibid.*, 154. Cf. «Querriamos sobremanera valorar esta fenomenología y juzgarla por ella misma, olvidando las intenciones exegéticas de las que procede, y ello a pesar de la suma finura y el gran escrúpulo de esta hermenéutica» (*ibid.*).

85. Mantiene y da por supuesta la concepción intervencionista de Dios en el libro de Job, como lo muestran las continuas alusiones a que es Dios quien, con intención expresa, «envía» el mal, aunque sea últimamente para nuestra realización personal y en vistas también a un «exceso» de salvación (cf. por ejemplo, *ibid.*, 98, 100-106, 118, 129, 144...). De ese modo aumenta todavía la terribilidad del mal, introduciéndolo incluso de alguna manera en Dios; algo que Lévinas no deja de notar hablando de la «sombria paradoja de la maldad de Dios» (159).

86. Así lo caracteriza E. Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, cit., 162. Y Labbé, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris, 2003, se sitúa en esta misma dirección, tratando de «ir a Dios a través del mal», de suerte que habla de «retournement d'un athéisme de révolte en une analogie de l'espérance» (246).

sufrimiento y del destino colectivo de la humanidad. Se hizo patente en el diálogo entre Walter Benjamin y Max Horkheimer y se prolonga en la honda y humanísima reflexión acerca de la «razón anamnética», común a pensadores judíos y cristianos⁸⁷.

Atiende sobre todo a las víctimas, cuya muerte injusta, irrecuperable dentro del tiempo, pone en cuestión el sentido de la historia. Porque, aun en la mejor y más utópica de las posibilidades, es decir, en el hipotético logro final de una imposible sociedad perfecta, esta seguiría expuesta al dilema insoluble de convertirse o bien en una sociedad domesticada, egoísta e insensible a la sangre de las víctimas que la hicieran posible, o bien en una sociedad que «recuerda», y entonces no podrá aceptar una felicidad insolidaria. En ambos casos el sinsentido tendría la última palabra: por eso Max Horkheimer, que no renuncia al «anhelo de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre la víctima», acaba diciéndole a Walter Benjamin —quien no quiere dar por clausurada la historia mientras quede sin resolver el problema del sufrimiento pasado y de la muerte— que «en definitiva, su afirmación es teológica»⁸⁸.

Estas ideas tienen una viva prolongación en Johannes Baptist Metz y su «escuela». En diálogo con la teoría de la acción comunicativa de Apel y Habermas, insiste en la dimensión «anamnética» de la razón. Mostrando que no sería verdaderamente humana si se desentendiese del destino de las víctimas, la profundizan hacia su última raíz religiosa, desvelada de modo ejemplar en la «memoria peligrosa» de la pasión de Cristo con su esperanza en el Dios que, resucitando a los muertos, es capaz de romper definitivamente la injusticia y el mal, recuperando incluso a las víctimas⁸⁹. Metz lo había expresado ya en la obra que, aunque revisada, constituye de algún modo el fundamento de su reflexión posterior:

87. Con todo, J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, 2001, hace notar que no es totalmente ajena al pensamiento griego.

88. En carta del 16 de marzo de 1937. Los datos fundamentales de la discusión pueden verse en el análisis ya clásico de H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976, 278-282; la cita, en 279 y 282 (trad. castellana: *Teoría de la ciencia y Teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Barcelona, 2000).

89. De la inmensa bibliografía, E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989 y la monografía, que de algún modo sintetiza su obra, de J. B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, 2007. Puede verse la respuesta de Habermas en diálogo con los teólogos: J. Habermas, «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», en Íd., *Philosophische Texte 5. Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M., 2009, 417-450.

La fe en el Dios de vivos y muertos pregunta también a las teorías posteológicas de la historia y de la sociedad si lo que ellas hacen no es simplemente 'partir en dos' la historia, reduciéndola así a la inmovilidad. Es cierto que afirman, en su versión dialéctica, una peculiar unidad histórica de la humanidad, pero al mismo tiempo relativizan la idea de justicia universal que cualifica esta unidad. Pues, a lo sumo, refieren esta justicia universal a las futuras generaciones, mas no la aplican a los muertos ni a las víctimas de la historia, que no dejan de pertenecer a la comunidad solidaria de la humanidad⁹⁰.

Para terminar, indiquemos que desde la teología abunda en este cuestionamiento Jürgen Moltmann, que además señala la necesidad de contraponer esta conclusión, balanceándola con la propuesta en sentido contrario proclamada por Büchner, a quien cita expresamente:

El anhelo, la pasión, la sed de Dios convierte el sufrimiento en dolor consciente y convierte la conciencia del dolor en protesta contra el sufrimiento. El ateísmo que solo admite la realidad de este mundo naufraga también en la roca firme del sufrimiento. Porque la eliminación de Dios tampoco explica el sufrimiento ni mitiga el dolor. El hombre que se queja del sufrimiento posee una dignidad que ningún ateísmo le puede quitar. También este punto quedó claro en el relato de Job. El consejo de su mujer atea: «Maldice a Dios y muérete» (Job 2,9) no hace mella en el alma del justo. Este rechaza tal sugerencia desde el principio. Ningún ateísmo puede, desde entonces, situarse por debajo del nivel de Job⁹¹.

Pero con esto, mostrando la legitimidad de la entrada de Dios en el discurso sobre el mal, nos hemos metido ya con paso decidido en la pisteodicea religiosa; más concretamente, en lo que a partir de Leibniz entendemos por teodicea.

90. *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, 1979, 93-94.

91. *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1986, 63-64; vale la pena leer todo el parágrafo: «Dios y el sufrimiento» (62-67). Abunda también en estas ideas, que cita, W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1990, 189-192.

Capítulo V

DIOS FRENTE AL MAL (1) LA «VÍA CORTA» DE LA TEODICEA

Tras el tratamiento de la pisteodicea, el libro entra de manera expresa en la teodicea; más en concreto, tomándola en el sentido que se ha impuesto como el más corriente, quiere elaborar una teodicea cristiana. Lo que no significa ni abandono de la preocupación filosófica ni aislamiento de las demás pisteodiceas religiosas (por lo demás casi todas ellas, también «teo-diceas», si tomamos el *teo-* con generosa amplitud). Serán tenidas en cuenta y aprovechadas en lo posible. Con todo, el intento se centrará en la figura de Dios tal como, desde la milenaria historia de su gestación en la Biblia —que contó también con el concurso de las religiones circundantes—, acabó manifestándose en la predicación y en la vida de Jesús de Nazaret.

1. LA NECESIDAD DE DISTINGUIR ENTRE LA «VÍA CORTA» Y LA «VÍA LARGA»

Llega, pues, el momento de levantar la *epojé* teológica, el *etsi deus non daretur*, que la ponerología ha procurado mantener. (Mantener en lo posible, pues, ha tratado de ser siempre cauta y no ha ignorado el inevitable problema del pre-juicio.) El capítulo anterior, de carácter decididamente mediador, ha tendido un puente expreso hacia la consideración teológica, al abordar la pregunta —común a todas las *pisteodiceas*— acerca de si la presencia del mal *abre o cierra* el camino hacia Dios. Ante la alternativa de ver el mal como «roca del ateísmo» o, por el contrario, como roca que, según el salmista, puede servir de apoyo a la fe en Dios, ha expuesto los motivos para inclinarse por lo segundo.

De todos modos, repito que no considero este resultado como absolutamente imprescindible para la afirmación de Dios en su relación con el problema del mal. Porque, como he dicho, la entrada de Dios en la teodicea no se apoya únicamente en el análisis y el resultado de esta cuestión. Podría fracasar ese acceso concreto y, sin embargo, no quedar cortado el camino de la teodicea. Porque, aun en el caso de que la fe en la existencia de Dios no fuese «demostrable» por esa vía, hay y ha habido desde siempre otras vías, otros motivos, en los que *también* se funda. Eso sí, con una condición insoslayable: la de mostrar que tampoco en ese caso las objeciones pueden demostrar que exista una *contradicción* estricta entre la existencia de Dios y la presencia del mal (recuérdese la opción de Alvin Plantinga por la *defense*, sin pretender llegar a una *theodicy*).

Es obvio que toda interpretación de la teodicea tiene que dar por supuesto que también ella cumple esa condición mínima. Y de hecho, la tradición, sin ignorar sin más la dificultad, ha vivido en la conciencia de una seguridad fundamental acerca de la coherencia de la fe en Dios, pese a las objeciones que llegaban desde la experiencia del mal. Pero la convicción que mueve una de las preocupaciones de este libro —acaso la fundamental— es que, mientras esa convicción resultaba legítima y aun sostenible a su modo en la cultura anterior a la Ilustración, ya no es igualmente legítima una mera continuación de la misma. Es decir, que hoy carece de suficiente legitimidad una teodicea que no se someta a un repensamiento profundo que la ponga en condiciones de responder a las nuevas y radicales exigencias de la «era crítica».

Justo porque pienso que esta condición no se cumple, o que al menos no se cumple con *suficiente* rigor en muchas de las teodiceas actuales, considero necesario un estudio diferenciado de esta cuestión. Porque de ese modo será posible, por un lado, hacer *justicia a la tradición*, reconociendo su verdad fundamental y aprovechando además las grandes riquezas acumuladas en su esfuerzo secular; y, por otro, abrir el espacio para una *actualización consecuyente*, que, reconociendo la nueva dificultad, aproveche también las nuevas posibilidades para afrontarla, en busca de una coherencia capaz de responder a las exigencias de la cultura actual.

De ahí la importancia de la distinción entre una «vía corta» y una «vía larga» de la teodicea. Distinción ya anunciada en repetidas ocasiones, pero que ahora debe ser ya objeto de consideración temática. De la primera se ocupa este capítulo, dejando la otra para el siguiente.

2. LA LEGITIMIDAD DE LA «VÍA CORTA» DE LA TEODICEA

Todo acercamiento a los problemas profundos de la humanidad, en cuyo afrontamiento no solo entra la inteligencia, sino también el sentimiento y la libertad, se encuentra siempre en una situación dual: no puede prescindir de la lógica formal so pena de incurrir en contradicción y, al mismo tiempo, sabe que no siempre ella es el motor que mueve con más fuerza las tomas de decisión. Diríase que la lógica formal tiene ante todo un carácter de cautela y control frente al posible error, mientras que el impulso positivo hacia el reconocimiento de la verdad viene sobre todo por caminos más concretos. John Henry Newman, tan sensible para el detalle cordial y para el cambio histórico, mostró siempre una fuerte desconfianza contra la «lógica de papel» (*paper logic*)¹.

Esta dualidad determina también el espíritu de este capítulo. Cada vez estoy más convencido de que, por lo general, una teoría acaba siendo aceptada o rechazada en la medida en que alguien se reconozca en ella, es decir, encuentre respuesta a sus aspiraciones íntimas, a sus barruntos profundos, al sentido que de alguna manera siente o presiente como más adecuado para su vida. Pero comprendo igualmente que una falta en el esclarecimiento de lo que hoy constituye una condición mínima e irrenunciable —mostrar que no existe contradicción— puede minar la coherencia fundamental de la teodicea y por consiguiente anular su credibilidad. El dilema de Epicuro sigue ahí como índice de un problema tan grave y decisivo como, en mi parecer, no resuelto.

2.1. *La inevitabilidad del mal desde la «lógica de la fe»*

Queda ya repetidamente insinuado, pero ahora conviene entrar en el análisis riguroso. Con el dilema de Epicuro sucede algo muy extraño. Se trata de un dilema claro, cuya lógica es fuerte y contundente; de suerte que, si se admite que su formulación es correcta, es decir, que sus premi-

1. «Y entonces sentí de todo en todo la fuerza de la máxima de San Ambrosio: 'Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum'. Sentía gran disgusto por la lógica del papel. En cuanto a mí, no fue la lógica la que me arrastró; tanto valdría decir que el mercurio del termómetro hace cambiar el tiempo. Quien razona es el ser concreto; pasa un número de años y encuentro mi espíritu en un nuevo lugar. ¿Cómo ha sido? Se mueve el hombre entero; la lógica del papel no hace sino registrar el movimiento» (*Apologia «pro vita sua»*. *Historia de mis ideas religiosas*, trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1978, 136-137 (la traducción anterior de M. Graña [Madrid, 1961] no trae ni los prólogos ni las notas. Hay también traducción catalana, Barcelona, 1989, con excelente introducción de A. Boix, y otra castellana de V. García Ruiz y J. Morales, Madrid, 1996).

sas no ocultan alguna trampa lógica, resulta muy difícil, si no imposible, mantener la coherencia de la fe en Dios. El ateísmo sería a todas luces el resultado más coherente; y, de hecho, esa es la consecuencia que ha sacado una parte importante de la cultura moderna, que ha convertido ese dilema en la roca del ateísmo.

Y, sin embargo, no es eso lo que sucedió a lo largo de toda la época premoderna. Ni siquiera el mismo *Epicuro* concluyó en el ateísmo, sino que se redujo tan solo a la afirmación de que los dioses, alejados en el cielo, no constituyen preocupación ni amenaza para los mortales en la tierra:

Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. [...] Y no es impío el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo².

Los autores cristianos conocieron el dilema y fueron ellos quienes lo transmitieron a la posteridad. Pero tampoco aparecen especialmente impresionados por él. El mismo *Lactancio*, que fue el primero en transcribirlo³, no muestra la mínima preocupación: «pero nosotros, examinada la razón, disolvemos con facilidad este argumento temeroso»⁴. Y Lactancio —no sin cierto paralelo con las teodiceas irineanas que recurren a la libertad— se apoya en la necesidad del mal para fundar la sabiduría humana. Si esta es lo que más nos acerca a Dios y consiste en la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, entonces no hay contradicción en afirmar que Dios podría eliminar el mal pero que no quiere: «Con ello a causa de la pequeña ventaja [!] de que fuese suprimido el mal, quedaríamos privados de nuestro bien más grande, verdadero y auténtico»⁵.

2. *Carta a Meneceo*; tomo la traducción de C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981, 135. Respecto a nuestro problema, cf. I. U. Dalferth, *Malum*, 42-42; sobre el tema general sigue siendo importante A. J. Festugière, *Épicure et ses Dieux*, Paris, 1946, ²1968. Es también importante la observación de P. Henrici: «En la antigüedad el sufrimiento podía llevar en menor medida a un cuestionamiento de Dios, puesto que los mismos dioses estaban sometidos a la moira» («Von der Ungereimtheit, Gott zu rechtfertigen», en *Teodicea oggi?*, cit., 675-682). Para una amplia información acerca de los primeros pasos de la reflexión cristiana en diálogo/contraste con el pensamiento griego, cf. E. Romero Pose, «El problema del mal en la primera teología cristiana»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 301-329.

3. *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121).

4. «... sed nos ratione perspecta formidolosum hoc argumentum facile dissolvimus» (*ibid.*). Traduzco *formidolosum* por «temeroso», manteniendo el doble sentido de «miedoso» y «terrible», aunque pienso que es el primero el que responde a la intención del texto.

5. *Ibid.*; cf. la excelente exposición de Dalferth, *Malum*, 46-48.

La facilidad con que Lactancio expone y acepta esas razones, puede resultarnos asombrosa. Pero Dalferth insiste con razón en la importancia del contexto histórico. Aludiendo al distinto uso que del dilema hace Hume⁶, dice:

Comparando esto con Epicuro, aparece con claridad que formular esta o parecidas contradicciones en modo alguno significa que se aporte el mismo argumento: El problema de la teodicea no consiste en la (supuesta) contradicción de las dos afirmaciones paralelas [o no el mal o no Dios bueno y omnipotente], sino más bien en lo que esas afirmaciones dicen y qué es lo que se quiere mostrar con la formulación de esta contradicción⁷.

Pues bien, ahí reside justamente la explicación de la *postura tradicional*: aceptar la fe era tan obvio como actitud personal y resultaba tan plausible socio-culturalmente, que el dilema no se percibía como cuestionamiento de la fe en Dios. Por eso resultaba tan fácil descartarlo. Sería, sin embargo, injusto pensar que proceder así obedecía a una «mala fe» sartriana o a un fideísmo ciego, capaz de tragar conscientemente una contradicción en una versión teodiceica del *credo quia absurdum*. En realidad, se trataba del *choque entre dos lógicas*: la abstracta de la razón y la más vital del corazón. De suerte que se daba espontáneamente como seguro que la argumentación *lógica*, que a primera vista podía resultar la más clara, era en realidad menos —infinitamente menos— fuerte y convincente que la otra, menos clara pero más profunda, porque se anclaba en la *confianza* en Dios.

Es decir, que aunque inmediatamente no se pudiesen aducir razones lógicas *propias* tan convincentes como las opuestas, a través del rodeo de la fe (ella, sí, fundada en otros argumentos o de manera directa o por confianza en los «doctores que tiene la santa madre Iglesia»), se contaba nada menos que con las *razones del mismo Dios*, es decir, con las que con toda seguridad, aunque nos sean desconocidas a nosotros, Dios *tiene que tener*, dada su bondad y sabiduría⁸. Es lo que he expresado en alguna ocasión, diciendo que se trataba de una opción radical que, apoyada en el valor supremo de la fe y de la confianza en Dios, concluía vivencial-

6. *Diálogos sobre la religión natural*, Parte X, Madrid, 1994, 148-149.

7. *Malum*, 40.

8. Con sentido realista, lo expresa bien F. Pérez Ruiz, *Metafísica del mal*, Madrid, 1982, 38: «La experiencia nos muestra infinidad de casos en que uno puede hacer una cosa y no la hace, aunque otro se lo pida, porque tiene razones para no hacerla y el otro no conoce esas razones».

mente: *pereat logica dum maneat fides*, «que perezca la lógica (aparente) con tal de que permanezca la fe».

2.2. Fundamentación de la «vía corta»

No pretendo, claro está, que siempre fuese explícito este razonamiento, pero sí que era el *connatural* desde una vivencia auténtica de la fe. Si ha permanecido durante tiempo es porque, *dentro de su especificidad*, representa un proceso legítimo, dotado de una lógica auténtica. Se trata, en efecto, de una forma real y válida de conciliar la bondad y el poder de Dios con la existencia del mal. En realidad, sigue siéndolo para una gran parte del pueblo cristiano y, bien mirado, constituye el *cantus firmus* de toda vivencia e incluso de toda teología, que mantienen la fe a pesar del mal y de los duros ataques a que desde él se ve sometida.

Más todavía: atendiendo al fondo más genuino y más decisivo de toda la tradición bíblica —aunque, como veremos, no siempre se haya comprendido en su verdadero sentido— la idea de Dios que en ella se vive y se proclama no solo está dando por supuesto que tiene que haber una *explicación* para la existencia del mal, sino también que Dios se opone positiva y radicalmente a él, que no lo quiere en modo alguno y que por tanto las cosas *no pueden ser de otra manera*.

La visión de un Dios que «es amor» infinito y en acto, es decir, cuyo ser consiste en estar amando (1 Jn 4,8.16) y que ama tan sin resquicio que ni siquiera excluye a los malos e injustos (cf. Mt 5,45 y de Lc 6,35); un Dios que, como intuyera Oseas (11,8-9) y proclama Jesús en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), perdona sin límites ni condiciones; un Dios que, según la simbología del Juicio Final, declara justos no a los que se limitan a confesarlo, sino a los que, aun convencidos de no conocerlo, luchan contra el mal: «porque tuve hambre...» (cf. Mt 7,21-23; 25,31-45)... un Dios así no puede en modo alguno ser *pensado realmente* —incluso a pesar de afirmaciones teóricas en contrario— como cómplice del mal, o como permitiéndolo *si fuese posible* impedirlo.

Desde esta visión el mal aparece *por fuerza* como lo que Dios no quiere: si a pesar de todo está ahí, tiene que ser porque *en sí* no es posible lo contrario. La lógica que rige esta conclusión es sólida y fundada. Si alguien entra en una casa y ve a la madre a la cabecera de un niño que gime atormentado por la enfermedad, no precisa ningún silogismo para saber que si eso sucede, no es porque la madre lo quiera o lo permita, sino porque en aquella circunstancia *no es posible* otra cosa. Bien sé que ante esta conclusión suele saltar inmediata la objeción: que *para la ma-*

dre no sea posible no significa que también lo sea *para Dios*. Y al conjuro de la frase acuden todas las ideas recibidas acerca de la omnipotencia y las numerosas narraciones de continuas intervenciones de Dios en el mundo y en la historia.

Pero, si se profundiza en la crítica, sin dar por supuesta una concepción abstracta de la omnipotencia, sino atendiendo a *aquello* de lo que se afirma la posibilidad, la contrapregunta resulta igualmente obvia: ¿cómo sabemos si ese supuesto de que «Dios sí podría» tiene sentido real o es una afirmación realmente contradictoria? Esta pregunta no es artificial ni ociosa, sino justamente la pregunta que impone nuestra situación cultural y cuyo resultado general nos enseñó la ponerología. Pero, además, el hecho mismo de que a pesar del amor infinito de Dios los males existan y persistan en el mundo, está apuntando a *otra lógica*, demasiado encubierta por los tópicos y contaminada por la tendencia humana al dominio y al poder, pero que es la única legítima en este caso: la del amor y la santidad de Dios.

Porque cuando concluimos espontáneamente que si el niño sufre es porque la madre no puede evitarlo, no situamos la más verdadera y decisiva razón en su *poder* sino en su *amor*: porque lo ama, está dispuesta a hacer todo lo que esté en su mano. De suerte que siguiendo en esta línea, la conclusión más legítima y fundada es la que se apoya en el «mucho más» del amor *infinito* de Dios. Por fortuna, esta lógica *también* está presente en la Escritura. No solo en el Evangelio: «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos...» (Mt 7,11 = Lc 11,13), y en san Pablo con su «economía de la sobreabundancia» y su «lógica del exceso»⁹. También bastante antes, ya en el Antiguo Testamento tenemos una aplicación expresa basada justamente en el principio del amor materno: ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré (Is 49,15).

Y es preciso completar y ahondar todavía esta lógica teniendo en cuenta la «diferencia» divina, cuyos caminos no son nuestros caminos (cf. Is 55,8), pues no apuntan al dominio o la opresión, sino al cuidado, al amor y al perdón: «¿Cómo voy a dejarte, Efraím; entregarte a ti, Is-

9. Si el pecado y el mal hacen estragos, «mucho más» logran el bien y la salvación (Rm 5, 10.15.17); de modo que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (Rm 5, 20) y «los sufrimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que se va a manifestar en nosotros» (Rm 8, 18): me estoy refiriendo a los análisis de P. Ricoeur, «La liberté selon l'espérance», en *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 393-415, 401; *Histoire et vérité*, Paris, ³1964, 122-131.

rael? [...] Me da un vuelco el corazón, se me revuelven todas las entrañas. [...] *porque soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador*» (Os 11,8-9).

Verdaderamente aquí se cumple de manera ejemplar el dicho pascaliano de que «el corazón tiene razones que la razón no conoce»¹⁰. Algo tan importante que, a pesar de no sacar siempre las debidas consecuencias, constituye un principio mucho más presente y actuante de lo que pueda parecer. Vale la pena citar algunos ejemplos especialmente significativos.

El de *Leibniz* lo es de manera especial, porque, situado en el comienzo mismo de la nueva situación, influyó en la reflexión posterior. La presencia del principio general aparece clara ya desde el Discurso preliminar de la *Teodicea*: «*ab actu ad potentiam valet consequentia*. En Dios esta consecuencia es buena: Él lo ha hecho, luego lo ha hecho bien». De forma que «podemos juzgar por el acontecimiento (o *a posteriori*) que esta permisión era indispensable, aunque no nos sea posible mostrarlo (*a priori*) por el detalle de las razones que Dios pudo tener para eso»¹¹. Lo explicita mejor todavía, indicando que cabe emplear lo que ya conocemos de Dios para que, sin «renunciar a la razón», podamos admitir de antemano como bueno lo que no conocemos o nos parece incomprensible:

Decir con san Pablo: *O altitudo Divitiarum et Sapientiae*, no es renunciar a la razón, es más bien emplear las razones que conocemos, porque nos enseñan esta inmensidad de Dios de que habla el Apóstol; pero es confesar nuestra ignorancia acerca de los hechos; es reconocer, sin embargo, antes de verlo, que Dios hace todo del mejor modo posible, siguiendo la sabiduría infinita que regula sus acciones¹².

10. «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point» (B. Pascal, *Pensées*, 277).

11. *Ibid.*, 35; ed. cit., 70. Nótese que Leibniz usa el concepto de «permisión», que yo evitaré. Mejor sería: «que este acontecimiento era inevitable».

12. *Ibid.*, 134. R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg Br., 1992, 27-51, analiza bien cómo este principio resulta todavía más claro desde la lógica cordial en la poesía que Leibniz compuso a la muerte de su amiga la reina Sofía Carlota de Prusia: como dicen los últimos versos, desde la tristeza no resulta tan fácil pensar que «lo que Dios ha hecho es inmejorable», pero «en la confianza filial lo reconoce ya ahora / Se ve que Dios es bueno antes de contemplarlo en sí mismo / que de Él nacen y fluyen amor, luz y derecho / tal como el sol derrama calor y brillo sobre las criaturas». Como comenta la autora: «La confianza filial como confianza fundamental (*Urvertrauen*) en la creación y el Creador se convierte ya en un preludio (*Vorform*) del conocimiento» (47).

El mismo *Pierre Bayle* opera también con este supuesto como principio: «Dios lo permite; luego el mal tiene justificación»¹³. En el fondo aquí radica el mensaje más certero de la propuesta del propio *Kant*. Su proclamación palmaria y generalizante del «fracaso de toda teodicea» obedece demasiado a una lectura fundamentalista —entonces inevitable— de la Biblia¹⁴ y a una excesiva restricción de las capacidades de la razón teórica. Pero su certero instinto filosófico converge ampliamente con lo que intenta decir la vía corta. Su recurso a la razón práctica —no por casualidad apoyado en el libro de Job— remite en definitiva a la *confianza* en Dios, sea lo que sea de las razones *teóricas*.

De hecho, una vez alertada la atención sobre este punto, resulta posible, por un lado, encontrar la misma estructura lógica de fondo en muchos de los tratados actuales, aunque no la tematizan; y, por otro, ejercer una hermenéutica generosa para comprender cómo, a pesar de la evidente insuficiencia lógica, muchos autores sostienen de buena fe el embate del *irresuelto* dilema de Epicuro.

De un modo más positivo, cabe ver que esta lógica sustenta —al tiempo que sale ella misma enriquecida por ellos— tratamientos como el que con enorme agudeza y erudición realiza Ingold U. Dalferth (cf. cap. IV 3.2): la renuncia a afrontar de manera expresa y directa la problemática filosófica que hoy formula el dilema de Epicuro, muestra las posibilidades positivas de una hermenéutica *teológica* del mal desde la confianza en Dios.

Lo mismo sucede con el tratamiento que desde la teología de la liberación hace *Gustavo Gutiérrez*. No solo ilustra la legitimidad, sino que hace ver los frutos vivos que, a pesar de sus limitaciones, puede dar la vía corta. De hecho, en diálogo con él y en homenaje a su teología, he tratado de mostrar que la estructura lógica de esta vía es la que soporta su honda y sensible interpretación del libro de Job¹⁵.

13. Cit. por E. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1964, 382, que da más referencias. Ya antes había dicho: «L'on songe à Unamuno —au coeur qui dit oui tandis que la raison dit non...» (*ibid.*, 314).

14. Sobre este aspecto importante y demasiado descuidado, cf. A. Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona, 2006. Por otro lado, conviene tener en cuenta los análisis actuales acerca de la evolución de su pensamiento al respecto: cf. V. Dieringer, *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.

15. «Job y la 'vía corta' de la teodicea desde el libro de Gustavo Gutiérrez», en C. de Prado y P. Hughes (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, 2008, 203-219. Las citas del libro se indican arriba entre paréntesis. Dado que he escrito este trabajo cuando estaba elaborando el presente libro, lo utilizo en este punto.

Al núcleo central de toda la obra pertenece la insistencia en que el libro de Job razona siempre apoyándose en la fidelidad de Dios y en la esperanza de su salvación: «Pese a todas sus protestas, Job conservó siempre la convicción de la cercanía de Dios y el deseo de entrar en su intimidad» (186). Por eso, «[s]u queja y su protesta nunca fueron mayores que su esperanza y su confianza» (187). De ahí el uso de un lenguaje «profético» y aun «místico», más allá de una lógica abstracta y de un lenguaje meramente denotativo: «De la mano del Señor, Job ha aprendido que al lenguaje profético para hablar de Dios es necesario añadir el lenguaje de la contemplación y la veneración», como lo muestra, por ejemplo, el hondo y precioso salmo 73 (200)¹⁶.

De ese modo nace en Job, igual que en el pueblo sencillo, «una primera y espontánea respuesta de aceptación y de confianza en Dios» (127). No se trata de la «fe del carbonero», pues «[h]ay aquí algo más hondo, que una persona ilustrada tiene dificultad para captar» (128). Es la lógica de la esperanza en Dios como *Goel* o defensor: «La aparente falta de lógica de este modo de considerar a Dios no es sino la expresión de un acercamiento complejo a su misterio» (148); «Job lo sabe más allá de las apariencias y de la artillería teológica de sus amigos» (149). Y lo sabe a pesar de sus previsiones, pero «en conformidad con su esperanza», gracias a que las palabras del Señor lo sacan «de la celda en que se encontraba encerrado debido a su contradicción entre su *experiencia* de inocencia y la *doctrina* de la retribución» (180, subrayados míos).

Proceder así no equivale a ignorar el intenso dramatismo del libro de Job, que Gustavo aclara en unas páginas que cuentan entre las más bellas de la obra, no sin una preciosa remisión al texto conmovedor que César Vallejo, poco antes de morir, dictó a su esposa: «Cualquiera que sea la causa que tenga que defender ante Dios más allá de la muerte, tengo un defensor: Dios» (148). Y en su apoyo —añadamos por nuestra cuenta— Vallejo podría haberse remitido a uno de los pasajes más sublimes de san Pablo: «Ante esto ¿qué diremos? Si Dios está por nosotros ¿quién contra nosotros? [...] ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios [que precisamente] es quien justifica» (Rm 8,31-33; todo el capítulo merece ser releído en este contexto).

16. Cita: «Pero yo siempre estaré contigo, / tú agarras mi mano derecha, / me guías según tus planes, / me llevas a un destino glorioso... / Aunque se consuman mi espíritu y mi carne, / Dios es la roca de mi espíritu, / mi lote perpetuo» (Sal 73,23-24.26).

2.3. La necesaria apertura sobre la «vía larga»

Difícilmente podría expresarse con mayor viveza el valor hondo de la «vía corta», y ese valor debe ser preservado y conservado a toda costa. Pero conservar no puede significar repetir: lo que con plena legitimidad bastó en el pasado, no basta para el presente.

He insistido en ello sobre todo *desde el punto de vista teórico*, indicando que el cuestionamiento radical del ateísmo obliga a retomar en toda su gravedad el desafío lógico que presenta el mal. Armin Kreiner lo expresa bien: «En efecto, mientras se podía partir de que la razón humana es capaz de demostrar la existencia de Dios [añadamos: y vivir en una indiscutida confianza en Él], no cabía inferir de la experiencia del sufrimiento ninguna objeción radical contra la fe en Dios»¹⁷. Pero ahora «[e]l reproche de contradictoriedad es tan profundo que no puede invalidarse recurriendo a un concepto diferente de racionalidad»¹⁸.

O, lo que es en este caso lo mismo, sin afrontar *también* las objeciones legítimas que la lógica teórica ha planteado de manera expresa. Pero es importante señalar que también *desde el punto de vista práctico* Gustavo Gutiérrez hace la misma advertencia. Para no quedar en confianza ciega o mera opción arbitraria, que dejaría al creyente abierto al capricho y expuesto a la manipulación, también este modo de proceder debe ser iluminado por la reflexión crítica. Solo así el profetismo y la mística alcanzarán legitimidad plena y podrán ser verdaderamente fecundos:

Tenemos aquí en Job un esbozo del lenguaje de la contemplación, con todos sus valores; pero también con sus límites, porque si permanece solo al nivel de la fe popular, puede no resistir los embates de formas ideologizadas de un hablar sobre Dios. [...] Además, como en el caso de Job, la persistencia de una realidad de pobreza y sufrimiento planea cuestiones difíciles; frente

17. *Dios en el sufrimiento*, cit., 52. Se remite a este pasaje, aprobándolo, M. Kehl, *Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 2005, 267; cf. 267-273, con un razonamiento que puede aclarar algunos aspectos de la vía corta.

18. *Ibid.*, 53. La cita continúa: «Dadas las circunstancias, la prueba de que incurre en evidentes contradicciones hace perder credibilidad a quien las sostiene. Justamente hacia allí se dirige la argumentación del ateísmo: la experiencia del sufrimiento demuestra que la confesión teísta es contradictoria o, por lo menos, muy improbable y, con ello, que la fe en Dios es irracional. Con ello, la experiencia de sufrimiento se convierte en el argumento concluyente del ateísmo. En tal sentido abogan numerosos ateos contra la racionalidad de la fe en Dios y a favor de la superioridad argumentativa del ateísmo. [...] Esta crítica procede de forma argumentativa y, por tanto, exige también un enfrentamiento argumentativo».

a ellas, la aceptación rápida puede significar una resignación al mal y a la injusticia que, a la postre, resulte contraria a la fe en el Dios que libera. Es necesario ahondar y vigorizar la intuición de la fe popular, pero eso supone algunas rupturas (129).

He reproducido la cita con cierta extensión, porque coincide en reconocer que la «vía corta» constituye un valor permanente y conserva su derecho, pero que no basta para una *teodicea integral*. No solo porque, como con su sensibilidad habitual indica Gutiérrez, la fe popular debe elevarse a un nivel suficientemente crítico, sino porque también debe hacerlo la reflexión filosófico-teológica.

El libro de Job pudo todavía cubrir la distancia entre su «solución» y la posible crítica, retomando en el epílogo la narración en prosa del prólogo para reafirmar la confianza de que, en definitiva, todo acaba o acabará bien: el mal es vencido y la esperanza resulta confirmada: «Después Yavé restauró la situación de Job, al paso que él intercedía en favor de sus amigos; y aumentó Yavé al doble todos los bienes de Job» (42,10).

Para nosotros esto ya no es posible. Hasta ahí debemos llegar ciertamente, pero ya solo podrá conseguirse *después*, en una «segunda inocencia»¹⁹. Y para alcanzar tal inocencia en las condiciones de la cultura actual, resulta indispensable un rodeo que, atravesando también aquí el «río de fuego» de las objeciones, permita recuperar la seguridad vivencial de manera crítica y lógicamente responsable. Al final, en la plenitud escatológica, el creyente podrá recuperar la proclamación inicial del comienzo genesíaco: «Y vio Dios que todo era bueno» (Gn 1,31), porque entonces, sí, «no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,4). Para que se realice, antes es necesaria toda la dura mediación de la historia.

Para comprenderlo, sin que el desafío de la historia se convierta en escándalo de la razón, necesitamos la paciente mediación del concepto que rompa definitivamente el falso dilema de Epicuro, permitiendo re-

19. Según la expresión bien conocida de P. Ricoeur. Karl Barth mismo, como bien nota Gutiérrez (131, nota 3), señala este aspecto: «Los capítulos 1-2 podían dar impresión de que la posición de Job era firme y definitiva. Pero esta impresión es evidentemente engañosa. Job tiene delante de él un largo camino por hacer hasta que reaparezca tal como se lo encuentra en el capítulo 42. Las tajantes palabras de 1, 21 y 2, 10 no hacen sino jalonar ese camino... El camino debe ser seguido. Es necesario examinar y probar, cueste lo que cueste, lo que significa que Dios quite lo que él mismo dio y lo que implica aceptar de parte de Dios no solo el bien, sino también el mal. Dicho de otro modo, es necesario en adelante dar los pasos que corresponden a las palabras del comienzo» (K. Barth, *Dogmatique IV*, 3, Genève, 1973, 36).

cuperar —en una segunda inocencia que no ha esquivado el rigor crítico— la verdad entrañable del Dios bueno, cuyo amor poderoso es capaz de alimentar la esperanza. «Esperanza a pesar del mal».

A eso, incluyendo en sí los resultados de la ponerología, pretende ayudar la «vía larga» de la teodicea. Como transición que ejemplifique a un tiempo la necesidad y la ambigüedad de esta situación y de las importantes consecuencias que puede tener, vale la pena citar un ejemplo que se sitúa al alto nivel de una encíclica papal.

Me refiero a la *Deus caritas est*. Con una clara preocupación especulativa, que —igual que aquí se hace al diferenciar ponerología y piteodicea— incluso distingue de modo expreso (que yo sepa, por primera vez en un documento de este tipo) entre lo filosófico y lo teológico —«Nuestras reflexiones sobre la esencia del amor, inicialmente bastante filosóficas...» (n. 7)—, muestra bien la tensión entre: *a*) la presencia y validez de la «vía corta» y *b*) su ambigüedad actual, al dejar sin cuestionar el presupuesto. El texto en dos columnas (los subrayados son míos), lo hace más intuitivo. Están tomadas del mismo número (el 38); observándolas, aparece clara la presencia indiscutida del presupuesto en la primera y su cuestionamiento —no expreso, pero real— en la segunda:

A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios *frena su brazo en vez de intervenir*. Por otra parte, Él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: «¿Hasta cuándo, Señor, *vas a estar sin hacer justicia*, tú que eres santo y veraz?» (cf. Ap 6,10). San Agustín da a este sufrimiento nuestro la respuesta de la fe: «Si comprehendis, non est Deus», si lo comprendes, entonces no es Dios.

Nuestra protesta no quiere desafiar a Dios, ni insinuar en Él algún error, debilidad o *indiferencia*. Para el creyente no es posible pensar que Él sea *impotente*, o bien que *«tal vez esté dormido»* (1 Re 18,27). [...] En efecto, los cristianos *siguen creyendo, a pesar de todas las incomprendiones y confusiones* del mundo que les rodea, *en la «bondad de Dios y su amor al hombre»* (Tt 3,4). Aunque estén inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen *firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque* su silencio siga siendo *incomprensible* para nosotros.

Ni siquiera la segunda columna disipa toda ambigüedad, y volveré sobre el tema, pero deja sentir con fuerza la tensión²⁰.

20. Tomo este análisis de mi artículo «La inevitable y posible teodicea»: *Iglesia Viva* 225 (2006) 9-30.

3. EL GRAVE PROBLEMA DE LA INSUFICIENCIA ACTUAL
DE LA «VÍA CORTA»

Este sería el momento de entrar ya en la «vía larga», como consecuencia lógica del resultado anterior. Pero las aguas de los cambios profundos se mueven despacio y la inercia de los hábitos, aunque sean teológicos (o acaso por serlo), es grande. Por eso vale la pena interrumpir el paso para detenerse en los efectos realmente perversos —que en muchos aspectos pueden ser mortales para la fe— que esa ambigüedad no resuelta está teniendo. Lo analizaré primero en el ambiente general, con especial atención a la literatura, por su influjo configurador del imaginario colectivo. Después, aunque se harán ya algunos adelantos en este primer paso, la consideración se concentrará en la teología.

3.1. *Desde fuera: amenaza mortal contra la fe en Dios*

Queda dicho: preguntar si Dios no puede o no quiere crear un mundo sin mal, equivale a preguntar si quiere o no puede hacer círculos-cuadrados o dividir el aula en tres-mitades. Y el anacronismo del sinsentido vale en la doble dirección de las *pisteodiceas*, ateas o creyentes.

En realidad, para las *pisteodiceas ateas* en sí mismas, justo porque no admiten la existencia de Dios, la pregunta ni siquiera tiene sujeto a quien referirse. Solo tiene sentido en cuanto objeción hecha a los creyentes. Aun así ni les soluciona el problema, porque, negado Dios, no por eso el mal deja de estar ahí, ni preserva su coherencia con la cultura secular en que se mueven, pues ha quedado claro que la objeción solo tiene sentido bajo el presupuesto de un intervencionismo extra-mundano.

Son las *pisteodiceas creyentes*; en concreto, es la *teodicea* cristiana, pues de ella tratamos, la que tiene la verdadera exigencia de aceptar sin atenuaciones el sinsentido de la pregunta. En realidad, aquí hay un sujeto a quien preguntar; sin embargo, en sí también para ella carece de sentido el dilema. Porque, como ha mostrado la vía corta, ese sujeto —Dios— en quien cree y a quien se dirige la pregunta, es totalmente refractario a lo que esta supone: la idea de un «dios» que fuese o impotente o cómplice del mal, negaría lo más esencial de la experiencia bíblica, que confiesa a Dios como *creador* y por tanto omnipotente, como *salvador* y por tanto amor y bondad sin medida. Por otra parte, la misma reflexión filosófica, de donde nació la objeción más radical, al mostrar que el sintagma mundo-sin-mal carece de sentido y, por lo mismo, de referente real, confluye con esa experiencia y la confirma: no es pregunta

sensata porque no significa nada, es un mero *flatus vocis*, un puro vacío cognoscitivo que no permite cuestionamiento de ningún tipo.

Lo asombroso —y confieso que cada vez me cuesta más comprenderlo— es la resistencia bastante generalizada no solo de muchos creyentes sino de demasiados teólogos a tomar esta conclusión en toda su consecuencia. Son (todavía) muchos los que o cierran los ojos ante esta constatación radicalísima o siguen queriendo dar algún tipo de sentido al sinsentido de preguntarse por qué Dios no ha querido, pudiendo hacerlo, crear un mundo-sin-mal. Un sinsentido que, si fuese verdadero en la medida más infinitesimal, arruinaría para siempre la fe. Recuérdese, como epítome de tantas diatribas, la frase de Georg Büchner: «¿Por qué sufro? Esto es la roca del ateísmo. La más imperceptible contracción de dolor, aunque se produzca solo en un átomo, desgarrar la Creación de arriba a abajo»²¹.

Consecuencia que no se escapa siquiera a la consideración de la *conciencia sencilla y espontánea*, que jamás aceptaría la bondad ni reconocería la mínima honestidad de una persona que, pudiendo acabar con el hambre y el sufrimiento de los niños o impedir el horror de los distintos gulags, holocaustos o *killig fields*, no lo hiciese, fuesen cuales fuesen los motivos. Basta hojear la prensa o escuchar los telediarios cada vez que se produce una gran catástrofe, para advertir lo viva y extendida que está esta percepción, y lo suicida que para la fe resulta alimentarla con ambigüedades. Este es el momento más adecuado para calibrar en toda su devastadora eficacia las protestas que en la *literatura* han puesto en carne viva la pregunta. Son bien conocidas, pero vale la pena repararlas.

Tal vez la más impactante sea la de Fiodor Dostoievski, que se apoya sobre todo en el sufrimiento de los niños, pues en ellos aparece con definitiva claridad que no existe motivo alguno que justifique la presencia del mal, *si fuese posible* evitarlo:

¿Comprendes tú eso de que una criatura así, que todavía no sabe lo que le hacen, se golpee a sí misma —encerrada en lugar indecente, en la oscuridad y muertecita de frío— con sus puñitos el desgarrado pecho y llore lágrimas de sangre, inocentes, mansas, implorando a Dios para que acuda en su auxilio...?; ¿comprendes tú este absurdo, amigo y hermano mío, novicio mío de Dios y humilde?; ¿para qué hace falta ese absurdo y para qué se le crea? Sin

21. G. Büchner, *La muerte de Dantons*, acto 3.º. Desde la filosofía de la religión le hace eco Jörg Splett, que, refiriéndose a que no es necesario pensar en Auschwitz para comprender esto, dice: «¿Qué clase de corazón tienen aquellos que necesitan millones de muertos para descubrir la pregunta que plantea el gemido de un solo niño muriendo de hambre?» (*Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a. M., 1996, 305).

eso —dicen— no podría vivir el hombre en la tierra, pues no sabría distinguir entre el bien y el mal. ¿Para qué distinguir entre esos endiablados bien y mal, cuando tanto cuesta...? Porque toda la ciencia del mundo no vale lo que las lágrimas de esa pobre niña implorando a Dios²².

Además, demasiado cara han tasado esa armonía: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y, con solo que sea un hombre honrado, me veré en la obligación de devolverlo lo más pronto posible. Eso es lo que hago. No es que no acepte a Dios, Alíoscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete²³.

He citado un poco antes la requisitoria de Georg Büchner, que se ha hecho justamente famosa. No lo es menos la de Albert Camus, avalada no solo por su prestigio literario, sino por su noble e incansable lucha contra la miseria. Pinta la reacción del doctor agnóstico ante la (presupuesta) mala teología del religioso:

Rieux saltó de golpe. Miró a Paneloux con toda la fuerza y pasión de que era capaz, y sacudió la cabeza. —No, padre, lo dejo. Tengo otra idea del amor. Y rechazaría hasta la muerte amar a una creación en la que los niños son torturados²⁴.

22. F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, parte II, libro V, cap. 4; en *Obras completas* III, Madrid, 1961, 200.

23. *Ibid.*, 203; todo el capítulo merece ser repasado.

24. A. Camus, *La peste*, Paris, 1947, 179 (trad. castellana: *La peste*, en *Obras completas* I, Madrid, 1968, 181 ss.). Valdría la pena citar también por extenso los alucinados razonamientos del personaje en la novela de Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*, Buenos Aires, 1976, cap. IV, 446-448: véase, por ejemplo: «Sí, dónde estaba Dios cuando su madre saltaba a la cuerda para matarlo. Y dónde estaba cuando al Bonito lo aplastó el camión de la Anglo: a Bonito, a un pobre e insignificante ser en el mundo, echando sangre por la boca, con toda la parte-posterior de su cuerpito convertido en una inmundicia y con sus ojos mirándolo tristemente a él, en su espantosa agonía, como haciéndole una pregunta muda y humilde; un ser que ninguna culpa tenía que pagar, ni suya ni de los demás, tan pequeño y tan pobre cosa como para merecer al menos la justicia de una muerte apacible, adormecido en su vejez, rememorando algún charco en verano, alguna larga caminata por el borde del Riachuelo en tiempos remotos y felices. Y dónde estaba Dios cuando Alejandra estaba con aquella inmundicia. Y también vio de pronto aquella escena del noticioso que nunca había podido olvidar, del noticioso que Álvarez guardaba en su casa y que lo pasaba siempre, con una especie de masoquismo; y volvía a ver, siempre, siempre, aquel chico de siete u ocho años, en el éxodo a través de los Pirineos, en medio de la nieve, entre decenas de miles de hombres y mujeres huyendo hacia Francia, solo y desvalido, corriendo a torpes saltitos con su única pierna y su muletita improvisada, en medio de la aterradora y huyente multitud anónima, como si la pesadilla de los bombardeos en Barcelona no terminase nunca y como si no hubiese dejado únicamente su pierna allá, en alguna noche infernal y anónima, sino que desde días que parecían siglos hubiera ido dejando trozos de su alma, arrastrados por la soledad y el miedo».

Se comprende que la protesta —que puede ser noble desde una actitud creyente, como en Dostoievski, o respetuosa con la fe, como en Camus— acabe por convertirse en auténtico sarcasmo, cuando se pasa al ataque directo contra una *idea de Dios* que, a base de matizaciones sutiles o de retóricas edificantes, no puede ocultar la terrible y escandalosa contradicción que propone a la conciencia humana (como si representase *la fe en el Dios de Jesús*, y no exactamente su contrario). El sarcasmo puede ir desde «la única disculpa de Dios es que no existe» de Stendhal, una *boutade* que Nietzsche envidiaba²⁵, hasta la terrible ironía de Sartre en *Le Diable et le bon Dieu*; ironía injusta y aun burda en la idea de Dios que presupone; pero que, todo hay que decirlo, cuenta con demasiados apoyos en esa nebulosa teológica que no quiere aclararse del todo, dejando siempre flotando la idea de que «Dios podría si quisiese, pero...»²⁶.

3.2. Desde dentro: destrucción de la coherencia en la idea de Dios

El desafío es tan serio, que realmente, en expresión querida a Paul Tillich, conmueve los fundamentos. No puede extrañar que haga sentir sus efectos incluso dentro de la fe y la teología.

En la misma *discusión teodiceica*, y no siempre por autores increyentes, aparecen expresiones que —desde *ese* supuesto— reconocen lo contradictoria y absurda, incluso inmoral, que puede resultar la idea de Dios. Valgan como muestra estas palabras de D. Z. Phillipps, que se refiere directamente a un ensayo sobre el libro de Job, pero donde él ve retratada *la* teodicea (aunque en realidad es solo la que estoy criticando): «Poniéndonos en lo mejor, retrata a Dios peor que un padre decente normal. Poniéndonos en lo peor, dada la extensión del experimento di-

25. «¿Acaso yo mismo estoy un poco envidioso de Stendhal. Me quitó el mejor chiste de atea, un chiste que precisamente yo habría podido hacer» (*Ecce homo*: «¿Por qué soy tan inteligente?», n. 3, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, 1971, 43; ed. K. Schlechta II, 1088).

26. También en esto resulta elocuente el personaje de Ernesto Sábato: «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» (*Sobre héroes y tumbas*, cit., cap. III; he sustituido los puntos y aparte por puntos seguidos).

vino con el sufrimiento humano, retrata un monstruo»²⁷. Se comprende que otros saquen entonces la conclusión: «Así, desde un punto de vista moral, yo no tengo el derecho de creer, yo no puedo creer en Dios. Es, pues, moralmente necesario negar la existencia de Dios»²⁸.

Pero lo más grave es que, como he dicho, incluso pueden ser *teólogos*, grandes teólogos, los que saquen una consecuencia que, aunque incomprensiblemente no se perciba así, está denunciando la gravedad —a veces, el auténtico «horror»— del presupuesto. Es conocida la anécdota, muy citada, de Romano Guardini, que en su lecho de muerte confesó que también él interrogaría a Dios:

¿Por qué, entonces, la libertad con su pecado? ¿Por qué la carga y la exigencia excesiva impuesta por la historia de los sufrimientos? ¿Por qué —¡oh Dios mío!— la culpa? Tal fue la pregunta que hizo Romano Guardini, cuando estaba agonizando. Y esta petición de aclaraciones continúa: *Cur peccatum?* Este es para mí el «primer» problema de la teodicea; y este problema rompe el círculo soteriológico²⁹.

Así la cita J. B. Metz, que no solo añade las palabras finales, sino que en otra ocasión dice de esta pregunta que también él «se la ha hecho propia —como oración»³⁰. Pero más impresiona todavía ver a Karl Rahner, que también la cita partiendo del mismo presupuesto, llegar a la conclusión teológicamente terrible de que, en vista del mal, Dios tendría que ser declarado culpable en un tribunal humano. Lo hace en un trabajo conocido que desde el mismo título —«¿Por qué Dios *permite* que suframos?»³¹— agudiza el problema —digámoslo con todo respeto

27. «At its best, it portrays God as acting as a less than averagely decent father. At its worst, given the extent of the divine experiment with suffering, it portrays a monster» («On not understanding God», en *Teodicea oggi?*, 597-612, 599; la obra a que alude es H. Tennessen, «A Masterpiece of Existential Blasphemy: the Book of Job»: *The World Human* 13 [1973]). Tendré en cuenta las advertencias de Phillipps contra el abuso de la razón, pero no me convencen su excesivo apofatismo ni su interpretación de lo que tiene que ser *la/toda* teodicea.

28. «Ainsi, d'un point de vue moral, je n'ai pas le droit de croire, je ne puis croire en Dieu. Il est donc moralment nécessaire de nier l'existence de Dieu» (M. Conche, *Orientalion philosophique*, Paris, 1990, 55).

29. J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella, 1996, 16.

30. «Ich habe sie mir - als Gebet - zu eigen gemacht» («Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage», en M. Lutz-Bachmann [ed.], *Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimmler*, Freiburg Br., 1994, 304-310, 310).

31. «Warum lässt uns Gott leiden?», en *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln, 1980, 450-466.

y con el nunca pagado agradecimiento por todo lo que nos ha enseñado— hasta lo teológicamente intolerable:

También para nosotros en relación con la libertad todopoderosa de Dios, que es ilimitada, causar (*Bewirkung*) y permitir (*Zulassung*) se cruzan de tal modo, que podemos preguntar serenamente: ¿por qué permite Dios que suframos, sin que nosotros podamos distinguir de antemano en ese «permitir de Dios» entre permitir y causar?³².

Ante la duda insiste justamente en la «incomprensibilidad de Dios», pero desde ella saca la consecuencia:

Pues bien, siendo incomprensible verdaderamente y para siempre, el sufrimiento constituye una verdadera manifestación de la incomprensibilidad de Dios en su ser (*Wesen*) y en su libertad. En su *ser*, porque nosotros, a pesar de la terribilidad y de la (podríamos decir) amoralidad del sufrimiento (por lo menos de los niños y de los inocentes), tenemos que confesar la pura bondad de Dios, la cual, sin embargo, *no puede por lo mismo ser declarada inocente ante nuestro tribunal* [subrayado mío]. En su *libertad*, precisamente porque esa libertad de Dios —*si es que ella quiere el sufrimiento de las criaturas*³³— sigue siendo incomprensible, porque los fines sagrados que esa libertad pretende a través del sufrimiento, *esos mismos fines, podrían alcanzarse también sin sufrimiento*³⁴.

También son míos los dos últimos subrayados, porque muestran bien que, por un lado, el fino instinto teológico de Rahner no lo abandona

32. «Für uns rücken *Bewirkung* und *Zulassung* angesichts der allmächtigen Freiheit Gottes, die unbegrenzt ist, so nahe zusammen, daß wir ruhig fragen können: Warum läßt uns Gott leiden, ohne daß wir bei diesem ‘Lassen Gottes’ zwischen Zulassen und Bewirken von vornherein unterscheiden müßten?» (*ibid.*, 452).

33. «... wenn sie das Leid der Kreatur will»: nótese como en este inciso condicional transparece el justo instinto del gran teólogo, aunque no saque las debidas consecuencias y convierta el sufrimiento en medio para alcanzar fines.

34. *Ibid.*, 463-464; subrayados míos. Me apoyo en la traducción que hace X. Pikaza del libro de H. Vorgrimmler, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander, 2004, 206-207, ajustándola en algún punto, para que aparezca con más precisión el problema. Cito las palabras centrales de esta segunda cita: «In seinem *Wesen*, weil wir ja trotz der Fürchterlichkeit der (so könnten wir sagen) Amoralität des Leidens (der Kinder und der Unschuldigen zum mindesten) die reine Güte Gottes zu bekennen haben, die aber eben nicht vor unserem Tribunal freigesprochen werden muß. In seiner Freiheit, weil auch gerade sie, wenn sie das Leid der Kreatur will, darum unbegreiflich ist, weil die heiligen Ziele dieser die Leid wollenden Freiheit diese Ziele auch ohne das Leid erreichen könnte. Das Leid ist also die in sich noch einmal unableitbare Erscheinungsform der Unbegreiflichkeit Gottes selbst».

del todo: «*si es que quiere*»; pero que, por otro, no se le ocurre criticar el prejuicio: «*podrían alcanzarse*» (se entiende, si quisiera).

Desde aquí, ya manteniendo difícilmente la coherencia justo porque se hace explícita la contradicción, se entiende también que alguien pueda irse al extremo de proponer una *antiteodicea teísta*, la cual «entre sus rasgos claves incluye protesta contra Dios y en defensa de los niños quemados»³⁵. Confieso que, sin cuestionar mínimamente la intención, soy incapaz de entender este tipo de afirmaciones (a veces sostenidas por los mismos autores que niegan la legitimidad de la teodicea, porque esta supondría juzgar a Dios poniéndose por encima de Él; cuando lo que intenta la buena teodicea, es, justo, lo contrario: juzgar *nuestras ideas* de Dios para respetar *su realidad* y no lesionar el misterio de su amor infinito).

La gravedad final consiste en que este tipo de enfoque no se queda en las meras ideas o recluido en los gabinetes teológicos, sino que pasa a la *pastoral*, con consecuencias que, a medida que avanza la conciencia crítica y se pierde la contención tradicional de respeto ante lo sagrado, resultan cada día más graves, llevando en no pocos casos a la pérdida de la fe. Se multiplican, en efecto, los casos no solo de niños que, horrorizados porque «Dios ha querido llevarse a su mamá», sino también de adultos que ante desgracias terribles no pueden conciliar su visión de que Dios «podría pero no quiso» evitarlas³⁶.

En este sentido, resulta especialmente llamativo lo sucedido con las palabras de Benedicto XVI en Auschwitz. Sus preguntas, nacidas de la buena intención del corazón y expresando la solidaridad con las víctimas, fueron a pesar de eso sentidas por muchos como una paradójica con-

35. Véase el texto algo más extenso: «When antitheodicy is theistic, as in my case, its key features include protest against God and on behalf of burning children. Sometimes I have referred to this outlook as a theodicy of protest. More accurately, it is theistic antitheodicy. My theistic antitheodicy affirms the existence of an omnipotent God. All possibilities are within God's reach, and ultimately God's will determines what God shall do or become. God could have created very differently. Likewise, God's relation to our world could take many forms even now. The one God establishes may have its reasons, but those reasons are not sufficient for God to decide that this world, and only this world, had to exist. From the beginning and forever after, creation is contingent» (J. K. Roth, «Theistic Antitheodicy»: *American Journal of Theology and Philosophy* 25 [2004] 276-293; puede verse la presentación, más breve, que hace en «A Theodicy of Protest», en St. T. Davis [ed.], *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. rev., Louisville, 2001, 1-20).

36. Omitamos, por decoro intelectual, libros como el de Chr. Hitchens, *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Barcelona, 2008 (título original: *God is not Great*, 2007) y otros que proliferan últimamente con una argumentación que indignaría incluso a los grandes ateos.

firmación del ateísmo: «¿Por qué, Señor, permaneciste callado?, ¿cómo pudiste tolerar todo esto?»³⁷.

Y es que, más allá de la intención de quien las pronuncia (digamos: a pesar de su «dimensión expresiva»), en su significado objetivo (digamos: en su «dimensión denotativa»), esas preguntas *dan por supuesto* que, si Dios decidiese «no callar» o «no tolerar», Auschwitz no hubiera acontecido. Pero, si eso fuese verdad, el papa estaría dando la razón a Epicuro... y a los que, suponiendo esa misma lógica, afirman que después del Holocausto la fe en Dios carece de sentido (tema sobre el que será preciso volver todavía).

Ya se comprende que estas reflexiones —que pudieran dar la impresión de quedarse en una crítica negativa— en modo alguno pretenden ignorar que ni ese es *todo* el pensamiento de los autores citados ni que, con toda seguridad, estarían en desacuerdo con las consecuencias lógicas que trato de explicitar. Mi única intención es señalar la objetividad del peligro y la urgencia de que la reflexión teológica se decida a tomarlo en serio.

4. CONCRECIÓN: LA IMPOSIBLE CONCILIACIÓN ENTRE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

La consecuencia no es solo esa amenaza «masiva» de poner en cuestión la misma fe en la existencia de Dios. Para la teología resulta igualmente grave el comprobar que la pervivencia del prejuicio hace imposible una idea coherente de sus atributos, porque la nueva situación impide taponar la hemorragia de sentido que así se produce. Algo que unas veces se manifiesta de manera clara, obligando a escoger entre la Escila de la impotencia divina o la Caribdis de la maldad. O, al final, como escapatoria última, acudir a la incomprendibilidad divina para salir del atolladero en que nos han metido afirmaciones cuya responsabilidad es solo humana.

La teología, como es lógico, no puede admitir directamente ninguno de los extremos: de ordinario lo que se logra es suavizar la crudeza de la contradicción mediante atenuaciones o afirmaciones indirectas, pero que no pueden eliminar su constricción lógica. Esto lo perciben bien las distintas teorías cuando juzgan a las otras, pues detectan con agudeza en ellas la inconsecuencia lógica que no son capaces de ver en sí mismas³⁸.

37. Discurso en Auschwitz, 28 de mayo de 2006.

38. Esto aparece con singular claridad respecto de la elección bondad/omnipotencia: los que, como W. Groß y K.-J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz, 1992, defienden la omnipotencia, impugnan dura-

Nótese que este tipo de dialéctica negativa puede mostrar la falsedad de la postura contraria, pero no asegura la verdad de la propia. El resultado es que, sumadas las refutaciones, es esta misma teología la que está señalando el fallo del presupuesto común.

En realidad, este apartado no hace otra cosa que retomar de manera sistemática y con detalle lo que acaba de exponer el anterior. No va a ser posible evitar repeticiones, pero creo que la trascendencia del tema lo merece (en última instancia, es posible saltar a la sección siguiente sin perder el hilo fundamental del discurso).

4.1. *El cuestionamiento de la omnipotencia*

4.1.1. Un cuestionamiento global con falsas salidas

Que el cuestionamiento es global se intuyó de alguna manera desde el principio. Ya en el siglo III d. C., con Sexto Empírico, llegó a formularse la imposibilidad de una verdadera escapatoria:

El que dice que hay Dios: o dice que cuida de las cosas del Mundo o que no cuida. Y si cuida, dirá si de todas o de algunas. Pero si cuidara de todas las cosas, no habría en el Mundo nada malo ni maldad. Sin embargo, dicen que todo está lleno de maldad. No se dirá, pues, que Dios cuida de todas las cosas.

Y si cuida de algunas, ¿por qué cuida de unas sí y de otras no? En efecto, o quiere y puede cuidar de todo, o quiere pero no puede, o puede pero no quiere, o ni quiere ni puede. Pero si quisiera y pudiera, cuidaría de todo; mas por lo dicho no cuida de todo; luego no es cierto que quiera y pueda cuidar de todo. Y si quiere pero no puede, es menos poderoso que la causa por la que no puede cuidar de lo que no cuida; ¡pero es contrario al concepto de Dios el que sea menos poderoso que algo! Y si puede cuidar de todo pero no quiere, se entendería que es perverso. Y si ni quiere ni puede, es a la vez perverso y débil; ¡decir lo cual de Dios, es de impíos! Por consiguiente, Dios no cuida de las cosas del Mundo.

Pero si no ejerce el cuidado de nada ni hay obra ni efecto suyos, nadie podrá decir de dónde aprehende que Dios existe, si realmente ni se hace patente por sí mismo ni puede aprehenderse por ninguno de sus efectos. En consecuencia, también por eso es inaprehensible lo de si Dios existe.

Y de ello concluimos que hasta es probable que quienes dicen de forma tajante que Dios existe se vean forzados a incurrir en impiedad. En efecto, si dicen que cuida de todo estarán afirmando que es la causa de los males; y si

mente a las teorías del «Dios sufriente y limitado» (cf. 170-196). G. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, 1996, que defiende esta última, impugna no menos enérgicamente la de ellos (cf. 123-142).

dicen que cuida de algunas cosas o de ninguna se verán forzados a decir que Dios es o perverso o débil; y eso es claramente de impíos³⁹.

Leída *hoy*, esta requisitoria concluye a la negación real. Pero, como queda dicho, a pesar de la finura del análisis, la conclusión de *entonces* fue tan solo el escepticismo que negaba la posibilidad de demostrar la realidad de la providencia divina. Lo dice él mismo al comienzo del capítulo:

Dejando sentado de entrada lo siguiente: que nosotros, siguiendo a la gente normal, decimos sin dogmatismos que hay dioses, y reverenciamos a esos dioses, y afirmamos que son providentes. Pero contra la arrogancia de los dogmáticos, argumentamos esto⁴⁰.

Pero ya al comienzo de la Modernidad, la consecuencia empezó a presionar hacia la negación efectiva. Pierre Bayle todavía se resistió a hacerlo, pero agudizó la contradicción, extendiéndola, con toda razón, al recurso moralizante del 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 suponíamos⁴¹.

Bayle quedó en un fideísmo oscilante⁴², pero minó con tal fuerza las escapatorias *religiosas*, que bastó la conmoción del terremoto de Lisboa para que resultase imposible evitar la consecuencia radical. Voltaire, sin llegar al final absoluto, habla ya con toda claridad, escogiendo sin ambages una de las alternativas, la que niega la omnipotencia:

39. *Esbozos pirrónicos*, Libro III, parte 3.^a, «Sobre Dios», Madrid, 1993, 234-235.

40. *Ibid.*, 232. Así lo interpretan F. Copleston, *Historia de la Filosofía I*, Barcelona, 1984, 439, y G. Fraile, *Historia de la Filosofía I*, Madrid, 1965, 681. Ingold U. Dalferth, que cita el texto, saca una consecuencia más radical, que, de todos modos, como digo arriba, solo sería legítima hoy: «Hay que distinguir: El mal no solo se convierte en desafío para la convicción de la *existencia de Dios*, sino ya del *concepto de Dios*: que hay mal no habla tan solo contra la realidad de Dios, sino que parece hacer *impen-sable a Dios*» (*Malum*, 43-44). Pero Sexto no trata de sacar consecuencias dogmáticas afirmando que Dios existe o que no existe, sino que no puede demostrarse ninguna de las dos cosas y, por lo tanto, se debe suspender el juicio y vivir conforme a la «creencia común de la gente».

41. *Réponses aux questions...*, en *Oeuvres diverses III*, 668; cit. por J. P. Jossua, *Discours chrétien et scandale du mal*, Paris, 1979, 18.

42. Recuértese (cap. II, 2.1) que incluso alguien ha visto en él un acercamiento al maniqueísmo o la idea de un «Dios malo».

Cuando el único recurso que nos queda para disculparlo [a Dios] es confesar que su poder no pudo triunfar sobre el mal físico y moral, ciertamente yo prefiero adorarlo como limitado que como malo⁴³.

Resulta evidente que, iniciado este camino, en un ambiente decididamente crítico, era imposible frenar el deslizamiento cada vez más acelerado al ateísmo, que por algo fue convirtiéndose en una postura clara y decidida. Para una conciencia cultural largamente educada por el mono-teísmo, un *dios-limitado* se convierte, fatalmente, en un *no-dios*.

4.1.2. Un «dios» limitado

La teología, claro está, no entró por senderos tan radicales, pero tampoco podía ignorar las dificultades. De ordinario la solución acaba inclinándose a respuestas que intentan ser «intermedias», porque de algún modo suavizan e incluso parecen anular la dificultad, aunque, en realidad, lo único que logran es o aplazarla o disimular su constricción lógica. De los dos polos —poder o bondad— era, y es, normal que la teodicea tienda a anular o mitigar el primero: negar directamente la bondad choca demasiado de frente con la fe. Es más fácil, como ya comprendió Voltaire, negar o atenuar el poder.

Desde el judaísmo, *Hans Jonas* ha sido directo, con una propuesta que alcanzó amplia resonancia y que incluso, con mayor o menor claridad, ha sido acogida por bastantes teólogos. Bajo el terrible impacto de Auschwitz —de ser evitable tal horror, ¿qué razón podría tener Dios para consentirlo y no evitarlo?—, reconoce que nosotros «no podemos sostener la vieja doctrina (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado»⁴⁴. Recurre entonces (y tal vez no sea casual este tirón «esotérico» hacia una lógica más «difusa»⁴⁵ a la vieja idea cabalística del *Zimzum*, según la cual Dios

43. *Dictionnaire philosophique* 2, 1598.

44. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, cit., 33.

45. Cf. las consideraciones de A. Wellmer, «El mito del Dios sufriente y en devenir. Preguntas a Hans Jonas», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Valencia, 1996, 266-272. Partiendo de Schelling, también J. Habermas ha prestado atención a este tema: cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, 1996, 117-121. Personalmente opino que este concepto va en dirección contraria a la verdadera idea de creación, que es «expansión» del poder y la gloria de Dios, que así funda y potencia —en «proporción directa», decía K. Rahner— a sus creaturas.

Fuerte, y creo que justificada, es también la reacción de W. Oelmüller, «No callar sobre el sufrimiento. Ensayos de respuesta filosófica», en J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra*, cit., 83-84, que habla de «un retorno de especulaciones gnósticas y míticas»; recuerda también la dura protesta de K. Rahner contra las especulaciones de H. U. von Balthasar y J. Moltmann en este punto. Sobre la respuesta de Moltmann, primero destemplada y

limita su infinitud y omnipotencia para dejar lugar a las creaturas⁴⁶. Desde ahí explica lo sucedido: «Pero Dios calló. Y entonces digo yo: no interviño, pero no porque no quiso, sino porque no pudo»⁴⁷. La conclusión resulta entonces terminante: «¡Este no es un Dios omnipotente!»⁴⁸.

De manera menos drástica, con un acento original y creativo, casi siempre de fina valencia religiosa, viene a coincidir en esto la Teología del proceso (*Process Theology*). Apoyada en la filosofía de Alfred North Whitehead, prolongada por Charles Hartshorne⁴⁹, al rechazar la idea de creación, convierte la limitación de Dios en tema central, mediante la distinción entre la «naturaleza primordial» (*Primordial Nature*) de Dios, necesaria y eterna, pero abstracta y vacía, y la «naturaleza consecuente» (*Consequent Nature*), concreta, pero pasiva y en definitiva enriquecida al final por el proceso del mundo⁵⁰. De ahí el énfasis en la caracterización de Dios como *en sí mismo* impotente frente al problema del mal⁵¹, hasta el punto de que algunos representantes niegan la posibilidad de salvación plena, escatológica⁵².

luego rectificada, informa bien M. Fraijó, *Dios y el mal*, cit., 61-62 (los dos escritos de Moltmann pueden verse, respectivamente, en *Selecciones de Teología* 129 [1994], 17-24, y *Carthaginensia* 8 [1992], 657-559).

46. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, cit., 45-47.

47. *Ibid.*, 41.

48. *Ibid.*, 33, 41.

49. Cf. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albano, 1984, y su síntesis «A New Look at the Problem of Evil», en F. C. Dommeyer (ed.), *Current Philosophical Issues*, Springfield, 1966, 201-212.

50. Cf. sobre todo el capítulo final de A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, 1929. Que se trata de una «finitización» de Dios y de que existe una relación con el problema del mal, es confirmado por el panorama del pensamiento religioso en el siglo pasado, descrito por John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, London, 1963, cap. XVII, 258-277 (trad. castellana, Barcelona, 1975). Hace notar muy bien las características de un movimiento general de «metafísica realista», de gran fuerza creativa, al que asigna nombres como A. N. Whitehead, C. L. Morgan, S. Alexander, C. E. M. Joad, W. Temple y L. S. Thornton, de especial fuerza en el mundo anglosajón; y dentro de él subraya: «Teológicamente, la tendencia de la metafísica realista es introducir a Dios en el tiempo, hacerlo un Dios natural más que sobrenatural, acaso un Dios finito y evolutivo, como en la idea de Dios que hemos encontrado ya en William James. Esa visión facilita el problema teológico del mal, y es tal vez más acorde con el espíritu del siglo veinte que la noción de Dios habitando aparte en una perfección intemporal, tal como fue concebido en el idealismo y, a este propósito, en gran parte del teísmo tradicional» (*ibid.*, 258-259).

51. Subrayo «en sí mismo», porque, como veremos, hablar de «impotencia» encierra una verdad vuelta ambigua por la falta de clarificación del prejuicio, a que me estoy refiriendo.

52. Este es el punto donde centra su máxima crítica A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 127-156 (la crítica, en 143-156); cf. también J. Vanhoutte, «God as Companion

4.1.3. Un «dios» sufriente

Pero tal vez la entrada más sutil y que más ha permeado muchos discursos teológicos es la que da el rodeo por el *sufrimiento de Dios*. La preocupación cordial de esta teoría, con su justísima protesta contra un «dios» apático e indiferente a nuestro sufrimiento, le ha abierto muchas puertas. Se vio reforzada por el testimonio vivo y martirial de Dietrich Bonhoeffer, con sus afirmaciones de que solo un «Dios sufriente», un Dios «impotente y débil» puede salvarnos⁵³. Pero lo que en esto hay de verdad puede impedir apreciar su parcialidad.

La valencia cordial no puede, en efecto, ocultar el peligro de implicar una finitización de Dios y de su poder salvador. Peligro que no podía pasar desapercibido para la teología. Xavier Tilliette, con su habitual finura, advirtió que «es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios»⁵⁴. Y Karl Rahner recurre todavía a una expresión más fuerte, casi brutal: «Para —digámoslo de un modo primitivo— salir de mi miseria y de mi embrollo y de mi desesperación, no me aprovecha nada que a Dios —para decirlo de un modo grosero— le vaya tan miserablemente como a mí»⁵⁵. También Johann Baptist Metz, con una teología nada sospechosa de apatía o descompromiso, coincide en llamar a la cautela, preguntándose si, en definitiva, ese tipo de discurso «no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento humano y de la impotencia humana»; si no implica desconocer la diferencia de Dios, transfiriéndole el «*mysterium negati-*

and Fellow-sufferer. An Image Emerging from Process Thought», en *Teodicea oggi?*, cit., 191-225. La bibliografía es inmensa. Como introducción, puede verse: John B. Cobb Jr., «Evil and the Power of God», en *God and the World*, Philadelphia, 1969, 87-102; D. R. Griffin, «Creation out of Chaos and the Problem of Evil», en St. T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Atlanta, 1981, 101-136; Íd., *Evil Revisited*, Albano, 1991; N. Pittenger, *Goodness Distorted*, Bath, 1970; B. L. Whitney, *Evil and the Process God*, New York/Toronto, 1985.

53. Carta de 16 de julio de 1944 (*Resistencia y sumisión*, Barcelona, 1969, 206 ss.). En carta del 21 de agosto de 1944 indica expresamente su oposición a lo que llamo omnipotencia abstracta y arbitraria: «El Dios de Jesucristo no tiene nada que ver con lo que tendría y podría hacer este Dios que nosotros nos imaginamos» (*ibid.*, 229).

54. «Aporétique du mal et de la espérance», en *Teodicea oggi?*, cit., 431.

55. Véase el durísimo texto alemán: «Um —einmal primitiv gesagt— aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott —um es einmal grob zu sagen— genauso dreckig geht» (P. Imhof y H. Biallowons, *K. Rahner im Gespräch I. 1964-1977*, München, 1982, 246). Cf. más datos en J. Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a. M., 1996, 297-299; A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 207-236.

vo» propio y exclusivo de la creatura; si, finalmente, eso «no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento»⁵⁶. Algo que Jörg Splett, que los cita, explicita así: «si su sim-patía [de Dios] tuviese que quedar como la respuesta ‘definitiva’, entonces también las víctimas de la desgracia y la inhumanidad quedarían despojadas de toda esperanza»⁵⁷. Con energía lo expresa también Luis M. Armendáriz: «Un mal divinizado se torna absoluto e irremisiblemente negro e irreparable»⁵⁸. También Werner Thiede, con gran acopio de referencias, rechaza ese tipo de discurso, que no salvaría «a Dios ni a la soberanía definitiva del amor»⁵⁹.

En definitiva, este recurso resulta incapaz de soportar la prueba de la coherencia. Un dios-limitado en sí mismo, por mucho «misterio» en que se envuelvan las expresiones, acaba siendo un Infinito-finito, una contradicción. Y añadirle *sufrimiento*, pese a la nobleza de su fuerza emotiva (cosa distinta es la «compasión» por el *otro*, aunque el lenguaje se nos naufrague de todos modos) puede hacer más asimilable emotivamente la contradicción, pero, lejos de solucionarlo, agravaría el problema de la creatura.

4.1.4. *Excursus*: La omnipotencia y las trampas del lenguaje

Si hay un tema en el que las trampas del lenguaje se manifiestan con toda fuerza, es el de la omnipotencia divina. Hoy son muchas las personas creyentes que, por preservar el amor de Dios y no «culpabilizarlo» por el mal del mundo, dan como obvia la negación de este atributo. No es raro observar como incluso en la liturgia muchos celebrantes evitan la palabra, renunciando, por ejemplo, a comenzar la oración con «Dios, Padre omnipotente». Y esto no sucede sin razón... mientras se mantenga el concepto abstracto e intervencionista de una omnipotencia arbitraria. En ese sentido cabría incluso pensar en una cierta moratoria lingüística para invitar a la reflexión.

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

57. J. Splett, *Denken vor Gott*, cit., 299.

58. *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*, Bilbao, 1999, 42.

59. *El sentido crucificado*, Salamanca, 2008, 158; cf. 150-159. Pero, en mi parecer, su solución «kenótico-trinitaria» complica en exceso la cuestión y no resuelve las verdaderas dificultades de una crítica atenta a la secularidad: aparece, por ejemplo, en su afirmación de que Dios podría crear libertades que siempre obrasen bien (282) y en la solución que da al problema del milagro y de la oración de petición (281). Lo mismo vale para la defensa que intenta J. Moltmann en respuesta a las críticas que recibió en este punto: *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh, 2006, 192-195.

Pero, después de cuanto llevo dicho, se comprenderá que, ateniéndose al rigor de los términos y de los conceptos, personalmente considere suicida una negación formal. Negar la omnipotencia sería negar la creación, raíz de nuestra existencia, y la salvación, prenda de nuestra realización definitiva. Por eso no sobra sintetizar de manera expresa lo dicho y repetido en los razonamientos anteriores.

Lo primero, indicar que la omnipotencia es *vox relativa*, es decir, un concepto que incluye en sí una relación y que solo tiene sentido contando con ella. «Poder» es siempre poder «algo»; «omnipotencia» es poder «todo lo que sea algo». Únicamente teniendo en cuenta ambos extremos podremos construir frases con sentido *concreto*. Atendiendo al primero, es decir, al poder de Dios en sí mismo, la afirmación debe ser absoluta: Dios es omnipotente, puede hacer *todo*, no hay *algo* que Dios no pueda hacer.

Pero para construir una sentencia con sentido concreto es preciso atender también al otro extremo: qué es ese «algo» del que se dice que Dios puede hacer. Y aquí surge la confusión. Lo he reiterado hasta la saciedad: el problema no está nunca en Dios. El problema está en la realidad, siempre finita y carencial, con la que pretendemos relacionar su omnipotencia: ¿se trata de «algo» (real o posible) o de una simple combinación de palabras sin sentido, de un vacío *flatus vocis*? Pues bien —y con esto repito otra de las insistencias de todo el libro— es justamente *aquí* donde se debe concentrar la atención, analizando críticamente *eso* acerca del cual se afirma o se niega que Dios puede o no puede hacer. Se entiende bien en los ejemplos sencillos y casi pesadamente repetidos: cuando se afirma que Dios «no puede» hacer un círculo-cuadrado, o un hierro-de-madera, o una clase-dividida-en-tres-mitades... o un mundo-finito-infinito, es decir (conforme al resultado de la ponerología), un mundo-sin-mal(es).

Los ejemplos sencillos, por su obviedad, permiten ver la trampa lingüística. Nadie dice que Dios deje de ser omnipotente porque no pueda hacer un círculo-cuadrado, pues intuye con facilidad evidente que no se enuncia «algo» que Dios no pueda hacer, sino que, simplemente, se ha construido una frase carente de sentido. Pero eso mismo permite también ver la impropiedad radical de la expresión, al poner el acento únicamente en el primer miembro de la relación: «Dios no puede», sin analizar críticamente el segundo para percibir que «círculo-cuadrado» no enuncia «algo» y por tanto priva de sentido a todo el enunciado.

Lo correcto es entonces construir una sentencia que incluya los dos extremos, de suerte que, explicitando el sinsentido del segundo, ponga al descubierto la estructura verdadera del conjunto. Tal serían, por ejem-

plo: «no es posible hacer un círculo-cuadrado» o «no tiene sentido preguntar si Dios puede o no puede hacer un hierro-de-madera» o —aunque sea más difícil de percibir en su absurdo teológico— «es absurdo quejarse de que o rebelarse porque Dios no acabe con los males del mundo».

Solo este tipo de expresión resulta en verdad correcto, de suerte que introducir un cuidado reflexivo y una ascesis expresiva en punto tan delicado constituye en mi parecer una de las tareas urgentes de la teología y de la pastoral actuales. Y no deja de ser interesante y significativo cómo, en un mundo mucho menos desconfiado acerca de las «trampas del lenguaje», ya Tomás de Aquino avisara expresamente que respecto de este tipo de pseudo-realidades «es más conveniente decir que *no pueden ser hechas*, que que *Dios no puede hacerlas*»⁶⁰.

Por lo demás, como ya he insinuado también, esta resistencia a admitir la «omnipotencia» constituye una demostración *in obliquo* del resultado de la ponerología. Porque es claro que esa resistencia no tiene su origen en un interés por mermar la grandeza de Dios, sino en el justo deseo de rechazar una (falsa) concepción de la omnipotencia que, dando por supuesto que Dios «podría» acabar con el mal, obligaría a sacar la consecuencia lógica de negar su bondad. Mostrando que no se trata de que «Dios no puede», sino de que «no es posible» un mundo sin mal y de que «es absurdo» pensar eso, la omnipotencia no solo no aparece como enemiga de la bondad, sino que asegura su plena coherencia teórica y hace ver la posibilidad de su realización definitiva.

Gracias a su omnipotencia, Dios puede vencer definitivamente el mal, y por eso, su bondad puede, a pesar del mal, decidirse a la creación.

4.2. *El cuestionamiento de la bondad*

La otra alternativa —la del *dios-malo*— resultaba más difícil de sostener: la cercanía entre un dios-malo y la negación de Dios llegan casi a la identidad. Por eso en los comienzos no se propuso *todavía* de manera expresa.

4.2.1. Un «dios» malo

Pero, como objeción o como recurso retórico, la idea aparece relativamente pronto. En Schopenhauer la serpiente asoma con claridad la cabeza. Susan Neiman, buena conocedora, opina que el rechazo expreso de la bondad es una decisión que «solo fue tomada por Sade, y ni siquiera

60. «Unde convenientius dicitur quod *non possunt fieri*, quam quod *Deus non potest ea facere*» (STh I, q. 25. a. 3 c).

ra él la tomó de manera consistente»⁶¹. Hará falta llegar a Cioran para hallarla formulada con claridad: Dios es omnisciente y todopoderoso, pero, visto el evidente predominio del mal en el mundo, se trata «de un dios desgraciado y malo, de un dios maldito»⁶². En todo caso, la oscura sombra de un dios-malo no dejó de planear amenazadora desde el comienzo:

Bayle representó a Dios como padre que deja a su niño romperse los huesos para demostrar su habilidad curando; después decidió no representarlo en absoluto. Hume nos dio cuadros para despertar desprecio y burla: Dios como avestruz, carpintero de barcos estúpido, inútil tonto senil. Las visiones de Sade pueden causar terror. Dios es un vampiro, un genio maligno cuya meta es engañarnos y dar un mal ejemplo. Contra tales imágenes, el siglo veinte parece embotado y pálido⁶³.

En realidad, aunque con menos contundencia, sigue funcionando la misma lógica que en la negación de la omnipotencia (en realidad, bien mirado, es también la que sustentaba la negación atea). En efecto, negar a Dios porque, de existir, no podría consentir el mal en el mundo, equivale a afirmar que, en caso de consentirlo *pudiendo* evitarlo, sería un dios-malo. En rigor conceptual, tan contradictorio es un dios-finito como un dios-malo; pero la primera contradicción resulta más fácil de soportar que la segunda; lo resulta incluso, como veíamos, para un autor de tan poca sensibilidad religiosa como Voltaire. Por eso aquí se intensifican los procedimientos de atenuación y el modo indirecto de la negación.

61. S. Neiman, «What's the Problem of Evil?», en M. Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley/Los Angeles/London, 2001, 27-45, 35; más ampliamente en su obra *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton/Oxford, 2004, 170-196.

62. Cf. *Le mauvais Démon*, Paris, 1969, 9-26; trad. castellana: *El aciago demiurgo*, Madrid, 1974). Tampoco en él falta la ambigüedad con su juego, no siempre pretendido coherente, entre el «dios bueno» pero débil y anémico y el «demiurgo malo». En todo caso, sirve como cifra de una posibilidad teórica y de una actitud práctica. En R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München/Wien, 1997, pueden verse alusiones a otros autores como Sade (190-212), Flaubert, Baudelaire, Conrad, Sartre... (213-231).

63. S. Neiman, *Evil in Modern Thought*, cit. 201. El texto es de un inglés no fácil de traducir: «Bayle pictured God as a father who lets his child break his bones so as to show his skill at healing, then decided not to picture Him at all. Hume gave us pictures to arouse scorn and derision: God as ostrich, dumb shipwright, vain doddering fool. Sade's visions can cause terror. God is a vampire, an evil genius whose goal is to deceive us *and* to set a bad example. Against such images, the twentieth century looks dull and pale».

En cualquier caso, tener en cuenta esta posibilidad resulta muy importante como aviso contra las deformaciones de la imagen divina, que incluso desde la creencia religiosa puede inducir en muchas personas —más de las que ordinariamente se piensa— la idea de un «dios perverso» que oscurece la vida y amenaza la libertad. Maurice Bellet, sacerdote y psicoanalista, yendo al fondo de las ciertas perversiones fácticas, hace un diagnóstico terrible:

Dios se parece al demonio, pero peor, porque es más fuerte, porque es la ley. El amor es peor que el miedo, porque el miedo permite la agresividad, mientras que el amor es preciso incorporarlo. Dios me dio a escoger entre la muerte y la muerte. [...] El Dios del Antiguo Testamento es un sádico, el Dios del Evangelio es un sádico disfrazado⁶⁴.

Tener esto en cuenta es importante para los apartados que siguen.

4.2.2. El recurso a los «dualismos»

No es difícil descubrir ese recurso ya en el *dualismo*, que introduce el mal en la divinidad, al tiempo que, dividiéndola, suaviza el impacto, pues, cuando es riguroso, afecta únicamente al principio malo; y cuando es mitigado, afecta solo a la parte oscura dentro de la divinidad⁶⁵. A pesar del enorme impacto que en la historia han tenido algunas de sus formas, visto con rigor metafísico, tiene razón Maurice Nédoncelle en calificar al dualismo de «teología perezosa», indecisa entre la filosofía y el mito⁶⁶. Pensar dos principios absolutos resulta directamente contradictorio; si no son absolutos, no pueden ser Dios; si lo es uno solo, se aplaza el problema: ¿de dónde le viene el mal al otro?

64. *Le Dieu pervers*, Paris, 1988, 15-17; tomo la cita de R. M. Nogués, *L'évolution darwiniana de les religions «vertaderes»*, Barcelona, 2008, 75; cf. 72-77. La descripción es tal vez exagerada, pero Nogués indica (76, nota 74) que Bellet cita expresiones similares de numerosos teólogos y creyentes: E. Drewermann, *Dios inmediato*, Madrid, 1997; J. Pohier, *Dieu, Fractures*, Paris, 1985; L. Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, 1987; M. Oraison, *La culpabilité*, Paris, 1974; U. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, 2005; Y. Congar, *Diario de un teólogo*, Madrid, 2004; J. Delumeau, *Le péché et la peur*, Paris, 1983; B. Besret, *Confiteor*, Paris, 1991; E. Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz*, Madrid, 1994; Ch. Duquoc, *Cristianismo: memoria para el futuro*, Santander, 2003.

65. Cf. el amplio tratamiento de los diversos «dualismos» en A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 99-125. En cambio, no considero acertado, como hace en el capítulo 4 (127-156) incluir bajo el título dualista a la *Process Theology*.

66. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942, 271.

Esto último aparece con claridad en el recurso a esa especie de pariente pobre del dualismo que es el *demonio*. Como solución de emergencia, para preservar la bondad divina manteniendo el falso supuesto, ha sido útil y seguramente seguirá muy presente. Pero, en rigor filosófico-teológico, no resulta difícil ver que representa una «solución» que no soluciona nada, sino que simplemente aplaza la pregunta. Ya Kant dijo las dos ideas fundamentales al respecto: 1) «¿de dónde viene entonces el mal en aquel espíritu?»⁶⁷ y 2) «¿por qué Dios no se vale de su poder contra este traidor?»⁶⁸.

De modo más sutil —y también más ambiguo— idéntica lógica emerge en ciertas teorías que, como en Schelling, con claras y fuertes raíces en Jakob Böhme, introducen el mal en el interior mismo de Dios, aunque relegándolo al fondo abisal de su naturaleza y declarándolo vencido y reconciliado en su libertad. Una visión que no deja de ser grandiosa; pero que, en definitiva, ha operado una transcendentalización infinita del mal, internalizando en Dios un dualismo metafísico de nuevo cuño⁶⁹, que hace incoherente y contradictoria su idea, y que desde luego no refleja al Dios que en el cristianismo ha sido desvelado como «consistiendo en ser amor» (cf. 1 Jn 4,8.16).

67. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 44, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., VIII, ²1978, 694; trad. castellana de F. Martínez Marzoa, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1969.

68. *Ibid.*, A 100 (734). A pesar de todo, hay teólogos que prestan más atención a este problema: cf. algunos datos en A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., 122-125. I. U. Dalferth, *Malum*, 235, dice también: «... el recurso a otro autor, como el demonio (*diabolus*), no ofrece ninguna salida, sino que únicamente aplaza la pregunta». Ahí mismo, no sin indicar que el mismo san Anselmo refuta esta solución, critica la afirmación de G. A. Boyd, *Satan and the Problem of Evil. Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*, Downers Grove, Ill., 2001, según el cual el recurso al demonio es «indispensable para explicar los ‘males naturales’ que se deben a decisiones de la libertad humana» (*ibid.*, nota 21). En su tiempo tuvo cierta resonancia la discusión entre L. Bouyer y A. G. Sertillanges; puede verse resumida en L. B. Geiger, *L'expérience humaine du mal*, Paris, 1969, 202-209. Para una exposición más general, cf. X. Chao Rego, «Isto é o demo. Informe teológico sobre Satán»: *Encrucillada* 69/14 (1990) 306-325, y M. Fraijó, *Satán en horas bajas*, Madrid, 1993 (también *Íd.*, *Dios, el mal y otros ensayos*, cit., 207-247) y la obra bien conocida de H. Haag, *El diablo. Su existencia como problema*, Barcelona, 1978.

69. Cf. las observaciones hechas en cap. III 5.3. Sobre esto mismo, aludiendo a su prolongación en L. Pareyson, insiste P. Gilbert, «Le mal: Problème ou mystère?»: *Revista Portuguesa de filosofia* 57 (2001) 435-458, 456: «Mais le ‘rien’ du mal peut être entendu de façon plus radicale. Il concernerait l’origine, au risque de frôler un manichéisme lancinant. Les derniers textes de Luigi Pareyson se sont heurtés à la question d’un mal intérieur à l’origine, en Dieu, thème que Schelling a renouvelé de manière profonde». Remite a L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995, sobre todo, 151-233, 235-292.

De todos modos, sería bueno aprender de estos excesos para preverse frente a ciertas tendencias, que, como en la sutil tentación de la serpiente bíblica⁷⁰, bajo apariencias de lucidez crítica y a veces ataviada con sutiles vestidos teológicos, puede acabar introduciendo la *desconfianza en el núcleo mismo* de la idea de Dios: «quizás no sea tan bueno como se presenta». Se ha hablado de «el lado oscuro de Dios», con diversas intenciones, que pueden ser justas cuando implican las oscuras reacciones que proyectan sobre Dios nuestros miedos o resentimientos, pero que conviene matizar mucho cuando la expresión se aplica a la realidad misma de Dios⁷¹. En concreto, creo que urge eliminar la facilidad acrítica con que muchos teólogos abordan dos temas de gran influjo tanto en el rigor teológico como en la vivencia religiosa: me refiero a ciertos modos de hablar de la «ira de Dios» y de la cruz de Cristo.

4.2.3. Un «dios» airado

Seguir agarrados a la letra bíblica para hablar de la *ira de Dios*⁷², implica un fundamentalismo anacrónico. Extraña que autores, por otra parte bien informados y capaces en otros terrenos de exégesis avanzadas⁷³, puedan seguir alimentando todavía hoy este equívoco. Una cosa es reconocer —lo cual es innegable— que «el Antiguo Testamento contiene modos de hablar de Dios, que no debilitan la responsabilidad de Dios por el mal ni la proyectan sobre el hombre, sino que la afirman de manera expresa; textos donde el mal es retrotraído directamente a *Dios*, haciéndolo responsable del mismo»⁷⁴. Y otra cosa muy distinta, pensar que esas afirma-

70. La evocación me ha sido sugerida por P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di Teologia Fondamentale*, Brescia, 1996, 542. En este párrafo tomo ideas de mi artículo «La teología desde la Modernidad»: *Revista Iberoamericana de Teología* 1 (2005) 51-86.

71. Cf. I. Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, México, 1998, que critica la falsa moralización de Dios, aunque tal vez con un excesivo apofatismo acerca de su realidad. Reacciono enérgicamente contra esto en «La teología desde la Modernidad», cit.

72. Cabría aludir también la socorrida y estática simetría de lo «fascinante y tremendo» en la definición de lo Santo (la analizo en *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, 1997, ³2001, 59-64).

73. Pienso sobre todo en el impresionante estudio de K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München/Zürich, 1990.

74. W. Groß y K.-J. Kuschel, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz, 1992, 13. Un libro excelente por su información; pero, en mi parecer, una ocasión perdida teo-lógicamente. Que la Biblia dice eso, nadie puede discutirlo. La cuestión es el alcance teológico y la intención profunda de *todo el movimiento* de la historia santa. También Dios «manda» muchas veces matar a inocentes (cf. el *herem*), y

ciones «retratan» el verdadero *ser* de Dios y no son simplemente *falsas proyecciones imaginativas* sobre Él, condicionadas por una revelación todavía en camino⁷⁵. Cuánto más certera resulta la luminosa afirmación de Paul Ricoeur: «Sin duda, queda todavía mucho camino por andar para que comprendamos o adivinemos que la cólera de Dios es solamente la tristeza del amor»⁷⁶.

Justo porque, leídas literalmente, muchas narraciones resultan simplemente intolerables, la teología debería ser mucho más explícita en el reconocimiento de la necesidad de una estricta exigencia hermenéutica, procediendo con exquisito cuidado en la interpretación de ese tipo de textos. Desde luego, hoy ya no resulta justificado apoyarse en ellos para hablar de la «ira de Dios» o del «hombre bajo la ira de Dios»: una ira que «no es una cosa pequeña»⁷⁷, sino «algo infinito»⁷⁸. Volveré sobre esto al hablar del infierno (VII, 5.3).

4.2.4. La «cruz» deformada

Más grave resulta todavía la aplicación de estas ideas a *la cruz de Cristo*, con la terrible deformación que entonces se proyecta sobre la prueba más evidente que en la historia tenemos de la inevitabilidad del mal como opuesto al amor infinito de Dios. Porque —enlazando con una dura tradición— Lutero saca la consecuencia: esa ira divina es la que necesita «ser satisfecha» por Cristo, que la padece en la cruz, «pagando» así a Dios —¡o al demonio!— por nuestro pecado⁷⁹. No tendría tanta importancia, si tales afirmaciones quedasen confinadas en aquel tiempo y en aquella espiritualidad. Lo incomprensible es que puedan seguir ensombreciendo la espiritualidad actual y que lo haga de la mano de teólogos tan prestigiosos como Karl Barth, Jürgen Moltmann o Hans Urs von Balthasar⁸⁰,

nadie cree que eso esté revelado. Pierde también la oportunidad cuando —pudiendo hacerlo a propósito de G. Greshake, que sostiene una opinión parecida a la mía— discuten todos los argumentos menos el verdaderamente decisivo: ¿es posible un mundo sin mal? (cf. 181-184; cf. 175-196).

75. Piénsese que ya los gnósticos fueron en este punto más lúcidos, negándose a atribuir esos textos al Dios verdadero (aunque se quedasen a medio camino, al inventarse un dios secundario o demiurgo intermedio).

76. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, 69.

77. M. Lutero, WA 22, 285.

78. WA 39 II, 366. Cf. la excelente exposición de P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1983, 151-159, de donde tomo las referencias.

79. Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, cit., 177-183.

80. «En la teología de Balthasar el peso de la ira divina asume un rol decisivo para la comprensión de la cruz: ¿Se puede hablar seriamente de un volcarse de la ira de Dios so-

cuando ya el mismo Lutero sentía la incomodidad y ponía importantes limitaciones⁸¹. Veamos tan solo la cita de un autor tan sensible como Jürgen Moltmann:

El abandono, expresado mediante su grito de muerte y acertadamente aclarado con palabras del salmo 22, hay, pues que interpretarlo estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y, viceversa, entre su Padre y Jesús, el Hijo, y, por tanto, un suceso entre Dios y Dios. [...] Esta «enemistad» entre Dios y Dios no se debe bagatizar no tomando en serio, sea el abandono de Jesús por parte de Dios, sea su mensaje de Dios hecho vida, sea su último grito a Dios en la cruz⁸².

bre el Agonizante en el Huerto y después crucificado? Sí, se debe, porque Jesús... 'sobre la cruz tomó sobre sí y padeció la ira de Dios' (Barth)... Él padeció enteramente el conflicto instalado entre Dios y el hombre... En la cruz se revela lo que en verdad es la ira de Dios sobre el mundo entero» (V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Roma, 1996, 348; remite a la traducción italiana: *Teodramatica IV. L'azione*, 322-323; la frase en comillas simples es de K. Barth [KD II/1, 446], que Balthasar hace propia).

81. Llega a decir expresamente: «Dios no puede airarse en su naturaleza y en su ser, sino que es pura bondad y ternura» (WA 36, 428). Incluso da la razón profunda y definitiva del fenómeno: «En el terror me invento un Dios diferente, airado... Pero no es el Dios verdadero, sino como nubes en mi corazón, que me llevan a pensar en un Dios airado» (WA 40 II, 417). Por eso asombra que, en lugar de abrir perspectivas por este camino, Althaus se empeñe en acentuar el sentido realista, para que «no resulte intolerable la contradicción en las frases de Lutero» (*Die Theologie Martin Luthers*, cit., 152). Como exegeta literal(ista) seguramente tiene razón, como teólogo podía desplazar mejor los acentos. De hecho, esta idea «pertenece» a su teología, que llega a poner en práctica simetría el amor y la ira en Dios: «Sin duda, el concepto de la ira es antropopático. Pero no en mayor medida que lo es también el amor de Dios» (*Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, 1966, 397). En cambio el mismo Eberhard Jüngel se distancia de esta interpretación luterana, demasiado mantenida, advirtiendo que no puede jugarse con la incognoscibilidad divina para sugerir que Dios pueda ser otra cosa que amor (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, 404-407, y J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad*: W. Pannenberg y E. Jüngel, Madrid, 1992, 249, nota 285; remite a «Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes», en K. Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München/Zürich, 1984, 79-104; en 94-95 informa: «Jüngel dice que en este punto Lutero mismo habría sido 'cualquier cosa menos claro'».

82. El *Dios crucificado*, Salamanca, 1975, 216. Para una crítica, aparte de la reacción de Rahner ya indicada, cf. W. Kasper, «Revolution im Gottesverständnis?», en M. Welker (ed.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München, 1979, 140-148. En *Weiter Raum*, cit., 193-195, suaviza algo, tratando de responder a las críticas, a veces ciertamente excesivas.

Todo, vuelvo a reconocer, podría, en ultimísima instancia, admitir una cierta interpretación correcta; pero las palabras tienen su peso, y el clima emocional que se origina con este tipo de expresiones acaba siendo el de ese dios que «necesita» exigir la sangre de su Hijo para perdonar a los hombres. Esta visión, incluida en las *teologías de la satisfacción*, pudo resultar de algún modo tolerable en otro clima; hoy, cuando ni siquiera muchas veces se conserva la mínima contención que tuvo san Anselmo⁸³, sus consecuencias resultan letales. No sorprende que sean muchas las críticas que a esta tesis le han llegado del campo teológico. Pero para sus efectos devastadores en la conciencia común, vale la pena acudir de nuevo a la literatura, con una cita de Dario Fo, que él mismo reconoce como deformación de la verdadera idea de Dios:

Esta mujer llega a blasfemar contra Dios con increíble violencia. Empieza a gritar con el cordero en brazos: «...¡podías haberte quedado con tu hijo, si nos iba a costar tanto sufrimiento, tanto dolor! Llegarás a comprender el dolor de los hombres, tú que has querido un cambio a tu favor, por una taza de tu sangre has querido un río de sangre, mil criaturas por una tuya. ¡Podías haberte quedado con tu hijo, si nos iba a costar tanto sufrimiento, tanto dolor! Llegarás a comprender tú también el dolor, la pena de los hombres, la desesperación, el día que tu hijo muera en la cruz. ¡Ese día comprenderás qué castigo tan tremendo has impuesto a todos los hombres, por un pecado, por un error! Pues bien, en la tierra, ningún padre, por malvado que sea, tendría el valor de imponérselo a su propio hijo. ¡Por canalla que sea, ese padre!»⁸⁴.

No resulta ciertamente agradable reproducir un texto tan duro. Pero aquí interesa poner, una vez más, al descubierto que ese tipo de conclusión resulta inevitable desde la lógica del prejuicio subyacente. Lógica presente incluso en reacciones más suaves, pero que tampoco así escapa a la percepción popular. En más de una ocasión he aludido a un epigrama del siglo XVIII como reacción a la explicación teológica que acude a la cruz como prueba del amor divino, mediante el artificio *lógicamente inconsistente* de un Dios que ama sin medida hasta permitir la muerte

83. Cf. la excelente exposición de H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* II/1, Einsiedeln, 1969, 219-263, esp. 241-257. Cf. también H. Corbin, «La nouveauté de l'Incarnation. Introduction», en Anselme de Cantorbery, *L'Oeuvre* III. *L'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Paris, 1988; P. Gilbert, *Le Prosligion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma, 1990.

84. *Misterio bufo: juglaría popular*, trad. y prólogo de C. Matteini, Madrid, 1998, 32 («Loa de los azotados»).

de su Hijo..., para redimir un mal que podía haber evitado antes con solo quererlo. Este es el epigrama:

El señor don Juan de Robres,
de caridad sin igual,
hizo este santo hospital
y también hizo a los pobres⁸⁵.

Más suave, y con la posibilidad de un sentido más aceptable, resulta un recurso final: el problema de la teodicea desaparecería porque en la cruz Dios *se identifica* «con el sufrimiento y la muerte del hombre»⁸⁶. Como se ve, puede haber —y hay— aquí mucha posibilidad de sentido, pero solo dentro del ámbito de la «vía corta»: ante la pregunta crítica, hoy irrefrenable, de por qué, si es posible, no lo evita *previamente*, resulta tan insuficiente como en el caso anterior. Y, de hecho, puede dar lugar a un cuestionamiento radical de la posibilidad misma de la teodicea, como es el caso de Terrence W. Tilley, quien arguye que el hecho de compartir los riesgos de su creación no descartaría la responsabilidad moral de Dios ni aseguraría su bondad. Aunque confieso que este tipo de argumentación no me agrada, la cito a causa de su eficacia en el imaginario popular:

¿Pero es así? ¿Por qué el hecho de compartir un riesgo con otros convierte en moral inducir ese riesgo? ¿Disminuye esto nuestra indignación moral contra un conductor borracho que «comparte el riesgo» de llegar salvos a casa con los otros en el coche? Dios ha puesto también en peligro a aquellos que amo⁸⁷.

Y, dado que algunos pueden resultar perdedores, el problema real es entonces «cómo perdonar a Dios por jugar a los dados con las vidas no

85. Me fue sugerido hace tiempo por L. González-Carvajal, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, 1991, 128, que la toma de P. Gauthier. Pertenece a Juan de Iriarte (1702-1771). Antes, en el siglo xvi, Alexio Venegas, *Agonía del tránsito de la muerte*, había escrito: «Allí se verá [al morir] la fábrica de hospitales, si nació del socorro de los pobres o de habellos hecho primero». Tomo estos datos de J. M. Iribarren, *El porqué de los dichos*, Pamplona, 1994, 251-252. De manera más ingenua, pero por eso más significativa, lo expresa el diálogo que, según cuenta el propio Viktor E. Frankl, tuvo con su hijita de seis años: «¿Por qué hablamos del buen Dios?». A lo que le contesté: ‘Hace unas semanas tenías sarampión y ahora el buen Dios te ha curado’. Pero la niña no quedó muy contenta y replicó: ‘Muy bien, papá, pero no te olvides de que primero él me envió el sarampión» (*El hombre en busca de sentido*, Barcelona, 1980, 115).

86. Es la «solución» que ofrece W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, cit., 192, después de una excelente exposición de la cuestión «si hay mal, hay Dios».

87. *The Evils of Theodicy*, Washington, 1991, 230.

solo de mis seres queridos, sino también con toda la vida del universo (prescindiendo ya de la mía)»⁸⁸.

4.3. *El cuestionamiento radical de la comprensibilidad*

4.3.1. Introducción apresurada del «misterio»

Al comienzo de esta sección indicaba el extraño estado de la teodicea, que se ve obligada a escoger entre los distintos atributos divinos, en una pugna inquietante entre elecciones excluyentes. Lo había enunciado ya Hans Jonas, que con su apuesta decidida por limitar la omnipotencia divina, provocó una discusión especialmente viva. Vale la pena citarlo con cierta extensión:

Dicho de manera más general, los tres atributos en cuestión —bondad absoluta, omnipotencia y comprensibilidad— están en una relación tal que cualquier conexión de dos de ellos excluye el tercero. Por tanto, la pregunta es: ¿Cuáles de ellos son verdaderamente integrales para nuestra concepción de Dios y por tanto inalienables, y qué tercer atributo debe ceder como el menos fuerte a la pretensión de los otros dos? La *bondad*, es decir, el querer el bien, es ciertamente inseparable de nuestro concepto de Dios y no puede ser restringido. La *comprensibilidad* o cognoscibilidad está doblemente condicionada: por la esencia de Dios y por las limitaciones del ser humano, y en última instancia está sujeta a la limitación, pero bajo ninguna condición puede ser totalmente negada. El *Deus absconditus*, el Dios oculto (por no hablar del Dios absurdo) es una idea profundamente ajena a la fe judía. [...]

Pero precisamente esto es lo que debería ser, si se le atribuyera junto con la bondad infinita también la *omnipotencia*. Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible (en su dominio sobre el mundo, que es donde solo podemos comprenderla). Mas, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y solo puede serlo si no es *omni*-potente⁸⁹.

88. *Ibid.* Extraña resulta también la teoría de J. A. Galindo, *El mal*, Bilbao, 2001, que queriendo situarse, como dice el subtítulo del libro entre «el optimismo racionalista» que me atribuye a mí y el «pesimismo agnosticista», que le atribuye a J. A. Estrada, propone una vía media, que califica de «optimismo soteriológico»: pudiendo «crear una criatura más perfecta», «Dios ha creado un ser tan imperfecto como el hombre cercano *al límite* entre lo razonable y lo absurdo» (221-222), para así hacer «singularmente congruente, lógico aunque sin necesidad, y consiguientemente más probable, la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios» (220; cf. 238-264).

89. *Gottesbegriff nach Auschwitz*, cit., 37; tomo la traducción de H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, 1998, que reproduce este ensayo: «El concepto de

Así pues, como ya sabemos, opta decididamente por negar la omnipotencia. Lo curioso es que *Jean Pierre Jossua*, otro judío, aunque cristiano, ante el mismo problema toma una opción distinta. Con su habitual agudeza y penetración, aborda el tema justamente en diálogo con la propuesta de Jonas y, no sin aludir al dilema de Epicuro («pues estos temas son menos nuevos de lo que parece»), reconoce también la esquemización fundamental: en definitiva, se trata «[d]el choque entre los atributos de bondad, poder y comprensibilidad»⁹⁰.

Pero su conclusión no es la misma: teniendo también —nótese— en cuenta al Dios de la Biblia, afirma que no pueden negarse ni la *omnipotencia*, pues «la Biblia atribuye a Dios, el Creador, el poder de realizar sus designios»⁹¹, ni la *bondad*, pues ella es la nota esencial del Dios bíblico, como se manifiesta en la compasión de Jesús, ya que a través de él «era la compasión del propio Dios la que aparecía aun en lo más hondo del mal»⁹². De ese modo, la fuerza de la alternativa resulta tan evidente, que, para escapar de ella, se ve obligado a recurrir a la *incomprensibilidad*.

Lo cual, evidentemente, puede ser justo, si, como reconoce el mismo Jonas, lo que se afirma es solo la existencia de límites en la comprensión. Como era de esperar, tampoco Jossua pretende llegar a la negación total. Pero aun así es obvio que la restringe de tal modo que hace imposible la coherencia de su postura. En su justo afán por mantener la bondad y el poder, introduce *demasiado pronto* la incomprensibilidad. La raíz es la de siempre: deja sin pensar el presupuesto fundamental de un «dios» que *podría*, pero no quiere. No lo dice tan claro, pero lo da siempre por supuesto y por eso necesita adelantar el «misterio», situándolo ya en la *elección* divina, por tanto en la decisión de crear —pudiendo no hacerlo— un mundo con mal: «Se hace necesario, por tanto, llegar a una especie de debilidad voluntaria [nuestra] y aceptar el ‘misterio’ de los caminos de Dios en las razones de la elección»⁹³.

Un ejemplo puesto por él resulta ilustrativo. La difícil situación en que esa lógica lo ha puesto, hizo que incluso un autor tan agudamente lúcido como él tome como modelo la actitud del rabino Jossel Rakóver (que no fue un rabino real, sino un personaje de novela).

Dios después de Auschwitz. Una voz judía», 195-212, 207-208; es mío el subrayado de los tres atributos.

90. «¿Repensar a Dios después de Auschwitz?»: *Razón y Fe* 233 (1996) 65-73, 67; el trabajo había sido publicado en el número de enero de 1996 de la revista *Études*. Recuérdese (cf. *supra* 3.2) que también K. Rahner ponía énfasis en la incomprensibilidad.

91. *Ibid.*, 69.

92. *Ibid.*, 72-73.

93. *Ibid.*, 69.

Este *da siempre por supuesto* que los horrores del ghetto de Varsovia podrían ser evitados por Dios, pues obedecen a «ese tiempo incomprendible en que el Todopoderoso desvía su mirada de los que le suplican»; por eso cree que se trata de un «castigo», de un «juicio de Dios»; en consecuencia, «no acaricia el bastón que lo golpea, y no alaba a Dios por aquellos actos que Dios tolera»; pero al final, «se inclina ante su grandeza y le ama siempre, *aunque fuese a pesar de Él*» (subrayado mío)⁹⁴.

Luego diré algo acerca de este tipo de ejemplos que han llegado a constituir una especie de moda teológica. Ahora me interesa señalar la grave consecuencia ahí implicada: si eso fuese realmente así, el dilema renacería con toda su fuerza, y no habría manera de escapar a la alternativa de negar la bondad, si se quiere preservar el poder.

De hecho, al afrontar esta dificultad de fondo, el discurso de Josua reintroduce todas las dificultades y no puede extrañar que resulte francamente «atormentado». No quiere volver al esquema tradicional, y salva el *poder* de Dios, pues «la idea de una omnipotencia incondicionada es no solo una incoherencia lógica sino también un fantasma cuyas raíces infantiles se pueden captar con facilidad». Pero tampoco le vale el recurso a la impotencia, pues «la idea de un Dios débil es también, en sí misma, un fantasma proyectivo»⁹⁵. En cuanto a la *bondad*, todo el texto resulta admirable por su intención de «revisión desgarradora»⁹⁶; pero, en mi parecer, confirma la imposibilidad objetiva del intento. Las expresiones se hacen fuertes y aun conmovedoras, pero, en honesto rigor conceptual, desde el presupuesto asumido no son ya capaces de sostenerla con coherencia⁹⁷.

Una confirmación casi brutal de esto la ofrece la reacción —también judía y también ante el mismo desafío—, de *David R. Blumenthal*. Este, no queriendo renunciar ni a la omnipotencia ni a la comprensibilidad, concluye a la *negación de la bondad*. En un artículo que resume su pen-

94. *Ibid.*, 71.

95. *Ibid.*, 69.

96. *Ibid.*, 70.

97. Algo parecido cabe decir del tratamiento de P. Ricoeur, aunque a través de la «falibilidad humana» se ha acercado más al reconocimiento de la *inevitabilidad*; hasta el punto de que estoy convencido de que afirmarla sin rodeos, sería lo más coherente con sus premisas. Que no lo haga explica un fenómeno que se nota bien en la excelente exposición de J. Masiá, «El mal: Aporía para el pensamiento y reto para la acción»: *Razón y Fe* 233 (1996) 471-480; me refiero a la continua oscilación entre la necesidad de «pensar de otro modo» (473-474, 477) y de renunciar a toda explicación (476-477, 478-479).

samiento, expuesto por extenso en otras obras⁹⁸, llega a la afirmación de que Dios es «cruel» y moralmente responsable por esa crueldad, de suerte que lo que pide una actitud cristianamente madura es una «liturgia de rabia y protesta»:

[...] me atrevo a afirmar que de vez en cuando Dios actúa con crueldad; que Dios, en *momentos impredecibles* a lo largo de la relación divino-humana permanente, hace el mal. Y más aún, afirmo de acuerdo con las fuentes que esa tendencia al mal es inherente en Dios [...] he designado esa dimensión de Dios como una «crueldad» y he propuesto un «culto divino a través de la protesta» como la respuesta legítima⁹⁹.

Me contento con citar solo este texto de un artículo excesivo, lleno de afirmaciones que han suscitado fuertes críticas y «feroz resistencia» (como él repite, varias veces, no sin cierta autosatisfacción de psicólogo que «explica» así las reacciones «inmaduras»... de los demás). El verdadero interés de esta propuesta, teológicamente insostenible hasta lo irritante, radica en poner de relieve la seriedad con que debe tomarse la cuestión.

No ya solo el *problema general* de no hablar a la ligera de la incomprendibilidad, confundiendo la hondura *real* del misterio divino con contradicciones *lógicas* que son fruto exclusivo de nuestras afirmaciones. Armin Kreiner le ha dedicado un amplio capítulo que merece ser repasado y que avisa que no se debe confundir la *reductio in mysterium* con una *reductio ad absurdum* (podríamos añadir, recordando el «mal infinito» de Hegel: con una *reductio in malum mysterium*)¹⁰⁰.

98. *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Westminster, 1993; *The Banality of Good and Evil: Moral Lessons from the Shoah and Jewish Tradition*, Georgetown, 1999.

99. «Teodicea: disonancias en la teoría y en la práctica. Entre la aceptación y la protesta»: *Concilium* 274 (1998) 131-146, 134, y *passim*. M. Fraijó, «El cristianismo ante el enigma del mal», en Íd., *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, 2006, 23-74, 53-55, hace una viva exposición de esta reacción a la propuesta de H. Jonas.

100. *Dios en el sufrimiento*, cit., 88; cf. cap. 2: «Redutio in mysterium» (61-97). No sin energía protesta contra el hecho de que «[e]l reconocimiento del carácter teóricamente insoluble del problema de la teodicea parece haber llegado entretanto a formar parte del inventario firme e incuestionable de gran parte del discurso de la teodicea de habla alemana» (*ibid.*, 61, nota 1). Creo que, con justicia, avisa que las posturas que proclaman demasiado fácilmente la incomprendibilidad divina, implicarían para la teología una «represión del problema» (76), que en definitiva juega «a favor del ateísmo» (77) y corre «el peligro de que, con justa razón, no sea tomada en serio como participante racional en el discurso» (78). Y, lo que es peor, acabaría con la significatividad de todo discurso teológico (78-81).

Para nuestro propósito he dicho ya lo elemental a propósito de la «reducción pragmática» de la teodicea (cap. IV 2.1-2). Aquí baste indicar que se trata del significado básico de *nuestro* discurso sobre Dios: jamás lo comprenderá de modo satisfactorio y, desde luego, será siempre enormemente menesteroso; pero, a pesar de todo, dice *algo* de su verdad. Todo creyente sensato «sabe» que es *falso* afirmar que Dios es un criminal y que, en cambio, es *verdadero* decir que es bueno, aunque a continuación deba reconocer que con eso sabe poquísimo de cómo es en concreto la bondad divina: una verdad que siéndolo queda, como dice Amor Ruibal, a «distancia infinita» del modo exacto de concebirla¹⁰¹.

Aquí interesa más directamente el problema concreto de señalar la *contradicción irremediable* —el «fracaso» kantiano— a que lleva *hoy* una teodicea que no critique el pre-judicio de que Dios «podría si quisiera».

101. Cito a A. Amor Ruibal, porque creo que este problema eterno, tradicionalmente llamado de la *analogía*, ha encontrado en él, a pesar de ser poco conocido, una de sus mejores formulaciones. Distingue entre conocimiento *nocional* y conocimiento *conceptual*. El primero indica los vectores en la realización expansiva del ser, tales como «vida», «conciencia» o «bondad». Vectores que, una vez aparecidos en la realidad, no encuentran límite en la posibilidad de realización, hasta el infinito, al revés, por ej. de lo que sucede con «mineral». Son por tanto trascendentales y *atemáticos*: no están nunca en estado puro, pero por eso mismo pueden estar sin limitaciones aprioricas en *todas* las realizaciones concretas, que son justamente las expresadas por los *conceptos*. No existe la vida en sí, sino solo vida-vegetal, vida-humana..., vida-divina. Como sucede con «ser», la *noción* «vida» es un *momento* implicado en los diversos *conceptos* que «definen» sus modos de realización. La noción asegura así un valor fundamental común, que puede afirmarse con seguridad, pero no decide el significado concreto de los diversos conceptos: si hay ángeles, sabemos que serán «vivos» (noción de «vida»), pero no cómo se realizará en ellos la vida (concepto de «vida-angélica»). Amor Ruibal hace la aplicación a Dios: «He ahí de una parte la posibilidad de que los humanos conceptos puedan expresar algo respecto de Dios, traduciendo los valores nocionales del ser y de aquellas perfecciones [puras o nocionales] en cuanto *algo absoluto*; y de otra, la imposibilidad de que las ideas puedan significar, si no es proporcionalmente y *salvando distancias infinitas*, la grandeza de Dios a través de la pequeñez de las creaturas y de sus representaciones» (Texto inédito, en trance de publicación, perteneciente a su obra principal: *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, t. I-VI, Santiago, 1914-1921; VII-X, póstumos, Santiago, 1933-1936; está en curso una nueva edición, más completa).

Me he ocupado del problema en los dos libros que le he dedicado: *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid, 1977; *Noción, religación, transcendencia. O conocimiento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, A Coruña, 1990. Más asequible resultan tal vez mis trabajos: «Dieu comme 'personne' d'après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal», en M. M. Olivetti (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padova, 2001, 699-712; «El problema de Dios en Amor Ruibal», en J. L. Cabria y J. Sánchez-Gey (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo xx*, Salamanca, 2002, 55-88.

5. TRANSICIÓN: CONTRA UNA «LÓGICA ENLOQUECIDA», MÁS ALLÁ DE JOB

Acabamos de verlo: afirmar la bondad, implica negar la omnipotencia; afirmar esta, suprime la bondad; afirmar ambas, lleva a la incomprensibilidad. Por todos los lados está cerrada la salida, y por cualquiera de los caminos puede llegarse a lo teológicamente —y creo que también filosóficamente— insostenible.

5.1. Consecuencias «teológicas» extrañamente inaceptables

1. Resulta muy difícil negar que la percepción, más o menos expresa, de este *impasse* es la que lleva a tantas extrañas negaciones de la teodicea, que tienen mucho de rendición ante el problema y dejan la coherencia *de la fe en Dios* —no la *realidad de Dios*, por fortuna— absolutamente desamparada, dando razón a la objeción atea. Puede llevar incluso a lo sencillamente inaceptable. Acabamos de verlo en el caso de Blumenthal. Antes había señalado el caso, menos radical pero parecido, de John K. Roth con su «antiteodicea teísta» (*supra* 3.1)... y cabría seguir.

Y aunque sería una indignidad comparar con estos autores a un teólogo como Karl Rahner, de tan admirable y humildísimo respeto ante el misterio absoluto de Dios y de su amor infinito¹⁰², es preciso recordar como la fuerza de esta lógica lo llevó a él mismo —*quandoque bonus dormitat Homerus!*— a la increíble afirmación de que ante un tribunal humano no saldría absuelta la sabiduría divina¹⁰³. Repito, sería una indignidad establecer una comparación, pero *por eso mismo* el hecho constituye una advertencia urgente.

Igual que la constituye el hecho de que se haya podido argüir, con el ejemplo del citado rabino Rakóver, como hacía Jean Pierre Jossua (otro finísimo teólogo) y al que, por lo demás, se unieron otros, como Jean M. R. Tillard¹⁰⁴. No pueden tomarse en serio afirmaciones como «Creo

102. Es bien conocida la insistencia de K. Rahner en este punto, que subrayó de manera conmovedora en su último discurso (2004): *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona, 2005.

103. Roth («A Theodicy of Protest», cit., 6), remitiéndose a E. Wiesel, llega a la escenificación del juicio: «The verdict reads 'guilty'».

104. «Nosaltres, som els darrers cristians?»: *Qüestions de Vida Cristiana* 190 (1998) 9-21, que no solo la repite a lo largo del texto, sino que se la apropia como cierre final de su, por otra parte, lúcida y excelente reflexión: «Creeré siempre en ti, a pesar de ti». El diálogo sobre esta cuestión (cf. Íd., *Som els darrers cristians... premodernes*, 22-28) me llevó a escribir el libro *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, 2000.

en el Dios de Israel aunque haya hecho todo para que no crea en Él. [...] Me inclino ante su grandeza, pero no besaré la vara con la que me pega. Me es querido, pero más quiero Su Torah». O la de otro rabino, citada por el mismo Rakóver dentro de la narración, al que, escapando de la inquisición, se le acumulan las desgracias y pierde a su mujer y a su hijo; entonces, ya solo, desnudo y descalzo, acaba diciéndole a Dios:

Dios de Israel, dijo, he huído hasta este lugar para poder servirte sin perturbaciones, para cumplir Tus mandamientos y santificar Tu nombre. Pero Tú haces todo lo posible para que yo no crea en Ti. Si piensas, empero, que con estas tentaciones conseguirás apartarme del buen camino, elevo mi voz para decirte, mi Dios y Dios de mis mayores, que de nada te valdrá. Por más que me ofendas, por más que me fustigues, por más que me despojes de lo máspreciado y de lo más sublime que tengo en la Tierra, y me sometas a suplicios de muerte, yo siempre creeré en Ti. Siempre Te amaré, siempre... ¡a pesar Tuyo!¹⁰⁵.

Como ya he insinuado, es preciso precaverse contra «un mal uso del libro de Job» (V 5.2), para justificar estas frases con la cita: «Aunque me mate, seguiré confiando en Él» (Jb 13,15). Cita por lo demás no bien traducida, pues en realidad dice: «y aunque intente matarme, lo aguardaré, con tal de defenderme en su presencia»¹⁰⁶. Sería injusto no respetar los sentimientos que están debajo de estas expresiones, e incluso no admirar el coraje *subjetivo* de esa fe; pero debemos reconocer con franqueza que teo-lógicamente son un disparate y religiosamente rozan la blasfemia. Si eso fuera cierto, una persona sensata y decente no podría creer. Un dios que «apartase el rostro» y no se compadeciera, cuando todo el mundo se estremece hasta el horror, no merecería ser creído; un dios que ‘hiciese’ tanto mal o que, pudiendo, no lo evitara, no merecería ser amado ni adorado.

105. Los textos pueden verse en F. Bárcena, C. Chalier, E. Lévinas, J. Lois, J. M. Mardones y J. Mayorga, *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, 2004, 139-151: «Yósel Rakóver apela a Dios, de Zvi Koltz». Creo que a este tipo de reflexión, sin negarle su íntimo dramatismo, la teología debe oponerse con energía. No bastan ni la aguda hermenéutica de E. Lévinas, «Amar la Torah más que a Dios» (*ibid.*, 107-112), ni la explicación de C. Chalier, que la comenta («Dios después de la Shoah», *ibid.*, 87-106), para justificar este tipo de visión que deforma hasta lo intolerable la verdadera relación de Dios con el dolor de sus creaturas.

106. Traducción de L. Alonso Schöckel y J. L. Sicre, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, 1983, 210; cf. comentario en 227-229. La TOB traduce: «Certes, il me tuera. Je n'ai pas d'espoir. Pourtant, je défendrai ma conduite devant lui». Y comenta en nota: «en lugar de esta traducción literal del texto hebreo, la tradición judía prefiere leer: *espero en él*, lo que evita atribuirle a Job una confesión de desesperanza».

Nada es menos fructífero —Hegel avisó en el prólogo a la *Fenomenología*— que un discurso meramente *edificante*. Y, fuera de su sitio, puede resultar peligroso. Se ahorra el trabajo del concepto para refugiarse en el sentimiento o en la retórica. Se repiten frases teológicas que *parecen* bonitas, que tuvieron su sentido o al menos resultaban asimilables en otro contexto y que, como he repetido, incluso pueden buscar apoyos en una lectura fundamentalista de la Escritura, pero que hoy, para una conciencia salida irreversiblemente del ambiente de cristiandad, son recursos suicidas y constituyen una siembra inevitable de ateísmo.

Y nótese que cuando a esto se une el fenómeno, antes aludido, de una mala lectura de lo acontecido en la *cruc*, puede llegarse todavía más lejos. Ya queda indicado, pero conviene insistir. Jürgen Moltmann cita —acudiendo al estudio de Wiard Popkes— la «antigua dogmática», la cual, demasiado sometida a la letra, afirma que Dios, entregando a Jesús, hizo lo que «Abrahán no necesitó realizar»:

La proposición de que Dios entrega a su hijo es uno de los dichos más inauditos del nuevo testamento; tenemos que entender el «entregar» en el pleno sentido del vocablo, sin suavizarlo en «envío» o «regalo». Aquí ha ocurrido lo que Abrahán no necesitó realizar (cf. Rm 8, 32): Cristo fue entregado por el Padre con toda intención (*in voller Absicht*) al destino de la muerte; Dios lo ha arrojado a los poderes de la perdición, sean estos el hombre o la muerte. Para expresar la idea con la mayor energía posible, se podría decir con palabras de la antigua dogmática: la primera persona de la trinidad arroja y destruye a la segunda... Aquí se expresa la *theologia crucis* con una radicalidad imposible de superar¹⁰⁷.

Nada menos que Karl Barth pudo escribir que en la muerte de Jesús «Dios actuó como Judas»¹⁰⁸. Incluso Johann Baptist Metz, que con honda razón se defiende contra todas las especulaciones gnostizantes en este

107. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich, 1967, 286 s.; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, cit., 268-269, la cita aprobándola (de ahí tomo la traducción con el matiz que aclaro con el paréntesis). En honor de Popkes hay que decir que, sin rechazar, matiza: «puede resbalar hacia la mitología y destruir la cristología» (*ibid.*, 288).

108. KD II/2, 543. Barth pone atenuaciones, pero ni su poderosa retórica ni siquiera su pasión religiosa bastan para eliminar el peligro —casi iba a decir el horror— de este tipo de consideración: Remitiéndose a Pablo (Rm 4,25; 8,32; Gál 2,20; Ef 5,2.25) —en un modo de leer la Biblia que Bultmann, con razón, nunca aceptó—, dice: «También conforme a este modo de hablar Dios actuó como había actuado Judas, pero ahora en una semejanza mucho más directa. [...] Antes de que Judas entregase a Jesús, ha entregado Dios a Jesús y Jesús a sí mismo» (*ibid.*, 542-543; todos los subrayados son de Barth). M. Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, 56, aporta también otras citas.

terreno¹⁰⁹, puede descuidarse y acabar diciendo: «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»¹¹⁰.

5.2. El mal uso del libro de Job

Las afirmaciones pueden incluso subir de tono con el recurso al libro de Job. Cuando se toman a la letra y se justifican las acusaciones de Job, dando como verdaderos sus supuestos, la lógica se pervierte hasta el «enloquecimiento» teológico. Lo perciben bien quienes desde fuera de la fe sacan explícitamente la consecuencia de que entonces el hombre es mejor que Dios. Lo hizo primero Carl G. Jung en un libro muy leído: «Job quedó a mayor altura moral que Yavé»¹¹¹. Y Ernst Bloch lo secunda, casi a la letra: «Un hombre puede ser mejor, portarse mejor que su Dios»¹¹². Por lo demás, la literatura proporciona más ejemplos, a veces estremecedores¹¹³.

Como es natural, ningún teólogo puede aceptar esto. A pesar de eso, un trasfondo literalista en la lectura del libro y una cierta tendencia a cubrir con retórica un problema cuya lógica se percibe en el fondo como no coherente, lleva demasiadas veces a justificar la protesta contra Dios y, con las debidas atenuaciones, incluso la misma «blasfemia».

No se tiene suficientemente en cuenta que Job no es una persona real, sino el personaje de una construcción teológico-literaria, con un propósito fundamental: demostrar la falsedad de la doctrina deuteronomica de una retribución «mecánica»: si te va bien, Dios te premia; si te va mal, señal de que eres malo y por eso Dios te castiga. Una construcción ciertamente admirable entonces y enormemente eficaz *para su propósito*, pues el autor «necesita» acudir a todos los recursos para asegurar la inocencia de Job frente a los amigos, que representan la teología tra-

109. «Un hablar de Dios sensible a la teodicea», en *El clamor de la tierra*, cit., 19-23.

110. *Ibid.*, 25; los subrayados son míos.

111. C. G. Jung, *Respuesta a Job*, trad. castellana de R. Fernández de Maruri, en *Obras completas* 11, Madrid, 2008, 373 ss.

112. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a. M., 1973, 119. Sobre estos dos autores, cf. G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz, 1994, 258-265 (Jung), y 265-272 (Bloch), con importantes observaciones críticas.

113. Cf. G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse*, cit. Impresiona sobre todo, la obra de Fritz Zorn, *Mars*, Frankfurt a. M., 1979, que, culpando a Dios como causante de su cáncer, llega a hablar del *Krokodilgott*, el «dios-cocodrilo», contra el que hay que rebelarse con toda la ira posible y no doblegarse: «La reacción de Job no solo es cobarde, es también tonta» (cit., 307; cf. 306-309).

dicional: no le va mal por ser malo, *por tanto* su desgracia no puede ser un castigo divino. Esa es la grande y genial aportación del libro. (Tengo la convicción de que, igual que en el caso de Jonás, con su defensa del universalismo salvífico, acudir a la invención literaria, fue el recurso obligado del autor para no ser «excomulgado» o incluso linchado).

Pero al proceder así no se tiene en cuenta que el libro de Job es todavía *tan solo* una etapa de la revelación en camino. Junto a la tesis *teológicamente verdadera*, mantiene un presupuesto *culturalmente falso*: que esas desgracias son, sin más, causadas o permitidas por Dios¹¹⁴. En su tiempo, las protestas, a veces terribles, hasta alcanzar la «blasfemia», constituyen *para el autor* un grandioso y genial recurso literario con el fin de asegurar su tesis. Pero mantener *hoy* eso mismo, como verdad teológica objetiva, resulta insostenible. Lo correcto —y es mucho— consiste en aprovechar lo logrado, tal como con indudable acierto lo enuncia Moltmann: «A partir de ahí ninguna teología puede descender honestamente por debajo del nivel de Job»¹¹⁵; y, del mismo modo, tampoco puede hacerlo ningún ateísmo¹¹⁶.

Pero debe completarse con lo que, con no menor acierto, dice Hans Küng: «Donde acaba la narración de Job, allí empieza el evangelio de Jesucristo»¹¹⁷. Y Küng sigue teniendo razón, cuando afirma que *ahora*, juzgado desde el Dios de Jesús, aquel modo de hablar es «más que un error», es un «pecado»¹¹⁸. Lo aclara:

Contra una justicia de Dios considerada en abstracto [...] puedo rebelarme. Pero no contra el amor de Dios revelado en Cristo, un amor que en su incondicionalidad y en su ilimitación envuelve todo mi sufrimiento y acalla mi protesta¹¹⁹.

En cambio, Karl Joseph Kuschel, llevado sin duda por su tesis ya expuesta de que Dios es quien «crea la tiniebla y la desgracia», juzga necesari-

114. Lo observa bien J. R. Busto, *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid, 1988, 22: «Lo importante es que las tesis propuestas, una vez examinadas en el libro, aparecen como respuestas insuficientes. [...] Aquí es cuando el libro de Job, una de las cumbres poéticas de la literatura universal, a pesar de su belleza literaria, decepciona al lector». Remite sobre todo a los estudios de 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, cuyo estudio le parece «definitivo» (*ibid.*, 20, nota 19).

115. *Trinidad y Reino de Dios*, cit., 63.

116. *Ibid.*, 64.

117. *Gott im Leid*, Einsiedeln, 1967, 52.

118. *Ibid.*, 36.

119. *Ibid.*, 57.

rio ir incluso más allá de la queja (*Klage*) y defender la necesidad de una «teología de la acusación (*Anklage*)»¹²⁰. Por eso considera una «tragedia de la historia de la teología que estas tradiciones de la protesta contra Dios debieran darse en una versión extrema atea antes de que hallasen oídos dispuestos dentro de la Iglesia»¹²¹. Armin Kreiner, que lo cita, responde con justeza:

Sin embargo, en este desarrollo parece intervenir más la lógica que la «tragedia», pues un ser contra el que se protesta con todo derecho y al que se acusa con justa razón no puede, *per definitionem*, ser Dios, no puede ser aquello en comparación con lo cual no puede pensarse nada mayor¹²².

5.3. Quejarse «ante» Dios, jamás «contra» Dios

Sin embargo, dicho esto, volvamos al *propósito principal de este apartado*, pues las distintas citas no tienen intención crítica frente a los autores, sino que intentan únicamente aclarar el presupuesto cultural, que como un gusano callado pero insaciable, roe y envenena la lógica de la teodicea, afectando, aunque sea en distinta medida, a casi *todas* las posturas.

Los que defienden la *acusación* «saben» —o no pueden ignorar del todo— que no es compatible con el Dios-amor. Por eso Kuschel, al justificarla, la define: «protesta contra Dios —delante de Dios»¹²³. Lo cual no es, con toda evidencia, lo mismo: tiene sentido quejarse *ante* el médico, pero no *contra* el médico cuando está ayudándonos a curar. Por eso Regina Ammicht-Quinn, en un trabajo especialmente sensible a estas cuestiones, percibiendo bien la diferencia, avisa que ella elige «otro juego lingüístico como punto de partida: no el de la acusación (*Anklage*), sino el de la queja (*Klage*)»¹²⁴.

Pero sucede también el fenómeno contrario: quienes *rechazan* la acusación, no acaban de ir hasta la última consecuencia, anulando de raíz

120. K.-J. Kuschel, «Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage», en G. Fuchs (ed.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt a. M., 1995, 227-261.

121. *Ibid.*, 250.

122. *Dios en el sufrimiento*, cit., 485, nota 5. Kreiner no lo dice, pero esa definición de Dios como aquel ante el cual «no puede pensarse nada mayor», remonta a Schelling: inspirándome en J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg Br./Basel/Wien, 2000, 286-289 y *passim*, lo he glosado en A. Torres Queiruga, *La teología desde la Modernidad*, cit.

123. K.-J. Kuschel, «Ist Gott verantwortlich für das Übel?», cit., 229.

124. R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz*, cit., 270. Ella lo hace desde «una teodicea práctica»; aquí lo hago desde una «teodicea críticamente actualizada».

el prejuicio, y acaban reintroduciéndolo de algún modo. La misma Ammicht-Quinn, después de aclarar que la queja ayuda tanto a la auto-identificación, porque «ofrece una posibilidad de expresarse», como al compromiso, porque se debe convertir en acusación y en «exigencia de justicia» a favor de las víctimas, acaba también recurriendo a la acusación. La pregunta por el mal culpable no se refiere solo al mal producido por los humanos, sino también al «sufrimiento no merecido por el hombre», y concluye que entonces se convierte en «la pregunta por la culpa de Dios en la miseria humana —*sea que la haya causado, permitiendo o no impedido*»¹²⁵. Subrayo yo.

El mismo Kreiner, tan meritoriamente cuidadoso con la lógica y dentro de la misma discusión, sigue hablando de «permisión» y preguntándose por las «posibles razones, propósitos, motivos o intenciones» de Dios para la misma¹²⁶. Pero para terminar este apartado con un ejemplo más significativo que además nos adentra ya en el siguiente, voy a referirme a Hans Küng.

También él con una postura muy sensible y cautelosa en este punto, «madurada durante decenios»¹²⁷, a quien hemos visto, desde el comienzo y con toda razón, protestando contra la protesta de Job, acaba sin romper del todo el presupuesto. En la obra más tardía afloja su rechazo de la legitimidad de la protesta contra Dios y acaba diciendo: «Que, en cuanto hombres, tenemos derecho a preguntar y cuestionar, a protestar y a quejarnos, lo hemos aprendido en particular de la figura bíblica de Job»¹²⁸.

Estoy seguro de que la frase no refleja con justicia el cuidado exquisito que Küng pone en no lesionar con falsas aplicaciones el amor del Dios de Jesús ni la «confianza fundamental» que nos merece¹²⁹. Pero,

125. *Ibid.*, 274-275.

126. «Las preguntas relevantes para la teodicea pueden concretarse como pregunta por la existencia de posibles razones, propósitos, motivos o intenciones para la permisión del mal y del sufrimiento...» (*Dios en el sufrimiento*, cit., 85; cf. principalmente 85-97; en realidad, todo el libro sigue suponiéndolo).

127. *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, 2007, 568. Una exposición breve y más popular de estas mismas ideas puede verse en su libro *Credo*, Madrid, 2010.

128. *El judaísmo*, 561. El texto original es más enérgico: «dass wir Menschen das Recht haben, zu fragen und anzufragen, ja, aufzubegehren und anzuklagen, das haben wir nicht zuletzt vom biblischen Ijob gelernt» (*Das Judentum*, München, 1991, 720).

129. De hecho, unas páginas adelante precisa con cuidado: «A partir de Job, el hombre puede confiar en que Dios aceptará incluso la *protesta contra el dolor*, manifestándose al fin como su creador que le redimirá del sufrimiento» (568; subrayo las tres últimas palabras: contra el dolor, no contra Dios). En esto creo que G. Langenhorst, que hace un detallado análisis de la postura de Küng, tiende a endurecerlo, alegrándose de este «cam-

justo por eso, permite poner con más claridad al descubierto la presencia —y la eficacia— del prejuicio.

Como hemos visto (*supra* 3.2.4), él se niega a seguir a Job en sus protestas y acusaciones contra Dios, y proclama la imposibilidad de escoger, eliminando, entre la bondad y la justicia: «Un Dios despojado de su omnipotencia deja de ser Dios, y la idea de que Dios, en lugar de bueno y justo, es cruel y arbitrario, resulta simplemente insoportable»¹³⁰. Reconoce de modo expreso la fuerza terrible del dilema de Epicuro, pero sigue manteniendo el supuesto tradicional: «¿cómo ha podido estar Dios en Auschwitz y no impedir Auschwitz?». En consecuencia, está convencido de que «no existe ninguna respuesta teórica al problema de la teodicea»¹³¹. Entonces, en lugar de afrontar el dilema, lo esquiva, refugiándose en una imposible «teología del silencio» (imposible, puesto que él mismo *habla* y ofrece razones para no afrontarlo, lo que, en el fondo, equivale a capitular ante su fuerza lógica):

iQué medida se impone aquí al espíritu humano, tanto si se trata del escepticismo teológico, de la metafísica teológica, de la idealista filosofía de la historia o de la especulación trinitaria! Quizá esto nos enseñe a considerar los argumentos de un Epicuro, Bayle, Feuerbach o Nietzsche contra determinada teodicea, no ya como blasfemia contra Dios, sino como burla de los hombres y, en especial, de la petulancia de los teólogos¹³².

La pregunta evidente es: de qué teólogos, o mejor de qué teología, porque la única *realmente* atacada por el dilema es la que admite —con razones *tan humanas* como las de la postura contraria— la posibilidad de un mundo-sin-mal. Y es que Küng ni siquiera menciona la existencia de esa otra postura contraria (como siempre, ocultada por la obviedad del prejuicio ambiental): solo tiene en cuenta o la increencia o la «dialéctica intradivina del dolor», que con razón también rechaza:

No creo haber resuelto con mi respuesta la dura cuestión de la «no intervención» de Dios, de por qué «no ha impedido» Auschwitz. Considero que no tiene solución en el plano teórico, pero, al menos, he intentado relativizarla. Desde mi punto de vista, judíos y cristianos contamos con una vía media teológica frente a esta insondable negatividad: por una parte, la increencia de quienes creen encontrar en Auschwitz un fuerte argumento contra Dios,

bio» y acercándolo demasiado a su postura, más tradicional en este punto (*Hiob unser Zeitgenosse*, cit., 375-384; principalmente 382).

130. *El judaísmo*, 566.

131. *Ibid.*, los subrayados responden a negrita en su texto.

132. *Ibid.*, 567.

pero que en realidad nada explica; por otra, la creencia en Dios de quienes consideran Auschwitz en la perspectiva de una especulación trinitario-teológica, e intentan superarlo en una dialéctica intradivina del dolor, pero que tampoco explican la causa última del sufrimiento¹³³.

Si creo que esta tensión de su postura resulta especialmente significativa, es porque, como muy pocos teólogos, Hans Küng ha sabido insistir en la *confianza absoluta en Dios* a pesar de la precariedad de nuestras razones, hasta el punto de constituirla en punto central de su magna obra *¿Existe Dios?* y que aquí presenta como su respuesta entre los dos únicos caminos que toma en consideración:

El modesto camino intermedio es el camino de la inquebrantable —no irracional, sino perfectamente racional— confianza ilimitada en Dios, pese a todo: la fe en un Dios que sigue siendo luz a pesar de la oscuridad, en medio de la más tenebrosa oscuridad¹³⁴.

Pero este es justamente el rol de la *vía corta* de la teodicea. Precisamente porque lo hace con tanta claridad y tanta energía, muestra a un tiempo su valor imperecedero y su insuficiencia ante el desafío de la racionalidad crítica en la Modernidad. Suplir tal insuficiencia es el papel de la *vía larga*, en la que, por fin entramos ya con paso pleno. Dada la importancia del tema, permítaseme confirmarlo todavía con dos testimonios apartados en el tiempo, pero por eso mismo especialmente significativos.

El primero remite a la Edad Media, a la lírica gallego-portuguesa; concretamente a las *Cantigas de Escarnio y Maldecir*, que por su osada libertad verbal reflejan sin disimulos las percepciones colectivas. Pues bien, dado que Dios consiente que el trovador muera de amor, puesto que no impide la muerte de la amada (de la «señor/a»), se atreve a afirmar no solo que «Dios peca», sino que peca «mortalmente». Y la razón está en el prejuicio fatal de que pudiendo no quiere: «y, aunque puede, no les quiere valer: / y así hace gran pecado mortal»¹³⁵. Sería una grave

133. *Ibid.*, 570.

134. *Ibid.*, 570-571.

135. La cita pertenece a la última estrofa de una cantiga de Pero Goterres. Puede verse en M. Rodrigues Lapa, *Cantigas d'Escarnho e de mal dizer*, Vigo, 1970, 584. La primera estrofa da bien el sentido: «Todos dizen que Deus nunca pecou, / mais mortalmente o vej' eu pecar: / ca lhe vej' eu muitos desamparar / seus vassalos, que mui caro comprou; / ca os leixa morrer con grand' amor, / desamparados de ben de senhor; / e ja com' estes min desamparou». Lapa remite también a Gil Pérez Conde y Pero García Buralês (pueden consultarse *ibid.*, 255-258 e 371-372) y estudia el tema en su obra *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade-Média*, Lisboa, 1929, 99-105. Me ha recordado el tema M. Rivas,

falta de sentido histórico ver ahí una negación atea; pero indica bien que la bomba de relojería está siempre latente, dispuesta a estallar en la «época crítica», si no es debidamente desactivada.

El segundo no resulta menos significativo porque llega, como confesión expresa, al final de un largo recorrido histórico:

Después de leer este libro, el lector tiene derecho a conocer la opinión personal del autor acerca del mal. Mi opinión es realmente muy simple. Soy teísta, cristiano, católico y por tanto debo reconciliar mi creencia en Dios con la existencia del mal. En una palabra, no puedo. A pesar de años de enseñanza y de reflexión sobre este tema y de aprender de estos muchos autores y de mis estudiantes, todavía no puedo conciliar la existencia de un Dios bueno con la existencia del mal. Por lo tanto, mi opinión personal es la del anónimo autor judío que escribió el libro de Job. Como él, no puedo penetrar por qué Dios hace lo que hace, y por eso nunca entenderé por qué este Dios permite mal. El autor de Job tuvo que aceptar su ignorancia y confiar en su Dios. Yo hago lo mismo¹³⁶.

Están todos los motivos: confianza radical, imposibilidad intelectual, detención en Job. Si es verdad que «el Evangelio empieza donde acaba el libro de Job», la necesidad teológica de seguir adelante se impone con toda urgencia.

A boca da literatura. Memoria, ecoloxía, lingua, Discurso de entrada en la Real Academia Galega, 12 de diciembre 2009, A Coruña, 2009, 12. Cf. también C. P. Martínez Pereiro, «Trobas d'escarnho e d'amor contra Deus: das difusas fronteiras do «xénero duvidoso» na lírica galego-portuguesa medieval», en J. M. Carrasco y A. Viudas Camarasa (eds.), *Congreso Internacional Luso-Español de Lengua y Cultura en la frontera* (1994), Cáceres, 1995, 43-63; Íd., «Deus é un fenómeno local que varía conforme o clima, da tradición (im)prescindíbel», en I. de Riquer, E. Losada y H. González (eds.), *Professor Basilio Losada: ensinar a pensar con liberdade e risco*, Barcelona, 2000, 515-522; V. Beltrán, «Pero Goterres y la retórica de la impiedad: Alfonso X, Pero García Burgales, Gil Perez Conde y Vasco Gil», en J. M. Lucía Megías (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995), I, 1997, 279-296.

136. J. F. Kelly, *The Problem of Evil in the West Tradition*, Colledgeville, 2001, 233.

Capítulo VI

DIOS FRENTE AL MAL (2) LA «VÍA LARGA» DE LA TEODICEA

El capítulo anterior, al exponer la legitimidad fundamental de la «vía corta», ha expuesto igualmente el sentido fundamental de la respuesta cristiana, tal como llega de la tradición. Pero, como al mismo tiempo ha señalado también sus límites respecto de la situación actual, la función de este capítulo consiste en intentar actualizarla, contando con la aportación de la *ponerología*. El problema entra, pues, definitivamente en el terreno de la teodicea, tal como hoy se presenta cuando se la quiere tomar en toda su integridad crítica dentro del marco de la cultura secular.

Esto hará imposible evitar ciertas repeticiones, pero tiene dos ventajas. Permite, por un lado, ser más breve y sintético en la exposición del significado central; y, por otro, libera el discurso para afrontar de modo diferenciado tanto las dificultades y objeciones que surgen contra la teodicea en esta nueva interpretación como las consecuencias para la reinterpretación de la idea de Dios y de diversos temas con ella relacionados. El primer aspecto —las dificultades y objeciones— será el objeto de este capítulo, dejando para el siguiente las consecuencias.

1. LA NUEVA DINÁMICA DEL PROBLEMA

Hablar de la *vía larga*, en cuanto contradistinta y complemento hoy necesario de la *vía corta*, significa que también aquí se sigue enfocando el mal «desde Dios», desde la fe en su existencia y presencia salvadora. Pero que, por otra parte, dado que se cuenta de manera expresa y sistemática con los resultados de la *ponerología*, llama a que la reflexión tome, por fin y con toda consecuencia, su resultado decisivo: *el carácter inevitable de la aparición del mal en cualquier mundo finito*. Lo cual convierte en

algo sin sentido la pregunta por la posibilidad de un *mundo-sin-mal*, dejando al descubierto la trampa oculta en que se apoyaba el famoso dilema. Se rompe así, finalmente, la durísima cuña que la crítica moderna había introducido en la coherencia de la idea de Dios.

En efecto, al tenerlo en cuenta, todo cambia de manera radical. Roto el embrujo imaginario del mito ancestral de un paraíso en la tierra y repensado con realismo el concepto de omnipotencia, resulta ya posible mantener con lógica rigurosa la coherencia. La idea de Dios sigue conservando su misterio inagotable, pero *nuestras* afirmaciones acerca de Él dejan de ser contradictorias, de suerte que los atributos divinos pueden ser afirmados en su plena validez, sin que deban chocar entre sí como afirmaciones inconciliables. La conciencia creyente puede, pues, seguir confesando, con expresa legitimidad lógica, su fe en un Dios que es amor poderoso y poder amoroso, a pesar de la innegable y dramática presencia del mal en el mundo creado por Él.

Todo esto depende, naturalmente, de que la conclusión alcanzada en la ponerología sea correcta. He dado las razones por las que me parece que lo es, e incluso tengo la impresión de que el proceso cultural por sí mismo confirma esta convicción, en el sentido de que son muchos los síntomas que hacen pensar que se va imponiendo de manera creciente. El hecho mismo de que ese resultado crítico sea capaz *él solo* de disolver las inevitables contradicciones en que, como acabamos de ver, incurren las teorías que no la tienen en cuenta, sin ser una prueba contundente de su verdad, supone una importante confirmación (al menos en la medida en que la «navaja de Occam» merece ser tenida en cuenta).

En todo caso, a partir de ahora el presente discurso dará por válida esa conclusión y la mantendrá como supuesto permanente. La diferencia con el pre-supuesto contrario está en que este no permanece oculto, sino que, en buena hermenéutica crítica, juega con las cartas boca arriba y desde el principio ha ido mostrando abiertamente sus razones. A pesar de todo, proceder así no resulta fácil. Nuevas soluciones traen también *nuevas dificultades*.

Unas nacen ante todo de la reacción externa frente a la nueva propuesta, en cuanto que debe responder a lo que la interpretación anterior parecía tener solucionado o al menos mejor solucionado. En esa dirección van las dos objeciones que serán examinadas en primer lugar. La primera surge muy espontánea y por eso resulta muy general: mal inevitable, sí; pero ¿por qué *tanto* mal o por qué males tan *disfuncionales*? La otra es, por así decirlo, más inmanente a la consideración teológica: ¿esa respuesta no equivaldrá a *eliminar el misterio* o al menos a no respetarlo en medida suficiente?

Al lado de estas está la dificultad más fuerte, la principal, que podríamos calificar de intrasistémica, pues afecta al núcleo mismo de la solución aquí propuesta: si la finitud hace inevitable el mal ¿cómo es entonces posible afirmar sin contradicción la esperanza de la *salvación eterna*, según la cual seres que seguirán siendo finitos, a pesar de eso, estarán para siempre libres de todo mal?

Dificultades graves, que —al menos, *prima facie*— afectan de manera especial a la «vía larga» y que por tanto deben ser atendidas de manera directa y específica.

En este sentido, no será trabajo perdido recordar de nuevo la estructura más elemental que de este modo asume la teodicea cristiana: *a)* es una respuesta *desde la fe* y que por tanto opera con su lógica específica, *b)* que, constatando el carácter *inevitable* del mal en el mundo, *c)* ha llegado a la *conclusión* de que contar con la existencia de Dios y con su apoyo, constituye la respuesta *más* verdadera (sabe que hay otras, religiosas y no religiosas, que tienen su legitimidad y no carecen de valores peculiares) frente al desafío del mal.

2. LA VERDADERA PREGUNTA Y LA AUTÉNTICA RESPUESTA: POR FIN, MÁS ALLÁ DE EPICURO

El título es intencionado: «más allá» significa un punto final en la marcha del discurso, la exigencia de dejar definitivamente atrás el famoso dilema, una vez desenmascarada la trampa oculta que sostiene su lógica aparente, dejando así el pensamiento libre para elaborar la respuesta que considero más auténtica.

2.1. *La verdadera pregunta y su real gravedad*

Sería, con todo, demasiado fácil pensar que, eliminado el prejuicio, queda ya por eso eliminado el misterio y anulada la pregunta. Lo que de ese modo se evita es una contradicción lógica, creada por *afirmaciones* que son construcciones conceptuales, de cuya concordancia o discordancia con la realidad deben hacerse responsables quienes las hacen. Mostrar su inconsistencia era ciertamente muy importante, como lo es siempre despejar de falsos supuestos el campo de la consideración. Pero, una vez conseguido eso, renace la verdadera pregunta: aquella que la *realidad* del mal, justo porque es inevitable, sigue suscitando. La ventaja es que ahora el discurso deja de pelear, como don Quijote, con gigantes imaginarios, para enfrentarse a los molinos reales, que por eso mismo

hacen sentir toda la dureza de las aspas concretas y de su capacidad para provocar peligrosas caídas.

¿Cuál es entonces *la verdadera pregunta*, la que, con todo derecho, ha estado, está y estará para siempre en la base de la teodicea? Dejando ya definitivamente atrás la insidiosa tentación de jugar a los círculos-cuadrados o a las aulas divididas en tres-mitades, es preciso desechar de raíz la pregunta siempre dada por supuesta: «por qué Dios, pudiendo hacerlo, no creó un mundo-sin-mal» y (aunque debemos expresarla en términos irremediabilmente antropomórficos) plantear por fin la pregunta verdadera: *¿por qué Dios, sabiendo que si lo creaba, el mundo sería inevitablemente un mundo-con-mal, lo creó a pesar de todo?*

Aquí radica la cuestión difícil, el desafío que toda fe en Dios debe afrontar dentro del mundo actual: *hic Rhodus, hic saltus*. Aquí, en el cruce entre la inevitabilidad del mal y la libre decisión divina, es donde se juega el destino de la verdadera *idea* de Dios en una cultura secular. Este es hoy el verdadero sentido de la *teo-dicea*: elaborar y justificar una concepción de Dios que, dentro siempre de los límites humanos, resulte intelectualmente creíble, vitalmente donadora de sentido y creadora de esperanza. En definitiva, una concepción que se muestre no solo capaz de responder a las objeciones frente a las consecuencias de una decisión que es *de Dios*, pero que funda *nuestra* existencia y marca *nuestro* destino, sino también que logre presentar a Dios como sostén y apoyo, como la máxima ayuda y la más firme promesa de victoria definitiva en la lucha contra el mal.

Por eso no sería buen camino intentar disminuir la gravedad del mal para aliviar la dificultad de la respuesta. Si esta quiere ser auténtica, conviene ante todo seguir tomándolo en toda su dureza y su terrible sorpresa. En su enigma.

Sigamos, pues, con el lenguaje antropomórfico: en esas condiciones, *¿tenía Dios derecho* a crear el mundo? No conviene facilitarse demasiado la respuesta. Ya el puro *hecho de existir* produce la «admiración», el *zaumadsein*, que hace aventurada la vida y da origen al trabajo de la filosofía. Una admiración que no puede ocultar su clara ambivalencia, siempre oscilante entre la maravilla de existir y la angustia de la existencia: «por qué hay algo y no más bien nada». Ante el mal, más allá del *hecho*, la pregunta se agrava hasta el *modo* del existir, transformándose en esta otra: «¿por qué hay algo tan *duro* y no más bien la tranquilidad vacía de la nada?; ¿por qué esa dureza de la vida, que llega a generar muchas veces la sospecha del sinsentido, la angustia de existir e incluso el deseo de no haber nacido?».

Rubén Darío lo expresó en versos imponentes, proclamando que «no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo»¹. Antes, Calderón de la Barca lo había denunciado hasta la acusación retórica: «el delito mayor del hombre es haber nacido». Acusación *retórica*, eficaz para enfatizar el enigma, pero imposible en realidad, pues el nacimiento, la «nacimiento» (Hannah Arendt), constituye un índice de nuestra más radical pasividad: no nacemos, *somos nacidos* y por tanto no podemos ser culpados, aunque, sí, tenemos derecho al asombro... y a la pregunta. ¿Por qué entonces «*nos han nacido*»? ¿Tenían derecho a hacernos existir? ¿La vida vale la pena?

Fuera de circunstancias excepcionales, el «referéndum» universal del hecho mismo de seguir viviendo afirma la vida, pues lo más normal es agarrarse a la existencia, incluso en las circunstancias más extremas; y cuando se razona fuera de estas discusiones, lo espontáneo es afirmar el «valor absoluto» de la vida. En definitiva, por encima o por debajo de las discusiones teóricas, continuar viviendo constituye de ordinario una «afirmación pragmática» del valor positivo de la existencia. Y la conciencia religiosa de la humanidad siempre lo ha visto así, por eso toda religión es, en definitiva, religión de salvación.

De todos modos, eso no basta para que la respuesta resulte evidente. La amenaza del sinsentido y el tirón del pesimismo están siempre dispuestos al asalto. Es bien sabido que grandes pensadores se dividen ante cuestionamiento tan radical. Desde Lucrecio a Kant, pasando por Agustín y Lutero y llegando hasta los numerosos alegatos actuales, son muchos los que dicen que preferirían no haber nacido. Incluso contando con el apoyo de la fe, no deja de asombrar el duro enigma del existir finito, con la negra sombra del mal nunca del todo borrada. Un pasaje de John Henry Newman resulta especialmente ilustrativo:

Comencemos por el ser de Dios, del cual, como he dicho, tengo tanta certidumbre como de mi propia existencia, aunque, cuando intento examinar los fundamentos de esta certidumbre y darle forma lógica, encuentro gran dificultad, tanto en el fondo como en la forma. Tiendo mi vista por el mundo de los hombres, y veo una perspectiva que me llena de indecible tristeza. Parece que el mundo ha negado sencillamente esta gran verdad, de la cual todo mi ser se siente tan lleno. Y el efecto que me produce, en consecuencia, necesariamente me conturba de tal manera como si se negase mi propia existencia. Si mirase a un espejo y no viese en él mi rostro, me produciría una sensación parecida a la que siento cuando contemplo este mundo vivo y atareado que no quiere saber nada de su Creador. Esta es para mí una de las grandes dificultades de esta absoluta y primaria verdad a la cual me estoy refiriendo. Si

1. Pertenece a la Rima XLI, incluida en *Antología*, Madrid, 21944.

no fuera por esa voz, que habla tan clara en mi conciencia y en mi corazón, yo sería un ateo, un panteísta o un politeísta cuando contemplo el mundo².

La exquisita sensibilidad humana y religiosa del cardenal permite apreciar el sentido de la «vía corta», que se muestra aquí en toda su eficacia... y en toda su apertura, mostrando bien la necesidad de integrar los *tres estratos de la pregunta*. Está *primero* el de la experiencia más básica, como pregunta universalmente filosófica, que aquí he respondido afirmando su apertura a lo religioso como la respuesta más convincente: «aunque hay mal, hay Dios». Pero, recordando que la afirmación de Dios no se apoya tan solo ni siquiera principalmente en ese argumento, la teodicea integra un *segundo* estrato, a saber, el de la nueva seguridad que nace de la fe, de la «vía corta»: frente a la angustia y al sinsentido, la confianza radical en Dios es capaz de sostener el «coraje de existir»³; sin fe no es imposible, pero el mismo Newman, con humilde sinceridad, confiesa la dificultad: «yo sería un ateo».

Aquí se abre el lugar para el *tercer* estrato. Desde la radicalización moderna de la crítica, la voz de la conciencia, tan importante⁴, igual que sucede con la «confianza básica» de la fe, no bastan para asegurar la *objetividad* de su firmeza frente a la sospecha de contradicción lógica. En este punto se inserta la aportación precisa de la «vía larga». Ella permite, en efecto, reforzar la «lógica de la fe» y —acudiendo a una metáfora marinera, cara a José Antonio Marina y familiar para mí desde la infancia— «bolinear», aprovechando el viento contrario de la crítica como fuerza positiva para el avance.

2.2. La verdadera respuesta y su íntima coherencia

2.2.1. Lo permanente y lo nuevo

Aclarada la verdadera situación del problema, resulta ahora fácil *enunciar* el sentido de la respuesta auténtica que ofrece la teodicea.

2. Apología «*pro vita sua*», Madrid, 1961, 259.

3. Me refiero, claro está, a la obra de P. Tillich, *The Courage to Be*, London/Glasgow, 1967 (trad. castellana: *El coraje de existir*, Barcelona, 1962), tan significativo en este contexto.

4. Para el tema general, cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, 286-383, que ofrece una densa y esclarecedora síntesis. Interesante resulta también la exposición de J. Macquarrie, *In Search of Humanity. A Theological and Philosophical Approach*, New York, 1985, 125-139. Para un rico panorama, cf. AA.VV., «Gewissen», en *Theologische Realenzyklopädie* 13, 1984/1993, 192-241; más sintético, AA.VV., «Gewissen», en *LfThK* 4, ³2006, 620-627.

Negativamente: el hecho de que Dios no haya creado un mundo-sin-mal no implica que no sea bueno ni omnipotente o que eso obedezca a una decisión totalmente irracional; dado que el enunciado mundo-sin-mal es un sinsentido, tampoco tiene sentido esa pregunta. Solo tiene sentido preguntar: por qué entonces Dios ha creado un mundo que inevitablemente implica la presencia del mal.

Positivamente la respuesta es: porque, a pesar del mal, el mundo vale la pena; y la vale porque, creando por amor, Él nos sostiene, acompaña y apoya en la lucha contra el mal; y, siendo poderoso, no solo funda ahora nuestra esperanza, sino que nos asegura la victoria definitiva.

Resumiendo: Dios ha creado un mundo, a pesar de la presencia inevitable del mal, porque la existencia es un don positivo que Él otorga desde el amor buscando única y exclusivamente nuestro bien. Un bien que se inicia *ya* en la historia, aunque dentro de ella su realización plena y definitiva *todavía no* resulte posible; pero que, en definitiva y gracias a su bondad poderosa, Dios *quiere y puede* lograr una vez rotos los límites inherentes al espacio y al tiempo.

El fondo último de esta respuesta es común con la vía corta. En realidad, es el que siempre han intuido las religiones y es, en todo caso, el que afirma la teodicea cristiana. Lo *nuevo de la vía larga* es que, poniendo al descubierto el carácter inevitable del mal, logra asegurar su coherencia. Porque *si* el mal fuese evitable, es decir, si fuese posible crear un mundo-sin-mal, resultaría contradictorio admitir la existencia de un «dios» que o no ha querido o no ha podido evitarlo.

La ponerología constituye, pues, una mediación estrictamente necesaria y supone un avance inestimable. No hace desaparecer toda la dificultad, pero permite delimitarla en su alcance preciso, que ahora queda reducido a intentar comprender —más en concreto y con un fundamento más coherente— por qué, a pesar de todo, vale la pena un mundo así: un mundo-con-mal-inevitable. O dicho más abruptamente: puede enfrentar, en diálogo abierto y paritario, las objeciones elaboradas en la nueva situación cultural, mostrando que la teodicea tiene *razones* para afirmar que Dios, justo *porque es bueno y omnipotente*, ha creado el mundo a pesar del mal.

Conviene distinguir de algún modo dos pasos en la fundamentación: atendiendo primero a la bondad y luego a la omnipotencia.

2.2.2. Reaseguramiento de la bondad

Lo primero que resulta significativo es una radical *inversión de la perspectiva*. La bondad ha aparecido siempre como la más amenazada por la

creación de un mundo con mal. Pero ahora, al descubrir el mal como inevitable, esa misma bondad puede ser vista, con plena coherencia, como el motivo más fundamental para la creación.

Una afirmación extraña a primera vista. Para comprenderla, tal vez no dispongamos de mejor símbolo que el de *la (auténtica) paternidad humana*. También los padres traen hijos a este mundo a pesar de que saben muy bien todo a lo que los exponen. Pero no tendría el mínimo sentido preguntarles por qué no los han engendrado como los más perfectos, los más sanos, los más guapos y los más inteligentes del mundo. Sencillamente, sabemos que eso es imposible. Pues bien, a pesar de las apariencias, la aplicación resulta obvia: tomando en toda su consecuencia lógica la inevitabilidad del mal en un mundo finito, no es menos insensata la pregunta de por qué Dios no creó un mundo-sin-mal. Ya queda dicho: equivaldría a preguntar por qué no creó un mundo finito-infinito.

Pero el simbolismo continúa, pasando a un segundo grado en la pregunta. Es verdad que carecería de sentido preguntar a nuestros padres por qué no nos han engendrado perfectos. Pero, en cambio, no solo tiene sentido, sino que es incluso un *derecho* de todo hijo y de toda hija el poder preguntarles por qué nos han traído al mundo, sabiendo que, al hacerlo, íbamos a estar inevitablemente expuestos a las crueles y numerosas heridas del mal. Dejando la casuística humana, tantas veces demasiado triste, pongámonos en lo mejor, es decir, en el caso de unos padres buenos, conscientes y honestos. Se comprende que la respuesta más ajustada sería: «te hemos traído al mundo por amor, porque a pesar de todo pensamos que vale la pena; no podemos impedirte todos los males, pero te apoyaremos con toda nuestra fuerza y te acompañaremos con todo nuestro cariño...».

El análisis que en la vía corta, aludiendo a Isaías, hacíamos del ejemplo de la madre ante el sufrimiento de su niño enfermo ha mostrado ya que la *lógica del amor* es la única legítima en este caso, y que por eso tiene también aplicación legítima —infinitamente más legítima— a Dios: si los padres humanos están legitimados para obrar así, *con cuánta más razón* Dios. La vía larga no solo no niega esta legitimidad —no se juzga al amor, pues, en definitiva, solo él es digno de fe⁵—, sino que la acoge en toda su hondura y fecundidad, puesto que permite depurarla y fortalecerla, asegurando también la estricta coherencia de su lógica.

En primer lugar, elimina de raíz el último refugio de la sospecha más constante e insidiosa contra la *bondad*: los padres humanos, no pueden;

5. Aludo, claro está, al título del libro de H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963 (trad. castellana: *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1971).

pero «Dios sí podría». Porque mientras se admita ese «podría», es preciso reconocer que resulta muy difícil, si no imposible, mantener la coherencia de afirmar su bondad. Ya queda analizado, pero recordémoslo ahora esquemáticamente: en ese caso, ni la cruz, que llegaría demasiado tarde, ni el «sufrimiento» de Dios, que no nos salvaría del nuestro, podrían explicar de manera lógicamente satisfactoria por qué no evitó la necesidad de esos recursos extremos, si era posible prevenirlos con la simple decisión de crear un mundo perfecto.

Por el contrario, ahora esa objeción no solo desaparece, sino que de algún modo se vuelve contra sí misma. Aun con peligro de una excesiva insistencia, sigamos con el ejemplo de los padres. Es un hecho bien conocido que hoy son bastantes los matrimonios o las parejas que se resisten a traer hijos al mundo. Los hay que lo hacen por comodidad o incluso por egoísmo. Pero los hay también que, ante las durezas de la existencia, no se atreven a traerlos, sea por no sentirse capaces, sea por no considerarse con derecho a asumir esa responsabilidad. Aquellos que, a pesar de todo, se deciden honestamente cuentan con motivos que hacen razonable su opción, pero lo hacen sabiendo que se *arriesgan* a contar no solo con los trabajos, las preocupaciones y los conflictos que inevitablemente esa decisión traerá a sus vidas, sino incluso con el dolor del posible fracaso existencial de sus hijos.

Dios, y perdónese una vez más el inevitable antropomorfismo, se ha «atrevido», y, al hacerlo, asumió el *risky business*⁶ de implicar y complicar su amor en los duros avatares de la historia humana. No se ha quedado en la eterna placidez de una soledad apática y sin preocupaciones; ni siquiera se ha reducido aristotélicamente a ser una *nóesis noéseos*, un pensamiento que se piensa a sí mismo, incontaminado por todo lo que no sea él. La *creación* trae a la existencia seres limitados, expuestos a los conflictos y sufrimientos de la historia, porque esa es la condición indispensable para que puedan existir; pero, creando *por amor*, Dios no se desentiende, sino que se vuelca con todo cuidado en las complejidades de una historia que, por eso y a pesar de todo, es historia de salvación.

Las religiones, al menos en sus mejores momentos, y con certeza este es el caso de la religión bíblica, lo han comprendido así. Con lenguaje simbólico —sin negar ciertas insuficiencias y aun duras contradicciones en muchos textos de una revelación en camino— el mensaje bíblico habla de su preocupación por nuestros problemas, de la conmoción de

6. La expresión es de D. R. Griffin, *Evil Revisited*, Albany, 1991, 30.

sus entrañas por nuestros sufrimientos, de su llamada constante a que, como Él, hagamos todo lo posible por ayudar a las víctimas del mal.

Justamente, la radicalización moderna de la crítica, que tantas dificultades creó de entrada, ha aportado también nuevas posibilidades, pues de la misma actitud crítica han nacido la exégesis y la hermenéutica modernas. Ellas han hecho posible, por primera vez en la historia, una purificación consecuente de los *fantasmas literalistas* que en las narraciones bíblicas pueblan los oscuros pasadizos del problema: «Bienes y males, vida y muerte, pobreza y riqueza vienen del Señor», dice, haciéndose eco de una idea ubicua, el libro del Eclesiástico (11,14); «Yo creo tinieblas y desgracia», adopta por título —por cierto, sesgando un poco la cita de Is 45,7⁷— un libro del que ya hemos hablado. Esos fantasmas han quedado —o deberían quedar— definitivamente exorcizados, a favor de la verdad elemental del amor que *solo* busca nuestro bien: sería absurdo que el hilo de oro de la Biblia —desde el Éxodo a los profetas y desde Jesús a Juan— fuese la proclamación de la compasión de Dios por nuestros males y de su incansable esfuerzo por ayudarnos, si fuera posible evitar todo eso, arreglándolo previamente con una simple decisión de su bondad.

Ya queda indicado que, como suele suceder, los objetores lo han entendido muy bien, ofreciendo una auténtica confirmación *a contrario*, pues eso significa en realidad la «contrateodicea» que habla de un dios-cruel, apoyándose en que «no ha querido» evitar el mal de sus creaturas. O aquellos que, desde el mismo supuesto, preguntan si al emprender la «aventura del mundo», Dios «no se comportó de un modo extremadamente ligero y descuidado»⁸. O los que interpretan la opción divina como la de un dios que «juega a la ruleta rusa» con el mundo, porque «tenía el poder de escoger un mundo mejor, pero deliberadamente escogió el mundo que experimentamos, incluyendo sus horrores igual que sus virtudes»⁹. O, peor todavía, como hace Hans Blumenberg, si entonces no

7. La cita, en efecto, incluye los dos polos: «Yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yavé, el que hago todo esto».

8. Th. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Berlin/Zürich, 1998, 198. Debo advertir que Schieder hace esa pregunta como *objección* a la tesis de Hans Jonas. Como indica el título, el libro es un diálogo crítico con su pensamiento y dedica a este punto concreto el cap. 5, 142-198.

9. F. Sontag, «Anthropodicy and the Return of God» en St. T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Atlanta, 1981, 137-166, 139 (este artículo no aparece en la ed. rev., Louisville, 2001). R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz*, Freiburg Br., 1992, 246-250, que hace una viva exposición de sus ideas, observa: «no porque la argumentación de Sontag aparezca de entrada tan inconventional, dejan sus problemas

deberíamos impedir con todas las fuerzas que Dios emprenda de nuevo tan peligrosas aventuras¹⁰. Estas preguntas, en concreto, se han hecho a propósito de la tesis de Hans Jonas, quien, como sabemos, a causa de ese mismo presupuesto, con la noble intención de salvar la bondad de Dios, se creyó obligado a negar su omnipotencia.

De ella es preciso hablar ahora.

2.2.3. Reaseguramiento de la omnipotencia

La mediación ponerológica permite, pues, una legitimación de la bondad. Conviene mostrar que sucede lo mismo respecto de la omnipotencia. El ejemplo de Hans Jonas muestra cómo también aquí es de suma importancia asegurar la coherencia crítica. Eliminada la objeción que se apoyaba en el pseudoconcepto de un posible mundo-sin-mal, ahora aparece limpia su función positiva como garantía de la coherencia. En el intento de aclaración sigue siendo válido el ejemplo de los padres, que, por fortuna, esta vez se nos ofrece desde fuera de la teodicea.

Peter L. Berger, en una obra, preocupada por asegurar «la posibilidad de un pensamiento teológico en nuestra situación actual»¹¹, trata de anclarlo en la realidad cotidiana, buscando «signos de trascendencia», es decir, «fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad ‘natural’, pero que parecen apuntar más allá de dicha realidad»¹². Uno de ellos es lo que llama nuestra «propensión al orden»: a postular o intuir un sentido último que ordene el caos de la realidad. Acude a un ejemplo que es tal vez el más significativo y conmovedor de los que aduce: el de la madre que calma el llanto de su niño que se despierta angustiado en

de ser tradicionales» (250); yo añadiría, sobre todo, porque mantienen el consabido prejuicio de que Dios «puede» hacer lo que arbitrariamente quiera.

10. H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt a. M., 1988; lo cita Schieder, *ibid.*, 198, y a él remiten también H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, 2007, 565 (con nota 40 en 685); J. Muguerza, «La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea», en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid, 1995, 185-213, 210-211 (este trabajo puede verse también en la revista *Iglesia Viva* 175-176 [1995] 7-36); M. Fraijó, *Dios el mal y otros ensayos*, cit., 55. Blumenberg toca también el tema en *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M., 1987: «IX Von der Sünderbeschimpfung zum Schöpfungstadel», 100-108, 101, donde habla de un «mal aconsejamiento divino» (*göttliche Unberatenheit*). Traigo las citas, realmente ellas mismas ligeras y no respetuosas, para subrayar que también en estos asuntos el rigor lógico puede tener consecuencias más importantes de lo que parece.

11. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, 1975, 9; las palabras pertenecen a la primera línea del prólogo.

12. *Ibid.*, 97.

la oscuridad de la noche. Es pena no poder reproducir todo el pasaje, de gran expresividad:

Un niño se despierta por la noche, probablemente debido a una pesadilla, y se encuentra sumido en la oscuridad, solo, acosado por extrañas amenazas. Los contornos de la realidad confiada aparecen entonces borrosos o resultan invisibles, y el niño, aterrorizado ante el incipiente caos, llama a su madre. [...] [La madre h]ablará o le cantará al niño, y sus frases serán invariablemente las mismas: «No tengas miedo, todo está en orden, todo está bien». Si la operación resulta, el niño se tranquilizará, recuperará su confianza en la realidad y volverá a dormir.

Todo bien. Pero entonces el autor continúa:

Es evidente que todo esto pertenece a las más rutinarias experiencias de la vida y no depende de preconcepciones religiosas de ninguna clase. Pero esta escena tan común suscita ya una pregunta nada corriente: ¿le miente esa madre a su hijo? La respuesta —en su más profundo sentido— solamente puede ser «no» si hay alguna verdad en la interpretación religiosa de la existencia humana; inversamente, si la realidad natural es la única que existe, la madre miente. [...] ¿Por qué? *Porque la tranquilización, al trascender lo inmediatamente presente a los dos individuos y a su situación, implica un juicio sobre la realidad en cuanto tal* [subrayado por el autor]¹³.

Es decir, solo contando con Dios como el único que tiene poder sobre la totalidad de lo real, cabe encontrar coherencia a la afirmación confiada de que, en última instancia, el mal puede ser vencido. Y nótese que la sensibilidad moderna ha puesto de relieve esta misma idea desde el ángulo más universal: el de *la historia y sus víctimas* irredentas. Como veíamos, el mismo Horkheimer en su diálogo con Benjamin, sin avanzar hasta la afirmación clara de Dios, reconocía que solo la respuesta teológica puede asegurar la coherencia última de una historia que no quiera resignarse a ser el altar donde son sacrificados absurdamente los individuos y las generaciones.

De ahí, una vez más, la importancia decisiva de la ponerología, pues solo su mediación, al asegurar la legitimidad lógica de afirmar la omnipotencia divina a pesar del mal, asegura al mismo tiempo la coherencia de la teodicea. Porque, si gracias a su *amor* Dios ha decidido crearnos, gracias a su *poder* pudo hacerlo desmintiendo la acusación o incluso la sospecha de que el mundo pueda ser una aventura irresponsable. Y, ahora

13. *Ibid.*, 100-101.

sí, desde la coherencia adquirida, podemos afirmar con legítima confianza que Dios ha creado el mundo porque su poder le garantizaba que el mal no tendría la última palabra; y desde esta misma confianza creo que una persona creyente puede incluso atreverse a decir que de otro modo no lo hubiera creado¹⁴.

Concluyendo. La *vía corta* «confiaba», pero lo hacía apoyada tan solo en la «lógica del corazón»: estaba segura, pero carecía de razones *teóricas* suficientes para responder a las dificultades de la otra lógica, que también tiene derechos a los que no quiere —ni debe— renunciar en nuestra época crítica. La entrada de la Modernidad puso al descubierto esta grave carencia, introduciendo el desconcierto —y aun el solemne anuncio de su «fracaso»— en la teodicea, de suerte que frente a las nuevas razones resultó imposible mantener, a nivel teórico, la coherencia de la idea de Dios y la conciliación de todos sus atributos. La *vía larga*, afrontando la crítica y renovando el planteamiento, aporta las palabras y las razones: igual que no existe la posibilidad de los hijos-perfectos, tampoco existe la del mundo-sin-mal; *por lo tanto* carecen de fundamento las sospechas y acusaciones tanto contra la bondad como contra la omnipotencia divinas; al contrario, gracias a ellas, tenemos razones para confiar en que el mundo vale la pena y que, pese a todos los conflictos, a todas las durezas e incluso a todas las derrotas, el mal no tendrá la última palabra.

Para que no se piense que todo esto constituye un recurso de emergencia frente a las objeciones de la Modernidad, o que responde a especulaciones abstractas ajenas a la experiencia religiosa vivida, o incluso a sueños idealistas ajenos a la concreta dureza de la vida, vale la pena expresar lo mismo con palabras originarias. Son palabras de san Pablo, nacidas de una vida duramente asediada por el mal, pero que en el mal y a pesar de él, expresan el descubrimiento, a un tiempo realista y glorioso, de la coherencia de una fe que se apoya en el amor poderoso de Dios:

¿Quién acusará a los elegidos de Dios, si Dios es el que salva? ¿Quién será el que condene, si Cristo Jesús ha muerto, más aún ha resucitado y está a la derecha de Dios intercediendo por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Ya lo dice la Escritura: «Por tu causa estamos expuestos a la muerte cada día; nos consideran como ovejas destinadas al matadero». Pero Dios, que nos ama, hará que salgamos victoriosos de

14. Lo expresan bien unos versos del cantor Vinicius de Morães, rebelándose contra la muerte: «Aí pregunto a Deus, escute amigo, / Se foi pará desfacer, por qué a fez?» (cit. por A. M. L. Soares y M. A. Vilhena, *O mal: como explicá-lo?*, São Paulo, 2003, 14).

todas estas pruebas. Y estoy seguro de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes de cualquier clase, ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni cualquier otra creatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rm 8, 33-39).

La teodicea cristiana así concebida podrá no ser aceptada por todos en su verdad, pero al menos tiene, sin duda, derecho a ser respetada en su sentido y en su coherencia.

3. TEODICEA Y MISTERIO

Las últimas palabras del apartado anterior aluden a la hondura del terreno donde a estas alturas se mueve el discurso. Por eso este es el momento adecuado para afrontar un problema que a menudo se lanza como objeción contra todo intento de introducir una estricta coherencia lógica en las afirmaciones de la teodicea. Muy en concreto, no solo como objeción general sino como interpelación personal se me ha objetado más de una vez que sostener la inevitabilidad del mal equivale a anular el misterio. En realidad, ya queda dicho lo fundamental al respecto, pero ahora se impone un afrontamiento más directo, sobre todo porque permite hacer algunas precisiones acerca de la «lógica de la fe» tal como funciona, de modo especialmente intenso, en este último trayecto de la teodicea.

No es en la «carencia de misterio» donde reside el problema. Al contrario, el problema auténtico está en mostrar, como el inevitable adentramiento en el misterio, no implica el abandono de toda lógica, entregando el discurso a un fideísmo arbitrario, a un *credo quia absurdum* o, más simplemente, a una retórica encubridora de las dificultades reales.

3.1. *Misterio auténtico versus contradicción lógica o «mal misterio»*

Ante la tendencia a la reducción pragmática de la teodicea, fue preciso insistir en que *también* es necesaria la consideración teórica. Ante el problema de la comprensibilidad de Dios, fue necesario señalar dos aspectos en tensión complementaria: el primero, que la comprensión no puede ser negada de manera radical sin peligro de caer en la insignificancia, en el puro fideísmo e incluso en el absurdo; el segundo, que ante Dios nunca puede hablarse de comprensión plena o adecuada, sino de intentos provisionales que, diciendo verdad, jamás dicen *toda* la verdad. Hablar de Dios es moverse siempre en el *misterio*.

Pero demasiadas veces se confunde el *misterio real* con la simple contradicción lógica, que cabe calificar de *misterio artificial* o, evocando lo que Hegel dice a propósito del concepto de infinito, de «mal misterio». El misterio *real* indica riqueza inagotable de significado, nunca adecuadamente aclarado por la consideración lógica y que implica también las «razones del corazón» y la decisión de la libertad. Pero eso no significa una oscuridad confusa en cuya noche todas las afirmaciones sean pardas. Del misterio puede decirse poco, ciertamente; pero no por carencia, sino por sobreabundancia de contenido. Por eso lo poco que se dice debe tener significado y, desde luego, no puede contradecir las leyes elementales de la lógica más puramente racional¹⁵.

El misterio *artificial*, en cambio, es pura contradicción, más o menos encubierta; carece de significado, pues responde solo a una construcción vacía, producida por determinadas afirmaciones humanas, cuya incoherencia o incompatibilidad son únicamente responsabilidad de quien las hace. Por eso ni es legítimo cubrir la deficiencia de las razones con la oscuridad objetiva del misterio ni confundir la exigencia de coherencia lógica con la negación del misterio real.

En realidad, desde que hemos entrado en la teodicea, como piteodicea *religiosa* que es, toda la reflexión está bañando en el misterio. Lo que sucede es que lo hace en grado distinto, a medida que se va adentrando en él. Dentro del misterio penetraba ya de algún modo la aceptación de la *existencia de Dios* a pesar *de* y apoyada *en* la experiencia desafiante y bifronte del mal: en esa aceptación la razón filosófica era confirmada y re-afirmada desde la confianza radical de la vía corta, que cuenta ya con la lógica de la fe. Más adentro penetraba la afirmación del amor y del derecho de Dios en su *decisión de crear el mundo* a pesar de la inevitabilidad del mal.

Ahora el discurso se ha adentrado en el *último paso*: afirmar que Dios crea el mundo *porque quiere y sabe que puede* vencer definitivamente el mal, no solo mediante el amor que apoya y acompaña en la historia, sino también mediante la *salvación plena* más allá de la historia. Es lo que la teodicea cristiana —en esto no tan ajena como a veces se afirma a las demás religiones¹⁶— expresa con la fe en la resurrección y la felicidad eterna. Aquí entramos ya en pleno misterio teológico, justo porque nos

15. Cf. el muy citado trabajo de K. Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de teología* IV, Madrid, 1963, 53-101.

16. Es lo que intento aclarar, ya desde el mismo subtítulo, en mi libro *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid, 2003, ³2005.

adentramos en el océano inmenso de lo que no puede ser objeto de comprobación empírica ni, por consiguiente, de tematización directa.

Realmente, si se examina con un mínimo de atención todo el trayecto recorrido en este libro y se atiende a sus articulaciones, resulta muy difícil comprender que respecto de él se pueda hablar de anulación del misterio. En realidad, eso ha sucedido por reducir la atención al primer estadio, el de la *ponerología*, sin advertir que esta constituye el tramo común, abierto a la universalidad filosófica, donde por tanto no es legítimo ni siquiera tiene sentido riguroso hablar de misterio¹⁷. El misterio empieza, justamente, a partir de ella para aquellas respuestas que desde el resultado adquirido en la discusión *filosófica* —la inevitabilidad del mal en cualquier mundo posible— introducen a Dios como constitutivo fundamental de la respuesta. A partir de ahí el problema no está precisamente en haber eliminado el misterio, sino en todo lo contrario: en mostrar, por un lado, la legitimidad de acudir a él y, por el otro, en mostrar que también para él existe una lógica específica, la «lógica de la fe».

Esto segundo es lo decisivo. Porque adentrarse en el misterio no significa una patente de corso para abandonar sin más el campo de la razón mediante un salto ciego y totalmente incontrolable, de suerte que ni pudiese ofrecer ningún tipo de fundamentación ni estuviese sometido a la lógica de la no-contradicción. Significa, eso sí, que la razón humana, buscando apoyos en las experiencias más radicales, necesita prolongarse hasta las últimas estribaciones del sentido posible, donde en lugar de conceptos plenamente dominables tiene que abrirse a lo analógico y simbólico, en

17. Este es, por ejemplo, el descuido poco explicable en que cayó la crítica de mi amigo J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, 212-224. El no haber tenido en cuenta el triple nivel del problema —ponerología, piteodicea, teodicea—, reduciendo la exposición de mi postura al primero, lo ha llevado a atribuirme la extraña afirmación —contradicha en todos y cada uno de mis escritos al respecto— de que «la teodicea no tenga nada que ver con Dios» o que pueda realizarse «sin referencia necesaria a la problemática religiosa» (218). Tan extraño como afirmar que mi planteamiento «rehúsa hablar de la muerte porque se mueve en el terreno de la especulación abstracta, de la misma forma que rehúye hablar del sufrimiento concreto y prefiere la teorización sobre el mal». Todo esto, y aun otras cosas más, en una misma página.

A pesar de la extensión que dedica, y que agradezco, al tratamiento de mi postura, soy absolutamente incapaz de verme reflejado en él. Ha sido una pena esta ocasión perdida de una discusión seria acerca de un problema que a todos nos afecta. El lector que esté interesado, puede ver la apasionada concretez con que he tratado la cuestión ya en mi primer trabajo al respecto: *Recupera-la salvación, Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, Vigo, 1977 (trad. castellana: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander, ²1995) y que he mantenido en todas mis publicaciones posteriores, esta incluida.

la conocida dialéctica de afirmación-negación-reafirmación transformada. Hasta el punto de que en el último extremo, como siempre ha reconocido la tradición, el discurso, para mostrar que no cae en lo arbitrario o caprichoso, solo dispondrá de un recurso negativo: mostrar que no se demuestra que lo afirmado es contradictorio; o dicho, con san Anselmo, de forma más positiva: «comprender razonablemente que es incomprensible»¹⁸.

A ese proceder y a ese campo de inteligibilidad es a lo que remite el verdadero sentido del *misterio teológico*. Pero, repito, «misterio» no por abandonar todo significado ni renunciar a toda lógica o racionalidad, sino por acudir a la lógica exigida por su ámbito específico de aplicación; por tanto a la única lógica *razonable* para él.

A este respecto es importante señalar que ni siquiera precisamos esperar al siglo xx, con el «principio de todos los principios» (*Prinzip aller Prinzipien*) de Husserl, para comprender que esto tampoco es nuevo para la filosofía, al menos para aquella filosofía que siempre supo negarse a ser clausurada en lo meramente empírico. Cuando se abría hacia estos parajes, el mismo Platón no solo hablaba de una «segunda navegación», más allá de lo empíricamente constatable, sino también del «hermoso riesgo» (*kalós kîndynos*) de acudir al recurso —supra-racional, pero no anti-racional o contradictorio— del *mythos*¹⁹. Lo hizo justamente al tratar del tema de la *inmortalidad* y de la unión definitiva con el Bien; y, al hacerlo, no abandona la razón, sino que, apoyándola en aquello que conoce con cierta claridad, trata de estirla y extenderla hacia lo que no puede ser ya completamente claro, pero que anuncia lo más fundamental y decisivo para el destino humano.

3.2. La lógica de la fe y la última coherencia de la teodicea

Este adentramiento último en el misterio estaba, pues, aconteciendo ya en todo el trayecto; pero ahora, llegado a su máxima intensificación, conviene abordarlo de modo más directo y expreso. No es sin más lo mis-

18. «Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse» (*Monologium* 64; *Obras completas* I, Madrid, 1952, 324). Cita también este texto la *Fides et ratio*, n. 43. Recuérdese que incluso en el plano filosófico eso es lo que autores como Plantinga quieren indicar con su recurso a la *defense* frente a la *theodicy*.

19. *Fedón*, 114 d: «Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así encantarse a sí mismo; razón esta por la cual me estoy extendiendo en el mito desde hace rato» (tomo la traducción de L. Gil, en *Obras completas*, Madrid, 1969, 650).

mo aceptar que Dios, dado lo inevitable del mal, nos haya creado por amor y que su amor nos acompañe *en el mundo*, que dar el paso ulterior de afirmar que eso implica también la decisión de su bondad y la capacidad de su poder para otorgarnos la *felicidad eterna*, es decir, librarnos del último mal inherente al mundo, la muerte, y, superando los límites del tiempo y del espacio, hacernos partícipes de la plenitud gloriosa de su propia felicidad.

En principio, cabría afirmar la presencia salvadora de Dios en la historia, sin avanzar hacia la afirmación de la salvación plena, escatológica. De hecho, fundar *razonablemente* esta plenitud resulta mucho más difícil, sobre todo porque apenas resulta perceptible su misma posibilidad intrínseca. De hecho, hay teólogos que no admiten tal posibilidad y niegan la salvación eterna²⁰. Respecto de nuestro problema, debo reconocer que, como veremos, de aquí nace la objeción más formidable contra la propuesta que propongo en este libro.

La dificultad es evidente, por la esencia misma del tema, puesto que el carácter de lo afirmado *in recto* —la felicidad eterna— está en su misma esencia por encima del espacio y del tiempo, es decir, del ámbito normal de nuestro conocimiento humano. Por eso es bueno recordar que, de todos modos, este problema no es sin más ajeno a la filosofía. Lo veíamos en Platón y mantiene una presencia ininterrumpida a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, que, a pesar de todo, no ha renunciado a afrontar el «bello riesgo» de asomarse al abismo, oscuro y glorioso, de la inmortalidad personal²¹.

Pero resulta obvio que es aquí donde la lógica de la fe —recuérdese: de la *fe*, pero *lógica*— cobra el mayor protagonismo. Y no deja de resultar asombroso que, pese a su oscuridad, la afirmación *religiosa* de la salvación más allá de la muerte es un dato no solo constante sino universal en la historia de la humanidad. En definitiva, es lo que esperan (casi) todas las religiones²². En la concepción de esa esperanza varían hasta el infinito los modos de la representación y los grados de su pureza: desde vivir en la tumba hasta hacerlo en las islas de los bienaventurados, desde el *hades* griego al *sheol* hebreo o la reencarnación hindú, desde la entrada

20. Ya he aludido a la discusión de A. Kreiner (*Dios en el sufrimiento*, cit., 146-156) con algunos representantes de la *Process Theology*; y yo mismo he discutido el tema en *Repensar la resurrección*, cit., 267-269, a propósito de A. J. M. Wedderburn (*Beyond Resurrection*, Canterbury, 1999), que piensa que la resurrección y vida eterna significarían *a belittling of this life*, «un empequeñecimiento de esta vida» (*ibid.*, 153-156).

21. AA.VV., «Unsterblichkeit», en *HWPh* 11, 275-292.

22. Pongo el «casi» por prudencia, pero pienso que, yendo a su intención última, puede decirse que de un modo o de otro todas lo afirman.

en la divinidad solar hasta la identificación con el absoluto upanishádico o la resurrección cristiana..., las posibilidades resultan ilimitadas. Pero la presencia del dato fundamental, que en mi parecer pertenece a lo «común religioso», resulta innegable.

Por eso, sin negar ni lo arduo de la dificultad ni la legitimidad del examen crítico, no sería bueno caer con demasiada facilidad o en un *positivismo* reduccionista de corte científico que lo «explica» todo como nacido por miedo a la muerte, por condicionamientos sociológicos y por distintos tipos de «proyección», o acudir a un cómodo *etnocentrismo* cultural que solo concediese valor veritativo a nuestra civilización científico-técnica. Que un hombre tan crítico en este punto como Kant convierta la inmortalidad en postulado *constitutivo* de la subjetividad racional práctica y que un acusador tan intransigente como Nietzsche acudiese al «eterno retorno» (aunque no diga exactamente lo mismo que la inmortalidad e incluso pueda usarlo como ataque contra ella), debe hacer pensar en que esa idea tiene raíces muy hondas en la estructura misma del ser humano²³. Y, ampliando la consideración a la solidaridad histórica, sobre todo con las víctimas, veámos con qué fuerza esta idea-interrogante reemerge en la filosofía actual²⁴.

Pero lo que aquí interesa no es desarrollar estas ideas, sino mostrar también el aspecto contrario: es cierto que la religión introduce de lleno en el misterio, pero también lo es que de ella viene una luz que ayuda a

23. Cf. la síntesis de R. Habachi, «Mort. Les interrogations philosophiques», en *Encyclopaedia Universalis* 15, 800-805; en concreto, indica así los motivos principales: «Par son désir d'absolu jamais satisfait, par l'activité du souvenir qui est dépassement du temps, par la conscience réfléchie qui est dépassement de l'espace, par la liberté conditionnée et malgré tout indomptable qui est choix, par son unité personnelle qui synthétise son expérience, en un mot par son 'intériorité', l'homme, immergé dans l'espace-temps, tissé dans et avec l'histoire, est cependant métahistorique. La vie humaine est tension dramatique entre deux pôles: celui de l'espace-temps et celui de leur double et unique négation qu'est l'éternité».

Hace finas y hondas observaciones al respecto G. Ferretti, «Il senso della risurrezione nel contesto culturale contemporaneo», en Associazione Teologica Italiana, *Ripensare la risurrezione*, Milano, 2009, 309-343, 318-325 (el título de la obra hace expresa referencia a mi libro sobre la resurrección, con el que varios participantes en el Foro dialogan generosamente).

24. M. Hulin, «Eschatologie», en *Encyclopaedia Universalis* 8, 1996, 673: «Et pourtant le besoin d'une nouvelle conscience eschatologique n'a peut-être jamais été aussi profondément ressenti qu'aujourd'hui. Des auteurs aussi différents que Nicolas Berdiaev (*Essai de métaphysique eschatologique*), Pierre Teilhard de Chardin (*Le Phénomène humain*), Ernst Bloch (*Le Principe espérance*), et même Martin Heidegger dans toute son œuvre se rejoignent pour affirmer que seule la perspective d'une rencontre avec le Tout-Autre, à l'horizon de l'avenir, peut encore sauver l'humanité du chaos et de l'anéantissement».

afrontar la difícil problematización filosófica, reforzando la posibilidad y asumiendo la realidad de una respuesta positiva.

El fundamento de esa seguridad con que desde siempre han respondido las religiones, aparece con claridad en la tradición bíblica, tanto en la dimensión, digamos, existencial, como en la histórica. Reconociéndose creado por amor, el creyente bíblico intuye que su rebelión contra el mal y su apertura a la felicidad plena responden a la intención de su Creador y significan por tanto la promesa de cumplimiento: el amor y la fidelidad de Yavé son desde el Primer Testamento la base existencialmente más sólida para la fe en la resurrección. Por otra parte, la experiencia del martirio, tal como aparece sobre todo en los libros de Daniel y de los Macabeos, abrió los ojos para ver que Dios no podía dejar ni que las víctimas quedasen abandonadas a la muerte ni que el verdugo triunfase eternamente sobre ellas²⁵.

Se comprende ahora por qué he hablado de coherencia *última*. La teodicea, gracias a su apoyo en el amor, la sabiduría y el poder de Dios, al afirmar la realidad de la salvación plena, ofrece una respuesta insuperable al problema del mal. No lo «racionaliza», haciéndolo transparente en sí mismo ni, mucho menos, lo «justifica». Sigue denunciándolo como «lo que no debe ser»; pero, reconociéndolo inevitable, escapa al absurdo: por un lado, asegura la *coherencia* de la fe en un Dios que rechaza el mal con su amor infinito; y, por otro, apoyada en ese amor, refuerza lo razonable de la *esperanza* de la superación definitiva, rompiendo la amenaza del sinsentido y fundando la promesa de la derrota del mal en la realización plena de la existencia.

Al hacerlo, sin renunciar a su lógica legítimamente específica, lejos de anular el misterio, se adentra en sus más extremas profundidades. Pero se adentra apoyada en la lógica de la fe, que, adecuada a la especificidad de su objeto, no es ni salto ciego ni fideísmo ingenuo, ni ignora tampoco las justas críticas que harían absurda la visión y minarían el fundamento de la esperanza.

4. «DEMASIADO MAL»: OBJECCIÓN RESIDUAL Y «LÓGICA DEL A PESAR DE»

De todos modos, la difícil luz de la coherencia última no disipa sin más las sombras de la realidad inmediata. Mientras que la esperanza es difícil y oscura, la experiencia del mal es directa y la evidencia de su «exceso» saltan a la vista, imponiéndose en primer plano. Aun cuando se admite

25. Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, cit., 150-161.

su carácter inevitable, surge, como reacción ampliamente compartida, la objeción: inevitable en principio, sí; pero ¿por qué tanto mal? Si no puede existir un mundo sin mal, al menos sería de esperar un mundo con menos mal o con males menos absurdos.

4.1. *La objeción: demasiado mal*

Sucede algo curioso con esta objeción. A primera vista parece evidente y dotada de gran fuerza. Pero, en cuanto se la considera de cerca, pierde fácilmente su consistencia lógica. Ante todo, porque surge espontánea la pregunta: ¿«demasiado» respecto de qué? Maurice Blanchot afirma de manera tajante: «El mal (moral o físico) siempre es excesivo»²⁶. En realidad, como con toda razón subraya Emmanuel Lévinas, justo porque lo percibimos como lo que no debe ser, el mal es «exceso en su misma esencia», no por ser más o menos grande; lo es cualitativamente²⁷. Hace esa afirmación en referencia al libro de Philippe Nemo, que incluye la palabra en el mismo título: *Job y el exceso de mal*²⁸.

En segundo lugar y sobre todo, parece que, en realidad, no cambia el problema. Porque este surge de la pregunta que presenta la estructura radical, que se mueve en la consideración de lo último y decisivo: el *hecho* del mal, sea cual sea, frente a la bondad y la omnipotencia divinas. La oposición es absoluta. Si fuese posible evitar el mal, sería realmente inconcebible que Dios «se quedase a medias». Recuérdese (*supra*, cap. V, 3.1, nota 21): bastaría una contracción de dolor para «desgarra[r] la Creación de arriba abajo» (Büchner); y significaría carecer de corazón «necesita[r] millones de muertos para descubrir la pregunta que plantea el gemido de un solo niño muriendo de hambre» (Jörg Splett).

Bien mirado, el mal constituye siempre el resultado fáctico, no deseado, de un determinado estado de cosas: es el mal que corresponde a *ese* estado, igual que a otros corresponderán otros males. En circuns-

26. *La communauté inavouable*, Paris, 1983, 59.

27. «En su malignidad de mal, el mal es exceso. Ahora bien, mientras que la noción de exceso evoca de entrada la idea cuantitativa de intensidad, de un grado suyo que rebasa la medida, el mal es exceso en su misma *quididad*. Nota muy importante: el mal no es exceso porque el sufrimiento pueda ser fuerte y rebasar, así, lo soportable. La ruptura con lo normal y lo normativo, con el orden, con la síntesis, con el mundo, constituye ya su esencia cualitativa. El sufrimiento como tal sufrimiento no es más que una manifestación concreta y casi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable. La «cualidad» del mal es esta misma *inintegrabilidad*, si se nos permite usar este término: esa cualidad concreta se define por esta noción abstracta. El mal no es solo lo inintegrable; también es la inintegrabilidad de lo inintegrable» (*De Dios que viene a la idea*, Madrid, 1995, 209; cf. 207-214).

28. *Job y el exceso de mal*, Madrid, 1995 (la ed. original es de 1978).

tancias distintas se producen males distintos. Y si hubiera otros mundos, tendrían también otros males: los correspondientes a sus características. Me temo que, de entrada, estas puedan parecer sutilezas nominalistas. Pero, como veremos, no hacen más que usar una lógica realista para salir al encuentro de algunas de las dificultades más tenaces y repetidas, ordinariamente en la forma de ¿«por qué *tanto* mal» o «por qué los sufrimientos *inútiles*»?

Con toda evidencia, la fuerza de estas preguntas radica en la inmediatez de su impacto psicológico. Por eso no está de más intentar algunas aclaraciones.

El rodeo de la ponerología, al partir «desde abajo», nos ha invitado a evitar la abstracción, obligando a estudiar el mal desde las condiciones del mundo²⁹. Ahora la pregunta nos lleva al último refinamiento: a la consideración de la radicalísima *facticidad del ente*. Es decir, al hecho, tan humillante para la razón, de la no total transparencia de la realidad, que, en sus manifestaciones primarias tenemos que *aprender y no deducir*.

29. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, 2007, 589, nota 136, refleja bien esta tensión entre lo abstracto y lo concreto, en una postura que acoge mi teoría fundamental, pero no cree suficientemente justificada la consecuencia en este punto, que, una vez más, remite al problema de la omnipotencia. Merece ser citado con cierta extensión: «Como se ve, insisto en reducir mucho el alcance que al término ‘omnipotencia’ se ha venido dando por unos y otros en las interminables disputas de la ‘teodicea’. Tal reducción es algo a lo que hoy se propende, con buen sentido pero de modos diversos. Muchos teólogos desisten simplemente del término. Torres Queiruga no encuentra eso adecuado porque podría equivaler a alterar rasgos nucleares de la imagen tradicional monoteísta; insiste por su parte en mantener la omnipotencia, con la aclaración (tautológica) que se refiere solo a *lo posible*. Puesta por delante una correcta ‘ponerología’, no es que Dios no pueda hacerlo, es que *no puede haber un mundo sin mal*. Mi postura es muy cercana a la suya. Lo escrito en este apartado es una cierta ‘ponerología’. Pero más concreta. Acepto que no es pensable un mundo finito sin ‘mal’. Insisto en partir del mundo que tenemos, ese conjunto de dinamismos estructurados que incluyen esencialmente ‘males’ de los particulares. E insisto también, por otra parte, en el límite de nuestro saber de lo realmente posible. Es la mía una ‘ponerología’ sumamente modesta, que deja a la fe más sola en el afrontamiento del problema personal que ‘existencialmente’ le planteará el que en el mundo hay ‘tanto mal’...».

La alusión al peligro de tautología en el problema de la omnipotencia es real, pero no inevitable. Él mismo había dicho poco antes (581): «Me pronuncié ya antes contra la asunción de un ‘dictamen completo’. No quería con ello proscribir todo dictamen. Porque hay, desde luego, un límite claro para lo que los humanos entendemos por ‘poder’, límite que tampoco hemos de transgredir al hablar del ‘puede’ divino: es el que surge para nuestra inteligencia y lenguaje por la contradicción. Es correcto denominar ‘lógicamente imponible’ a lo contradictorio; y mantener en todo caso vigente ese límite en el discurso humano sobre el ‘puede’ divino. Es este un punto sobre el que reina consenso: Dios *no puede* lo contradictorio, lo ‘lógicamente imponible’».

Fue un duro aprendizaje para la misma Fenomenología, que en cierto modo llegó a dividir los caminos de Husserl y Heidegger a propósito del *Dasein*, como ser-en-el-mundo (que, de todos modos, Husserl recuperó a su manera con la acentuación del «mundo-de-la-vida», *Lebenswelt*). Si ni siquiera se puede «deducir» el verde, ni es posible hacer transparente la «existencia»³⁰, lo mismo sucede con las formas del mal: solo cabe experimentarlas y *a posteriori* buscar la comprensión posible. Lo hemos visto ya a propósito de la libertad y su caída (cap. III, 4.2). Conviene aplicarlo también a esta objeción.

No es únicamente que solo podemos saber del sufrimiento experimentándolo, sino que nos sucede lo mismo respecto del modo de su aparición: ¿por qué el desarreglo o el conflicto vital tiene esa manifestación y no otra? No hay deducción apriórica: solo desde el hecho podemos buscar razones que lo hagan *de algún modo* comprensible (por ejemplo, vemos que sin dolor la vida, tal como la encontramos, sería imposible); y aun así no podemos esperar la explicación total: no sabemos si la vida podría mantenerse sin el recurso al dolor ni cabe esperar que todos los dolores resulten «razonables», porque, fruto de la finitud, todo ajuste —agua en el agua— cae siempre dentro de la finitud sin posibilidad del ajustamiento perfecto. Más todavía: carecemos de razones definitivas que impidan pensar que, en absoluto, las cosas *podrían* ser de otra manera, en el sentido de que podría existir otra configuración de la finitud, otro modo de manifestarse el mal. Sin embargo, algo sabemos, aunque sea poco y sea lo único: que en ese otro mundo habría desajustes; no sabemos *cómo* serían, pero podemos afirmar *que* los habría: serían precisamente los que brotarían de aquella concreta facticidad.

El hecho de esta correspondencia fáctica y la impresión de que en un determinado estado de cosas hay «demasiado» mal incluso *para él*, pudiera parecer cuestionado o sugerido por el «progreso», viendo todo lo que se ha superado en comparación con épocas pasadas. Pero basta pensar en el proceso de la historia, para ver que el «demasiado» es siempre lo que responde al estado real. Resulta fácil constatar el avance inmenso entre las condiciones en que vivimos los hombres y mujeres del siglo XXI y las de la prehistoria más remota. ¿Ha desaparecido por eso el mal? ¿Podemos incluso afirmar, sin más e incluso sin negar la realidad de un cierto progreso, que somos más felices que nuestros remotísimos antepasados? Hans Küng lo expresó bien: «Verdad es que los sufrimien-

30. Recuérdese la insistencia de Paul Ricoeur sobre esta no transparencia total del sujeto para sí mismo.

tos son distintos, pero no por eso son menores»³¹. Y, aunque no fuesen menores sin más, no por eso dejarían de ser «excesivos»: excesivos para ellos y excesivos para nosotros. Büchner y Splett se unen a Dostoievski y Camus: bastaría el sufrimiento de un niño —si el mal fuese evitable, añadido yo— para hacer inaceptable la creación.

Unida a esto está la experiencia —por fortuna, real— de que muchas veces los males *concretos* son evitables o pueden eliminarse; una enfermedad, por ejemplo. Surge entonces la impresión de que podría eliminarse *todo* mal. Lo cual además se refuerza imaginativamente con la idea de *milagro* (de la que hablaremos más tarde). Pero es preciso pensar que un arreglo concreto es siempre una reorganización parcial, hecha desde *dentro del mundo*, y con las fuerzas y relaciones del mundo, que puede mejorarlo, pero no acabar con su finitud ni, por lo tanto, con la presencia de *otros* males; e incluso, muchas veces, con males causados por la misma mejora: los coches mejoran los viajes, pero dificultan gozar del paisaje y provocan accidentes mortales³². Si la capacidad de mejoras concretas es la maravilla que funda el trabajo y la esperanza, la persistencia del mal es la dura carga inacabable, que puede llegar incluso a cuestionar la idea de progreso.

(Sería muy difícil entrar en tan espinosa cuestión. Pero tal vez quepa decir al menos que la confusión entre la posibilidad *parcial* y la posibilidad *total* está en el origen de las posiciones extremas: optimismo del progreso, cuando la posibilidad del avance parcial se traduce como posibilidad de avance total; negación de todo progreso, cuando la imposibilidad del avance total ciega para ver la realidad de los avances parciales).

Si, a pesar de esto, sigue insistiéndose en esta objeción, es por su innegable fuerza psicológica. Se ve con claridad en el ejemplo banal de la afirmación corriente según la cual los golpes siempre van a dar en la herida. Obviamente, no es verdad. Los golpes cotidianos se reparten por el cuerpo sin especiales preferencias; pero de ordinario solo se perciben cuando causan dolor: de ahí la impresión de que solo existen ellos³³. Al

31. H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid, 42008, 546.

32. O. Marquard, dado que el mal no es totalmente eliminable, llega a hablar de «la ley de la progresiva interpenetración (*Penetranz*) de los restos: cuanto más negativo es eliminado, tanto más irritante —justamente porque es disminuido— resulta lo negativo que queda» («Schwierigkeiten beim Ja-Sagen», en W. Oelmüller [ed.], *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 1990, 87-102, 91).

33. Con su habitual realismo, lo hace notar A. Schopenhauer, aunque lo aproveche para asegurar la primacía ontológica del mal sobre el bien: no experimentamos lo normal, sino el pequeño punto «donde nos aprieta el zapato» (*Parerga* II, § 149; tomo a referencia de H.-G. Fritzsche, *Schuld und Übel. Zum Theodizeeproblem*, Berlin, 1987, 55).

revés del bien, siempre callado y discreto, el mal grita y se hace notar, porque está sin deber estar, porque interrumpe el curso esperable de la vida. Lo expresa bien otro dicho, creo que oriental: «hace más ruido un solo árbol cayendo, que todo un bosque creciendo».

Pero lo decisivo es que en el fondo de todo sigue estando el viejo y casi inerradicable prejuicio: Dios «podría». Porque la verdad es que *si* fuese posible, no habría freno ni medida para la exigencia de mejoras; en definitiva, solo cabría satisfacerse con la eliminación total de todos los males... que equivaldría a la anulación del mundo³⁴. Pero al no tener en cuenta la imposibilidad, sucede que, incluso cuando de algún modo se llega a admitir que *en principio* el mundo no puede ser sin mal, *en concreto* queda la duda de si al menos el mundo no podría ser mejor, con menos mal o no tan poblado de sufrimientos inútiles y absurdos. La posibilidad —inherente al mundo y coherente con su finitud en camino— de hacer mejoras parciales, llama a la acción y al compromiso por mejorar el mundo; pero induce también a pensar en la posibilidad imaginaria de un arreglo total, de una especie de enmienda a la totalidad. O al recurso a que Dios podría crear otro mundo, entrando en la dialéctica inacabable y sin sentido de «el mejor de los mundos posibles».

En esa dirección va la conocida anécdota atribuida a Alfonso X el Sabio: si él estuviese al lado de Dios el día de la creación, tendría unas cuantas mejoras que sugerirle...³⁵. Pobre mundo, piensa uno espontáneamente. Pero la anécdota se hizo famosa. Pierre Bayle la popularizó en su Diccionario crítico. También Leibniz se hace eco, y es curioso observar como él, siempre tan comprensivo, casi la disculpa de entrada: el rey sabio solo conocía a Ptolomeo, pero «si hubiese conocido el sistema de Copérnico y los descubrimientos de Kepler, au-

34. De hecho, David Hume lo hizo notar: el problema es el mal, no el demasiado mal: «But allowing you [...] that animal, or at least, human happiness, in this life, exceeds its misery; you have yet done nothing: For this is not, by any means, what we *expect* [el subrayado no es de Hume] from infinite power, infinite wisdom, and infinite goodness. Why is there any misery at all in the world? Not by chance surely. From some cause then. Is it from the intention of the Deity. [...] But he is perfectly benevolent. It is contrary to his intention? But he is almighty. Nothing can shake the solidity of this reasoning» (*Dialogues concerning natural Religion* [1779], ed. N. Kemp Smith, Indianapolis, 1962, 201); tomo esta referencia de D. P. Hunt, «Evil and Theistic Minimalism»: *International Journal for Philosophy of Religion* 49 (2001) 133-154, 137-138.

35. Cf. S. Neiman y M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkely/Los Angeles/London, 2001, 14-36, 53-54, 109-110; H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M., 1987: «IX Von der Sündenbeschimpfung zum Schöpfungstadel», 100-108, que remite también a *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M., 1975, 304-306.

mentados ahora con el conocimiento de la gravedad de los planetas, habría reconocido claramente que la invención del verdadero sistema es maravillosa». Pero luego —aunque no sin la sombra del racionalismo inherente a su «mejor de los mundos»— va al fondo de la cuestión, y detecta el prejuicio de base: pensar que Dios podría si quisiera, «es lo mismo que confesar que solo dependía de su voluntad hacer el mundo mejor de lo que es»³⁶.

La verdad es que, en mi parecer, esta objeción no resulta importante por sí misma, por su solidez interna. En realidad, en su nivel más espontáneo, obedece a la típica resistencia marginal, que ante todo cambio más o menos profundo de paradigma, busca salidas de emergencia o intenta poner remedios provisionales. Con todo, atendiendo a sus implicaciones más profundas, resulta muy importante, porque permite aclarar un problema que marca de modo muy decisivo todo el discurso sobre el mal. Me refiero a la que podríamos llamar «contaminación teleológica» del problema.

4.2. «Lógica del a pesar de» versus «permisión» y «lógica del para»

En efecto, la raíz última de este tipo de objeción nos retrotrae, como siempre, al presupuesto fundamental. Si el mal era evitable y sin embargo existe, tiene que responder a algún tipo de intencionalidad voluntaria por parte de Dios: debe ser causado o permitido *para* conseguir algo. De ahí esa constante contaminación teleológica de los razonamientos, es decir, la introducción de algún tipo de *finalidad* que «explicaría» la necesidad del mal como *medio* para otra cosa. Los motivos pueden ser diversos, de defensa o de ataque, filosóficos o teológicos; el resultado acaba siendo el mismo: la anulación del carácter «inevitable» del mal. Entonces este, de ser algo meramente *fáctico e indeducible*, acaba siendo visto como algo «necesario para»; de suerte que, en definitiva, el mal *se deduce* de aquello *para* lo que es necesario.

De hecho, cualquiera puede hacer el experimento. Cuando se leen las distintas exposiciones de esta dificultad, aparecen siempre dos motivos fundamentales, y ambos denotan la presencia secreta del presupuesto teleológico: o son *demasiados* en cantidad o dureza (se entiende para la finalidad que el mal pueda tener), o son *disfuncionales*, es decir directamente: no tienen finalidad; luego no deberían existir³⁷.

36. *Theodicée*, § 193-194.

37. Esta impresión, una vez alertada la atención, es masiva. Se me ha hecho especialmente clara en la lectura del monográfico dedicado por la revista *Ethik und Sozialwis-*

Desde la filosofía se le suma un factor muy presente y efectivo, que ha influido en esta dirección: el *principio de plenitud*, así denominado por Arthur O. Lovejoy³⁸, que postula la actualización efectiva de todas las posibilidades ideales. Flanqueado por los principios de *continuidad* y *gradación jerárquica*, se utiliza para mostrar la necesidad de los seres imperfectos —y en consecuencia, del mal—, que existirían no por ellos en sí mismos y como tales, sino *para* que se realice la perfección del conjunto o incluso un determinado valor o cualidad de los mismos. La constatación de la inevitabilidad y la «instrumentalización para» se mezclan continuamente, debilitando la primera a favor de la segunda y ofreciendo el flanco a las críticas (por otra parte, no siempre justas).

Ciertamente no es fácil moverse entre las numerosas trampas conceptuales que acechan a cada paso. Como ya se ha analizado (cap. III, 4.2), al hablar de la totalidad de lo real, resulta muy fácil confundir las «condiciones de posibilidad» con los «medios» para algo. Pues si digo, por ejemplo, que Dios creó un mundo finito con mal *para* que sea posible la libertad; que creó la libertad falible *para* conseguir virtudes de una calidad superior..., estoy implicando la posibilidad contraria: Dios pudo crear un mundo y una libertad perfectas, pero no lo hizo *porque/para...* La razón está en que si se afirma *in recto* —dejándose llevar por la espontaneidad del lenguaje, sin las mediaciones conceptuales necesarias— que Dios ha creado un mundo con mal como medio para un fin determinado, acaba implicándose que, si fuese posible conseguir ese fin sin ese medio o por otro distinto, podría existir un mundo sin mal; pero se dice que Dios es omnipotente, luego... (De hecho, ya queda dicho, en este preciso punto radica de manera decisiva la fuerza —y la debilidad— de la argumentación de John L. Mackie contra la postura teísta... así entendida)³⁹.

Incluso posturas que, en el fondo, proclaman la inevitabilidad, al no evitar expresarse en forma finalista, propenden a recaer en el antiguo paradigma. Sucede, por ejemplo, en las teodiceas que John Hick⁴⁰ llama «irineanas». Porque, cada vez que insisten en que el mal es necesario *para*

senschaften 12/2 (2001) a la discusión del libro de A. Kreiner. Constituye tal vez el motivo más reiterado, y siempre bajo el mismo presupuesto.

38. Dice ser el primero en hacerlo así (*The Great Chain of Being*, Harvard, 1936 y 1964, 52). Lo analiza a lo largo de la tradición, desde Platón, señalando su culminación en el optimismo de la Ilustración.

39. *Ibid.*, esp., 246-248, 254-280.

40. *Evil and the God of Love*, London, ²1978.

que sea posible la libertad, o *para* la consecución de valores más altos, o *para* la «formación del alma» (*soul making*)⁴¹, se engendra de manera casi inevitable la impresión de que el mal es un «medio» para ese fin; de hecho habla continuamente de la «intención de Dios» (*God's purpose*) e incluso del mal «como medio para» (*as a means to*)⁴².

En la *teología*, es ubicua la influencia del concepto de *permisión*. Hoy no es corriente afirmar que Dios «causa» el mal o que lo «manda». Pero es muy difícil, si no imposible, encontrar algún tratamiento de teodicea donde no se hable de manera expresa o no se sobreentienda de manera inexpresa que Dios «permite» el mal. Y es así, porque la asunción espontánea de la posibilidad de un mundo perfecto, unida a la idea (tal vez residual) de un intervencionismo divino, mantienen una presencia ubicua: no tan directa como cuando se pensaba, en los Salmos, que Dios «llueve» o «truenas» desde el cielo; pero no resulta menos eficaz cada vez —y es algo continuo— que se *pide* su intervención para curar una enfermedad o (más sutilmente) que dé fuerzas para una acción determinada. En realidad, toda la oración de petición funciona bajo ese supuesto⁴³.

La idea de *permisión* está en conexión íntima con estos presupuestos: se presuponen y se refuerzan mutuamente. Porque la *permisión* supone la posibilidad objetiva y la libertad para realizarla o impedir-la: se «permite» por algún motivo lo que, queriendo, se podría evitar o prohibir. Cuando eso falta, no tiene sentido hablar de *permisión*. Ni el parlamento —a pesar del chiste famoso: «piove, porco governo» debido al incomparable ingenio italiano— «permite» la lluvia, ni la madre «permite» la enfermedad de su hijo. Lo percibe el sentido común y para nuestro tema lo había argüido ya Kant desde el rigor de la filosofía, señalando que una *permisión* en el Ser que es «causa total y única del mundo» equivale a un querer positivo⁴⁴. Y Herbert Haag recuerda

41. Puede verse una explicación detallada en A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, cit., que le dedica toda la parte final, 257 ss., y que, a pesar de su rigor argumentativo, tampoco logra liberarse del todo. La última expresión alude a un verso de John Keats, que habla del mundo como «el valle donde se hacen las almas» (*the vale of Soul-making*).

42. S. P. Schilling, *God and Human Anguish*, Abingdon/Nashville, 1977, 164, cita un texto especialmente expresivo: «Dios ordenó un mundo que contiene mal —mal real— como un medio para la creación del bien infinito de un Reino de los Cielos en el cual sus creaturas aparecerán como personas realizadas (*perfected*) para amarlo y servirlo, a través de un proceso en el que su libre comprensión y respuesta han sido un elemento esencial» (toma la cita de la ed. 1966, 399).

43. Me ocuparé con más detalle en el capítulo siguiente (cap. VII, 2.4).

44. I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, ed. de W. Weischedel, Frankfurt a. M., ²1978, 109.

al respecto que el mismo Derecho Penal moderno da por sentado que «no se hace culpable solamente el que causa el mal, sino también el que no lo evita»⁴⁵.

Por eso urge, aunque —repito— no resulte nada fácil, buscar otro modo de razonar, haciendo explícita otra lógica. Es la que me gusta llamar «lógica del a pesar de»: Dios quiere el mundo por sí mismo, *a pesar de* la finitud y lo que ella comporta, pues la finitud no es un «medio para» sino *la cosa misma en concreto*: es su único modo posible de *ser*. Aquí, como en el *Hamlet* de Shakeaspeare, no se trata de variaciones posibles dentro del ser, sino que se impone la elección decisiva y tajante, sin posible mediación: *ser o no ser*, crear o no crear. Verdaderamente: *That is the question*.

De ahí que sea preciso mantener sin ambigüedades que *el mal no es fin para nada*, sino facticidad pura, aparición inherente a la posibilidad misma del existir finito. Por lo mismo no tiene «justificación»: es, como dice Jean Nabert, lo por esencia «injustificable»⁴⁶. Se percibe mejor en negativo: se trata de algo que sería absolutamente inaceptable si, siendo prescindible, fuese producido o permitido *para* conseguir algo distinto de la existencia misma de la creatura: el inmenso dolor del mundo o, repitamos, incluso el simple llanto de un niño convertirían en inicua esa finalidad. El mal aparece *sola y únicamente* porque es inevitable, porque no existe otra posibilidad para la existencia del mundo. Su (a)lógica no es la del «para que», sino la del «a pesar de». El mal está ahí no porque es necesario para lograr algún tipo de finalidad dentro del mundo, sino simple y llanamente porque de otro modo no es posible la existencia misma del mundo.

El mundo es, en sí mismo, lo que Dios quiere; pero no puede quererlo más que en su posibilidad intrínseca de ser, en su consistencia de *ser-finito*, y eso implica la posibilidad de que aparezca el mal justamente como *aquello que Dios no quiere* y que por eso, por el bien de la creatura y con ella, trata de superar. El límite no está en una decisión de Dios, sino en la condición intrínseca de la creatura: en la receptividad finita, incapaz de recibir la fuerza infinita de la omnipotencia divina. Por eso, a pesar de su apariencia y de su presencia en la historia de la filosofía, carece de verdadera consistencia el

45. *Vor dem Bösen ratlos?*, München/Zürich, 1978, 243.

46. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, 1958. Lo dice sobre todo de los grandes males, pero vale con igual razón para cualquier mal. Cf. J. Hereu i Bohigas, *El mal com a problem filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Barcelona, 1993, 69-72.

argumento de que Dios como causa infinita tendría que producir un mundo infinito⁴⁷.

Eso es también lo que confiere un mínimo de justificación a la extraña sombra «mitológica» que oscurece las consideraciones de Karl Barth acerca de la «nihilidad» (*das Nichtige*), hasta convertirla en una especie de (contra)realidad. Es justa su insistencia en que el mal es aquello que se opone a Dios y contra lo que Dios se opone⁴⁸. El mismo Tillich insiste en esta misma oposición acudiendo al símbolo —más cauto, aunque tampoco exento de cierta ambigüedad— de lo demoníaco (*das Dämonische*)⁴⁹.

Por eso, finalmente, la teología ha propendido a hablar del «dolor de Dios» por el mal del mundo, y, aunque como sabemos, es preciso cuidar mucho la precisión al usar ese lenguaje, lo cierto es que sería monstruoso considerar a Dios «imposible» o indiferente ante el sufrimiento de sus creaturas⁵⁰.

De todos modos, quisiera señalar que, en definitiva, lo que estoy diciendo no es realmente nuevo, porque —al menos en el fondo del fondo— el «a pesar de» está latente en la mayoría de los razonamientos. De ahí que, con mayor generosidad hermenéutica, cabe invertir el razonamiento crítico que he hecho líneas arriba e interpretarlo en este otro sentido. Cuando se dice, por ejemplo, que Dios creó un mundo finito con mal *para* que sea posible la libertad, el lenguaje tiende a *implicar* la posibilidad de que Dios «pudo, pero no quiso, obrar de otro modo». Sin embargo, lo implica solo porque (y en la medida en que) sigue latiendo *sin clarificación* el supuesto de que sería posible un mundo perfecto (dejando

47. Idea presente sobre todo en Giordano Bruno. Cf. M. Cabada, *Recuperar la infinitud*, Madrid, 2009, 312-352, 320, advierte que «Bruno se encuentra en continuidad con pensadores que ya en siglos anteriores [...], al menos desde las pertinentes reflexiones de Hugo de San Víctor, y Pedro Lombardo en el siglo XII, pasando por Ricardo de Mediavilla, Juan de Ripa y otros, habían hablado de la necesidad de poner de relieve el 'infinito poder' de Dios en relación con su creación».

48. KD III/3, § 50. Cf. la exposición fuertemente crítica de J. Hick (*Evil and the God of Love*, cit., 126-144), que indica: «la particular especulación que Barth se permite (*in which Barth indulges*) es mitológica más bien que racional» (136). I. U. Dalferth, *Malum*, cit., 506-508, que busca una comprensión lo más positiva posible, reconoce: «En lo que sigue las leo [sus reflexiones] no como una descaminada y teometafísica 'ontología del mal', que Barth con buenas razones siempre ha alejado de sí (aunque no siempre la haya evitado realmente)» (508).

49. P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (1926), en *Main Works/Hauptwerke* 5, Berlin, 1988, 99-123.

50. Cf. la rica información de S. del Cura Elena, «El 'sufrimiento' de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 331-373.

en la sombra, sin examinar, si sería un mundo con libertad, sin libertad o con una libertad perfecta). Pero, una vez aclarada la imposibilidad, sería mucho más justo concluir que si Dios quería un mundo con seres libres, *es imposible* que ese mundo sea sin mal y que esos seres sean moralmente indefectibles; por tanto, la única alternativa es la de *crear o no crear* un mundo-finito-con-libertades-imperfectas. Repitémoslo: ser o no ser⁵¹.

Como se ve, la gran ventaja de la mediación ponerológica se confirma sobre todo por su efecto clarificador. Presupuestos que tienen siglos y que todavía siguen presentes y continuamente repetidos no solo en la literatura y en las prácticas de la piedad, sino incluso en los tratados sistemáticos, han *contaminado de finalismo* casi todos los conceptos sobre el mal y marcan incluso la estructura de su tratamiento. En mi parecer, alertados por el examen crítico, hoy no resulta demasiado difícil un pensamiento más sobrio, y no es imposible un cambio en la expresión que, evitando las trampas del lenguaje, permita una mayor precisión en los conceptos.

De hecho, pienso que las dos objeciones analizadas —anulación del misterio y demasiado mal— son más bien periféricas, resultantes típicas del kuhniano tránsito entre paradigmas. La verdadera dificultad, la que, al menos para el planteamiento de este libro, reviste un carácter sistémico, amenazando su misma coherencia, es la que se impone analizar ahora: si el mal inevitable es inherente a la finitud, parece que se vendría abajo la posibilidad de la salvación escatológica, elemento central de la teodicea cristiana.

5. LA OBJECCIÓN MÁS FORMIDABLE

No puede extrañar que tan hondo adentramiento en el misterio y la misma grandeza de la respuesta abran también el mayor abismo de la dificultad. Es preciso reconocer, en efecto, que la afirmación de la derrota definitiva del mal en la salvación plena escatológica, que constituye el

51. F. Pérez Ruiz pone el ejemplo ilustrativo de los seres artificiales, que preferimos fabricar *a pesar* de los inconvenientes e incluso peligros que inevitablemente *también* traen consigo: «Si el hombre desistiese de fabricarlos y usarlos, desaparecería radicalmente todo el problema del mal respecto de los seres artificiales; pero el hombre desea la existencia de esos seres y los considera en general como buenos, a pesar de que algunos le salgan mal desde el principio y otros se estropeen con el uso. Si pudiera fácilmente evitar esos males sin renunciar a la bondad que encuentra en esos seres artificiales, lo procuraría sin duda alguna; pero si para evitar los males el único medio es dejar de fabricar y usar seres artificiales, prefiere permitir los males por amor de los bienes positivos que encuentra en la existencia de esos seres» (*Metafísica del mal*, Madrid, 1982, 62).

último complemento de la coherencia, subraya también *la mayor dificultad* para la interpretación aquí propuesta. Porque esta afirmación parece desmentir el resultado de la ponerología, que constituye justamente el apoyo especulativamente más radical para lograr la coherencia. En efecto, tal coherencia se apoya en la *inevitabilidad* del mal, la cual a su vez se fundamenta en la *finitud* de la creaturas como su condición última de posibilidad. Pero la salvación escatológica habla de creaturas que, a pesar de seguir siendo finitas, están plena y definitivamente libres del mal.

5.1. *Sentido de la dificultad y distinciones necesarias*

De hecho, no cabe duda de que la fe en la bienaventuranza eterna, unida al mito del paraíso original, constituye tal vez la base más importante contra la tesis que sostiene que es en la finitud donde reside la raíz última de la presencia del mal; en ambos casos se nos ha hablado siempre, como cosa obvia, de creaturas finitas y sin mal: al principio, en el paraíso terrenal y al final, en la vida eterna. Los casos son muy distintos, pero ambos influyen en que esa convicción se haya establecido de tal modo en el primer plano del problema, que de ordinario ni siquiera deja un tiempo mínimo para una reflexión crítica acerca de si es posible algún tipo de mediación⁵².

Me he referido en distintas ocasiones a la reacción de Edward Schillebeeckx. Hace un tratamiento realista y, como siempre, exquisitamente sensible del problema, afirmando con energía que Dios «puede ser únicamente pura positividad»⁵³, que ni siquiera es correcto hablar sin más de él como *fascinatum et tremendum*⁵⁴, e incluso se aleja expresamente de Moltmann en la interpretación de la cruz⁵⁵. La tendencia de su reflexión tiende objetivamente a situar en la finitud la raíz última del mal. Véase, por ejemplo:

52. También contra mí se ha puesto esta objeción como si fuese un argumento evidente, sin tener siquiera en cuenta que yo mismo había contado con ella y, por lo tanto, sin examinar las razones con que había intentado responder; como ya he recordado (cap. III, 4.2), en ocasiones se ha llegado incluso a la acusación de maniqueísmo.

53. *Ibid.*, 709.

54. «Algunos teólogos quieren basar la necesidad de una redención divina recurriendo a la idea —teológicamente discutible— de que Dios es el principio que fundamenta la vida y el que la aniquila; la crisis permanente de nuestra existencia humana tiene su raíz en la paradoja de Dios —*fascinatum* y *tremendum*—: el principio que fundamenta nuestra existencia es, al mismo tiempo, el que la pone en peligro, es decir, Dios mismo». En nota a este párrafo, aclara: «Esta es la tesis fundamental —en mi opinión, incomprensible— de R. Schäffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg Br./München, 1973» (*ibid.*, 709).

55. *Ibid.*, 710, 817.

[Santo Tomás] afirma como filósofo: «Aunque Dios es causa de la voluntad al haberla creado de la nada (habla de la voluntad humana), esto no significa que, por haber sido producida de la nada, sea una realidad dependiente absolutamente de su causa, sino que es una realidad autónoma; por consiguiente, los fallos provenientes de la voluntad en cuanto realidad creada de la nada no deben ser achacados a una causa distinta a ella misma»; por tanto, la finitud es, por así decirlo, la «causa primera». Si se me permite la expresión, desde el momento en que una *criatura* llega a la existencia, existe la *posibilidad* (no la *necesidad*) de una *iniciativa* negativa de la *finitud*⁵⁶.

Pero, en cuanto aparece la idea de la felicidad eterna, sin siquiera intentar ninguna mediación reflexiva explícita, salta inmediatamente a la conclusión negativa:

La finitud no implica de por sí sufrimiento y muerte. Si así fuera, la fe en una vida superior y supraterránea (que no deja de ser una vida de seres *finitos*) sería una contradicción intrínseca. Las criaturas nunca serán Dios⁵⁷.

Dificultad, sin duda, formidable. Es preciso reconocerlo. Pero creo que no conviene ceder sin más a su aparente evidencia, dando por descontado que no hay ninguna posibilidad de una salida aceptable. Porque, aunque sin pretender plena claridad, creo que la objeción no es insuperable y que, en buena medida, su fuerza se debe a la insuficiente renovación del planteamiento tradicional, al no pasar por la mediación de la ponerología.

En efecto, la claridad que la mediación ponerológica arroja sobre la estructura del problema permite ya de entrada hacer *distinciones iluminadoras*. La primera resulta obvia, a pesar de que apenas suele tenerse en cuenta: la objeción *solo* tiene sentido propio y directo *dentro ya de la piteodicea religiosa*. Lo cual significa que conviene distinguir entre las objeciones que puedan venir desde una postura atea y las que se plantean dentro de la teología.

Las primeras, las que llegan desde las *piteodiceas no religiosas*, es decir desde el ateísmo (o incluso desde posturas religiosas que no acep-

56. *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 710-711 (la cita de santo Tomás es: *In II Sent.*, d. 37, q. 2 a. 1, ad 2); cf. 706-712.

57. *Ibid.*, 818; cf. 805-821. Continúa: «La convicción de que el sufrimiento humano no es algo necesario y la fe en que tal sufrimiento no puede ser definitivo y, por consiguiente, debe ser eliminado son vividos, simbólica y lúdicamente, en la liturgia cristiana. Los sacramentos son, de hecho, signos anticipadores y mediadores de la salvación, es decir, de una vida salvada y reconciliada. Y, dada nuestra situación histórica, son también símbolos de la protesta dirigida a desenmascarar una vida precaria, aún no reconciliada en la dimensión concreta de nuestra historia. Por ser una visión profética del *shalom* universal, la liturgia tiene esencialmente una dimensión crítica».

tan la salvación eterna), solo pueden hacerse como objeción *ad hominem* contra la coherencia de la teodicea cristiana, que, como la que defiendo aquí, acepta la posibilidad y la realidad de la vida eterna. El diálogo sobre esta precisa cuestión reviste, pues, una figura específica para cada postura.

El *ateísmo*, como se ha visto en la discusión de la *pisteodicea*, tiene sus dificultades propias, al aceptar que todo acaba en la muerte. Frente a la amenaza del absurdo, tanto en la existencia individual como en la historia humana (sobre todo, atendiendo a sus víctimas irredentas), debe mostrar los fundamentos y asegurar la coherencia de su opción. La *fe*, por su parte, encuentra ahí el foco que ilumina su coherencia definitiva; pero tiene que mostrar cómo es posible una salvación que para su plenitud incluye también la vida más allá de la muerte.

Lo importante es que esta distinción básica —el distinto desafío para la teodicea y para el ateísmo— muestra que la objeción radical contra la fe en la salvación escatológica *afecta a la tradición cristiana como tal*. Por tanto, a este nivel —que es el más grave y decisivo— no se trata de una dificultad peculiar creada por la modalidad concreta de teodicea que aquí defiendo o que solo la afecte a ella.

Aparece entonces que la dificultad tiene un doble rostro. Uno *común*, el principal, que afecta a todas las modalidades y que, por consiguiente, pide unir los esfuerzos para ver de elaborar y fundamentar entre todos la lógica de esa «imposible posibilidad» de una creatura finita que puede participar de la felicidad infinita del Creador. Y otro *peculiar* que, dentro de la fe común, afecta de manera específica a la interpretación de la teodicea que aquí propongo. Lo que significa que antes de afrontar esta segunda —sea para urgirla sea para defenderla— conviene saberse unidos frente a la dificultad común a todos. Después será el momento de ver en qué medida los resultados (y con ellos, toda la riqueza de la tradición) ayudan o no a cada versión de la teodicea para que, en diálogo ya teo-lógico con las demás, trate de mostrar su coherencia y asegurar su validez.

5.2. *La objeción como dificultad fundamental común en la tradición teológica*

El rigor intelectual de la tradición *escolástica* no ocultó nunca la enorme dificultad de este problema. Centrándolo en estudiar la posibilidad de la *visio Dei* o visión beatífica, insistió en la imposibilidad de una demostración positiva de carácter racional:

Desde el simple punto de vista de la razón, la demostración de la posibilidad sobrenatural de la visión intuitiva no puede ser estrictamente establecida. Se trata aquí, en efecto, de un misterio propiamente dicho⁵⁸.

Con la *Reforma* se agudizó la discusión en torno a la difícilísima cuestión general, siempre presente, acerca de la posibilidad o imposibilidad de que la realidad finita pueda acoger lo Infinito: *finitum capax/incapax infiniti*. Discusión también vivísima a su modo en la filosofía del Idealismo y en alternativas teológicas como las ofrecidas por Friedrich Schleiermacher y Søren Kierkegaard⁵⁹.

A mediados del siglo pasado y en torno al Vaticano II, fue especialmente aguda y fecunda la discusión teológica centrada en el sentido y la posibilidad de la finalización *sobrenatural* de la persona humana. No se trata de entrar en ella. Pero tenerla en cuenta, atendiendo, por ejemplo, a las aportaciones de Karl Rahner⁶⁰, Henri de Lubac⁶¹ y Hans Urs von Balthasar⁶², muestra la inmensa riqueza de la tradición en este problema y lo mucho que, asumida en la nueva situación, puede ayudar a la comprensión. Sintetizando ya para nuestra precisa cuestión, cabe hablar de dos resultados fundamentales:

1) La plenitud final no es algo extrínsecamente añadido a la finitud humana ni, mucho menos, algo que aliene o destruya su finitud; por el contrario, enlaza con sus dinamismos más íntimos y radicales: *interior intimo meo*, «más íntimo a nosotros que nuestra propia intimidad», según la conocida sentencia agustiniana⁶³; y, acogiéndolos, los lleva a su

58. A. Michel, «Intuitive, vision», en *DThC* 7, 2361-2394, 2354; cf. 2360-2361: «Démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive». Véase cómo este problema emerge continuamente en los tratamientos: A. Gardeil, «Béatitude», *ibid.* 2, 479-515; P. Bernard, «Ciel», *ibid.* 2, 1320-1425; A. Michel, «Gloire», *ibid.* 6, 1320-1425; *Sacrae Theologiae Summa* IV. *De sacramentis. De novissimis*, Madrid, 1962, 863-910. Para la Patrística, cf. la rica información de los artículos: «Divinisation» (3, 1370-1459), «Gloire de Dieu» (6, 421-487), «Union à Dieu» (16, 40-61), «Essence de Dieu, Désir de Dieu», en *Dictionnaire de Spiritualité*.

59. Véase la excelente síntesis que ofrecen R. Romberg y TH. Mahlmann: «Endlich», en *HWPb* 2, 481-489 (el primero atiende al aspecto filosófico y el segundo al teológico).

60. Su producción es inmensa al respecto; pero su propia síntesis en *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, está llena de profunda sugerencia para nuestro problema. Véase sobre todo: «El conocimiento de Dios» (74-95) y todo el «Grado Cuarto: El hombre como evento de la comunicación libre e indulgente de Dios mismo» (147-171).

61. Cf. sobre todo *Le mystère du Surnaturel*, Paris, 1965, 135-153: «Paradoxe chrétien de l'homme».

62. *Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 341-376.

63. *Confessiones* III, 6, 11 (CSEL 33, 53).

realización plena y acabada: «llegado allí, seré verdaderamente persona», en admirable expresión de san Ignacio de Antioquía⁶⁴.

2) Esa plenitud encierra, por tanto, una fuerte tensión que, sin romper su continuidad radical, la distiende en *dos etapas* que no pueden coincidir; de suerte que lo que sucederá al final, aunque anunciado y a su modo vivido en el tiempo, solo puede realizarse más allá del tiempo. San Pablo lo enunció con precisión: «*Ahora* vemos en un espejo, en enigma. *Entonces* veremos cara a cara. *Ahora* conozco de un modo parcial, pero *entonces* conoceré como soy conocido [por Dios]» (1 Cor 13,12). Y la primera Carta de san Juan lo explicitó todavía más: «Queridos, *ahora* somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que *seremos*. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2). La victoria plena y definitiva sobre el mal, la vida eterna, solo admite una realización escatológica.

Estos son los datos ineludibles para una lógica de la fe; datos que toda teodicea trata de asimilar de una u otra manera y ante los cuales cada versión concreta deberá mostrar su coherencia. Con ello se hace bien patente que la objeción no afecta únicamente a una, sino a todas, con las dos variantes fundamentales: la que busca la raíz última en la finitud y la que lo niega. La clarificación de las mediaciones —ponerología, piteodicea, teodicea—, al distinguir con nitidez los diversos planos, lo que hace es permitir afrontar de manera más expresa estas diferencias.

En efecto, la afirmación común de la plenitud final las afecta de modo diverso, enfrentándolas a objeciones igualmente graves, aunque vengan de direcciones opuestas. Las dos tienen que explicar por qué no es posible *en la historia* lo que será posible al final. Y aquí, en mi parecer y de manera inesperada, contra lo que la objeción daba por supuesto, las «evidencias» se invierten, poniéndose a favor de la primera postura. Porque esta, al apoyarse en la finitud, logra dos ventajas importantes: *a) dentro de la fe* puede, como hemos visto, mantener la coherencia en la idea de Dios, pues, mostrando la imposibilidad de un mundo-sin-mal, salvaguarda no solo su bondad, sino la compatibilidad de todos sus atributos; y *b) frente a la objeción atea* se encuentra únicamente con la dificultad de mostrar que, a pesar de todo, la finitud no hace imposible la salvación plena al final.

Pero nótese que esta segunda dificultad, que es la fundamental, es también la *común a todos*, pues a ella no pueden escapar tampoco quienes presentan la objeción contra el apoyo en la finitud. Estos tienen más

64. *Ad Romanos* VI, 2, *Padres apostólicos*, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1965, 478; cambio la traducción de «hombre» (*ánthropos*) por «persona».

fácil esquivar el primer embate de la objeción, al no aceptar ese apoyo y no admitir la inevitabilidad del mal. Pero, como consecuencia, el embate se le agudiza, porque, si el mal es evitable *en principio*, la afirmación de la salvación final agudiza al extremo la pregunta de por qué Dios no lo hace *ya ahora*.

Es decir, aparece todavía con más claridad la imposibilidad de presentar de ese modo una idea coherente de Dios: si a esta altura del discurso afirmamos la fe en la realidad de plenitud escatológica y, al mismo tiempo, sostenemos que también era posible para Dios realizarla antes, en la historia, ¿cómo se puede afirmar que el Dios bueno y poderoso no ha querido o no ha podido hacerlo? La refutación que entre sí hacen las variantes de este tipo de teodicea, acusándose mutuamente de negar uno u otro de los atributos divinos sigue siendo tal vez el argumento más elocuente contra esta postura y a favor de la primera.

5.3. *El afrontamiento directo de la dificultad*

La clarificación de la topografía concreta del problema permite ahora afrontarlo de manera expresa, algo que, curiosamente, al menos en lo que me es dado conocer, no suele hacerse desde esta perspectiva. Un ejemplo, por cercano, me resulta especialmente iluminador. Manuel Fraijó en su postura inicial dio también como incontestable la objeción contra el apoyo en la finitud, con el argumento de que era desmentida por la plenitud escatológica (sin analizar siquiera mis argumentos, pues yo mismo me la había planteado). Pero más tarde su reflexión sobre el problema lo ha llevado a cambiar de postura. Sin embargo, acaso por el estilo y la brevedad del trabajo en que lo hace, da por resuelta la objeción sin entrar en su análisis:

Se objetará que el cristianismo no promete la abolición de la finitud y sí la superación del mal. También el mundo futuro, libre ya del mal, seguirá siendo finito. Luego la clave del mal no estaría en la finitud. Hay que advertir, sin embargo, que esa finitud futura será una finitud «sanada», *toto coelo* diversa de la que ahora nos aqueja. La finitud *in patria* no es comparable con la finitud *in via*⁶⁵.

Finitud «sanada»: es una bella expresión y apunta en buena dirección. El problema radica justamente en determinar el significado y la posibilidad de esa sanación. Es lo que intento aquí, aprovechando la clari-

65. M. Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, 2006, 46.

dad que viene de las distinciones hechas para estructurar el tratamiento de la dificultad.

En ese sentido, será preciso mostrar que la objeción *a*) no rompe la coherencia de lo hasta aquí alcanzado, porque *b*) puede ser respondida con razones que obligan a afinarla hasta el extremo, pero que no llegan a anularla. E insisto, por última vez, en que estas razones no buscan refugio en un simple fideísmo, sino que, aun siendo conscientes de moverse en la «lógica de la fe», tratan de ofrecer razones con un significado suficientemente controlable y por tanto capaces de un diálogo razonable. Esto puede ser así, porque proceden «desde abajo», apoyándose en *experiencias humanas* y, por tanto, abiertas al examen común. Tres van a ser los pasos principales.

5.3.1. La necesaria mediación del tiempo

El primero se apoya en la constitución dinámica de la creatura, en su radical temporalidad, entregada a la necesaria *mediación del tiempo* como condición de posibilidad para su realización. De manera altamente significativa, ya al comienzo de la era cristiana san Ireneo⁶⁶ intuyó y proclamó la importancia y la necesidad de esta mediación, al responder a la objeción pagana de por qué, siendo Dios bueno, tardó tanto la venida del Salvador. Es la famosa pregunta del *cur tam sero?* («¿por qué tan tarde?»): «en los siglos anteriores, ¿dónde estaban los cuidados de una tan grande providencia?»⁶⁷. El santo contesta con la *inevitabilidad*: no era posible de otro modo, pues lo que es posible al final no siempre lo es al principio. Y acude a la fuerza intuitiva del conocido ejemplo de la madre, que por mucho cariño que ponga, no puede dar carne al niño de pecho, aunque sí puede dársela más tarde:

Tal vez alguien diga: «¡Pero qué, ¿caso Dios no podría haber creado al ser humano perfecto desde el principio?!». Sépase que Dios siempre es el mismo e idéntico a lo que él mismo es, y que todo le es posible. [...] Sucede como con una madre *capaz* de dar al bebé un alimento de adulto, pero él aún no puede comer ese alimento demasiado pesado para sus fuerzas. De modo semejante, Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio, pero este era incapaz de recibirla, pues también fue niño. [...] Así pues, no es que Dios fuera incapaz o indigente; sino que lo era el hombre *recién* hecho, pues no era increado. [...] Porque perfecto es lo increado, y este es Dios. Pues conve-

66. Recuérdese lo dicho *supra* III, 4.3, a propósito de la falibilidad constitutiva de la libertad finita.

67. *Ibid.*, 177-178.

nía que primero el hombre fuese creado, que una vez creado creciera, una vez crecido llegara a la adultez, hecho adulto se multiplicase, multiplicado se consolidase, consolidado se elevase a la gloria, y en la gloria contemplase a su Señor. Pues es a Dios a quien ha de ver, y la visión de Dios produce la incorrupción: pero «la incorrupción nos acerca a Dios» (Sab 6,19-20). Son irrazonables, pues, los que no esperan el tiempo de su crecimiento e imputan a Dios la debilidad de su naturaleza⁶⁸.

Sin expresarse con tanta claridad, esta percepción estuvo siempre presente. Ya quedan aludidos san Pablo y san Juan con su contraposición estricta entre el *entonces* sí y el *ahora* todavía no. Henri de Lubac, que lo ha estudiado con detalle y sensibilidad, muestra que en esto san Ireneo no era absolutamente original: se apoyaba en la idea paulina de la «economía» (Ef 3,1). Por eso no quedó aislado, sino que abrió una línea que traspasa toda la patrística, y que será abundantemente recogida por los grandes teólogos de la Edad Media. Tertuliano, Orígenes, Gregorio de Nisa, Basilio, Teodoreto, Ambrosio, Minucio Félix, Agustín, Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino... acuden generosamente a este principio, que resume así: «todo es posible para Dios, pero la congénita debilidad de la creatura impone un límite a la recepción de sus dones»⁶⁹. De Lubac mismo es testigo excepcional de esta idea, pues con su teología hizo revivir con especial intensidad en el siglo pasado la disputa acerca de lo sobrenatural. Preocupación que sigue presente en nuestros días.

De hecho, hoy el sentido de la evolución como marca universal de la temporalidad permite recuperar esa intuición con más profundidad y coherencia que nunca. No solo porque ha roto definitivamente con la circularidad del tiempo, dando primacía al futuro, sino también porque ha asumido, de modo definitivo, la irrenunciable y constitutiva historicidad del ser humano: este *consiste* en realizarse en la historia mediante el ejercicio de la propia libertad. Una salvación que no aconteciese en el seno mismo de esa realización, sino que llegase hecha y perfecta desde fuera, resulta simplemente inconcebible⁷⁰.

Por eso —una vez más, contra la imaginación educada en la letra y no en el significado profundo del mito del paraíso original— no es posible pensar que una creatura consciente y libre pudiera ser creada ya en

68. *Adv. Haer.* 4, 38 (PG 7, 1105-1109); 4, 11. 2 (1002); 6, 36 (1223-1224) y *passim* (tomo la traducción de San Ireneo, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, ed. preparada por C. I. González, CEM, México, 2000, 465-467).

69. *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Barcelona, 1963, 178-195.

70. Este aspecto está muy bien estudiado por W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 684-694 (cf. principalmente 690-691).

el estado de realización plena. Von Balthasar, remitiéndose a De Lubac, afirma: «Una creación incluso del ángel atemporal en el *estado* de una visión divina sobrenatural y que implique la libertad es intrínsecamente contradictoria»⁷¹. Y Claude Tresmontant, recogiendo el resurgir de esta sensibilidad en los tiempos del Modernismo, es decir, en el replanteamiento verdaderamente moderno de los fundamentos de la teología católica, resume así el resultado del diálogo sobre esta cuestión en la correspondencia entre Blondel y Laberthonnière:

La creación de un ser divinizable implica ciertas condiciones metafísicas que no son cualesquiera. El hombre no puede, inmediatamente, ser creado *perfecto*, acabado. Debe poder no solamente ratificar su propia creación, sino también consentir a su propia génesis y al destino que le es propuesto⁷².

La verdad es que, cuando se piensa en toda su radicalidad que la persona es lo que ella *se hace*, lo que *llega a ser* en el lento y libre madurar de su propia historia, se comprende la imposibilidad de que pueda ser creada no ya en la plenitud de la gloria, sino simplemente como persona *ya ahora*, consciente y adulta. Un hombre o una mujer, creados adultos de repente, no serían ellos mismos, sino tan inconscientes e irrealizados como un recién nacido, aunque se los imagine en un (imposible) cuerpo adulto. En realidad, serían algo fantasmal: auténticos «aparecidos», sin consistencia incluso para sí mismos. Serían una contradicción⁷³.

Debo confesar que, aunque he acudido siempre a esta intuición, tanto para el problema del mal como para el de la revelación⁷⁴, la presente reflexión me ha hecho percibir mucho mejor su alcance. Veía con claridad la dificultad inmediata: los bienaventurados siguen siendo finitos. Pero el nuevo encuadramiento muestra ahora con más eficacia la importancia de la diferencia entre la realidad finita en trance de realización y la afirmación de su posible realización plena y definitiva.

71. *Theodramatik* IV, cit., 362; remite a H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946: 2^o Partie: Esprit et Liberté, 187-321; cf. la misma idea, también con remisión a «los Padres de la antigua Iglesia», en W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, cit., 689.

72. M. Blondel y L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, Paris, 1961, 346; cf. 346-347, 372, 375-376.

73. También en esto san Ireneo, por su sentido histórico *avant la lettre*, supo ver claro: cf. A. Orbe, «'Homo nuper factus est' (En torno a san Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 38, 1)»: *Gregorianum* 46 (1965) 481-544; cf. Íd., *Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1989.

74. *Repensar la revelación*, cit., cap. VII 1. 2. 2: «El silencio de Dios: Cur tam sero?», 328-334. De hecho, lo he usado en la redacción de este apartado.

5.3.2. La posibilidad de salvación perfecta, escatológica, para una creatura finita

Pero lo dicho no resuelve todavía el interrogante más radical, puesto que, aun superado el tiempo, la finitud persiste: ¿resulta concebible, incluso para el estado final, una salvación perfecta para una creatura finita? Es claro que aquí nos acercamos a las últimas estribaciones de la razón, allí donde esta, en el seno de la experiencia religiosa, acaba acogiendo intuiciones que la obligan a extenderse hasta el misterio. Von Balthasar —una confirmación más de que estamos ante una dificultad común— lo expresa con energía:

Pero ¿no son apresuradas estas estratificaciones teológicas [esta vida / la otra], mientras no se haya aclarado la cuestión filosófica fundamental de cómo es en principio pensable el acogimiento [*Einbergung*] del ser finito y espacio-temporal en el Absoluto: sin absorción panteísta y por otra parte sin una mera yuxtaposición?⁷⁵.

En general, esta pregunta suele quedar envuelta en el tratamiento global, de suerte que o se obvia sin más o no se explicita su estructura íntima. Creo que desde lo dicho es posible un avance en la clarificación, que se articula en *dos pasos* principales, atendiendo, por un lado, al carácter único y peculiar de la finitud humana y, por otro, a la relación igualmente única y peculiar de la creatura con su Creador (relación que supera en intimidad constitutiva a todas las que existen entre las realidades mundanas).

1) Que la *finitud personal reviste características específicas* es algo que se ha percibido siempre. Lo manifiesta inmediatamente su apertura radical, en autotrascendencia constante, en trance de continua superación, avanzando sobre lo siempre dado hacia un horizonte inalcanzable. Pascal lo expresó en frase memorable: *L'homme dépasse infiniment l'homme*, «el hombre supera infinitamente al hombre»⁷⁶. Hasta el punto de que no hay nada finito que pueda señalarse como una meta capaz de llevar a la persona a una quieta plenitud: la persona es finita, pero se realiza en apertura infinita. La suya es una especie de «infinitud en hueco dinámico», pues es cierto que ninguna compleción limitada y finita puede llenar ni la dinámica de la inteligencia ni la aspiración de la voluntad.

Del Platonismo y el Neoplatonismo al Idealismo, la conciencia de esta «infinitud» alcanza intensidades que llegan a la ebriedad filosófica.

75. *Theodramatik* IV, cit., 352.

76. *Pensées*, ed. Bruschiwig, n. 434.

Del mismo Tomás de Aquino, tan realista, ha escrito Bernard Welte que desde él podría interpretarse a la persona como «infinitud finita» (*endliche Unendlichkeit*)⁷⁷. Algo que en Maurice Blondel y, a partir de Joseph Maréchal, en todo el tomismo trascendental ha dado lugar a extensos y profundos análisis. Los cuales, como queda aludido, dieron su fruto en las discusiones en torno al problema de lo sobrenatural. De hecho, la lectura de los diversos tratamientos se encuentra continuamente con expresiones que aluden a esta «infinitud». Vale la pena indicar algunas, pues ponen al descubierto el verdadero medio en que aquí debe moverse la reflexión.

Henri de Lubac habla de que «hay algo en el hombre, un cierto infinito de capacidad, que impide confundirlo con los seres cuya entera naturaleza y destino se inscriben en el interior del cosmos»⁷⁸. Von Balthasar recuerda que los mismos escolásticos hablan de «la necesidad de un elemento ‘infinitizante’ que hace estallar la finitud», de «una cierta infinitud del intelecto»⁷⁹. El mismo Edward Schillebeeckx, que en cierto modo había abandonado la batalla, se refiere también en la conclusión a «nuestra ‘elevación’ por encima de tal finitud»⁸⁰. Y Karl Rahner usa expresamente la denominación «infinitud finita»⁸¹. La persona aparece así elevada sobre sí misma, en una tensión que cualifica la dinámica de su finitud hasta introducirla de algún modo en el ámbito de la infinitud.

2) Pero, afirmada esa extraña «infinitud finita», queda el segundo paso: mostrar que de ese modo *no se rompen ni la realidad ni el concepto mismo de la finitud*. La teología escolástica trató este problema sobre todo a propósito del *lumen gloriae*, es decir, de una ayuda o complemento que haría a los bienaventurados capaces de la contemplación y salvación eternas. Esta solución, si no se reducía a un simple expediente nominal, como en el famoso ejemplo de la *virtus dormitiva*, es decir, a ponerle nombre a la dificultad en lugar de resolverla, corre el peligro evidente de dejar el problema donde estaba. Porque esa ayuda o era finita (creatural) o infinita (Dios mismo), y entonces la mediación resultaba inútil. Por eso se buscó interiorizarla radicalizándola como una transformación de misma naturaleza.

77. *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1959, 15-17.

78. *Le mystère du surnaturel*, cit., 144-145.

79. *Theodramatik IV*, cit., 350-351, nota 36, y *passim*.

80. *Cristo y los cristianos*, cit., 821.

81. *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 81. En M. Cabada, *Recuperar la infinitud*, cit., pueden verse muchos más datos e incluso usos expresos de esta denominación.

Con lo cual el problema, tal como llegó a la discusión reciente, abría dos graves interrogantes. El primero, asegurar la *libertad de Dios* en ese don supremo: cómo podía lo sobrenatural ser algo a lo que aspiraba intrínsecamente la naturaleza creada, sin que el Creador estuviese obligado a concederlo. De Lubac tuvo que defenderse en una lucha casi heroica, mostrando que justamente esa es la característica específica de la naturaleza personal, que pide como un don gratuito aquello mismo que la constitución íntima de su ser está demandando: «el espíritu no desea a Dios como el animal desea su presa: lo desea como un don»⁸²; y lo desea «tal como él no puede menos de ser: el Dios que se da libremente en la iniciativa de su puro amor»⁸³.

El segundo interrogante se centra en la comprensión ontológica de que la acogida del don no anula la *identidad de la creatura*. Karl Rahner acude al difícil concepto de «causalidad formal interna», diversa de la eficiente, pues mientras esta es siempre distinta de su efecto, aquella «es un elemento constitutivo en otro sujeto en cuanto se comunica a sí misma a ese sujeto»:

Esta causalidad formal interna, a diferencia de las causas internas, constitutivas de la esencia, que acostumbran a dársenos en la experiencia, ha de pensarse de manera que la causa interna constituyente conserve en sí su propia esencia absolutamente intacta y con libertad. Así, la esencia ontológica de la autocomunicación de Dios o la posibilidad de la misma permanece oculta en su singularidad. La posibilidad de esa autocomunicación es la prerrogativa absoluta de Dios, pues únicamente el ser absoluto de Dios puede a una no solo poner lo diferente de él, sin quedar sometido a la diferencia respecto de ello, sino también comunicarse como él mismo, sin perderse a sí mismo en esta comunicación⁸⁴.

No se trata de entrar en este intrincadísimo problema, sino de mostrar la pertinencia y fundamentación teo-lógica de la cuestión que nos ocupa (y, de paso, recordar una vez más que estamos ante una tarea común, no ante una dificultad exclusiva contra el apoyo en la finitud).

Sucede lo mismo con la reflexión de Von Balthasar sobre este punto. Indica que en esta elevación final, que supera nuestra capacidad de representación, los «modos creaturales», «no son destruidos sino

82. *Surnaturel*, cit., 484.

83. *Ibid.*, 488. Como se ve, la cita pertenece a la primera edición; no he podido encontrarla en la publicación posterior. Vale, con todo, la pena ver, aparte del citado, el segundo tomo: *Augustinisme et Théologie moderne*, Paris, 1965, que ofrece una discusión riquísima en datos y aguda en el tratamiento.

84. *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 152-153.

elevados sobre sí mismos y así llegan a su propia esencia (*gratia non destruit, elevat, perficit naturam*)⁸⁵. Y poco antes había ofrecido una honda y bella aclaración, de la que ofrece un triple apoyo: en la «vitalidad intratrinitaria»; en el hecho de que la misma «situación peregrinante» apunta a «una realización plena aunque irrepresentable ‘en’ Dios»; y finalmente «en el pensamiento, que todo lo penetra, de que el mundo a pesar y gracias a su auténtico y libre ser-creatura (*Geschaffenheit*) no puede existir ‘fuera’ de Dios, pues un tal estar fuera es imposible [...] No puede tratarse por tanto de un movimiento de ‘fuera de Dios’ al ‘interior de Dios’, sino de una transformación del estado del mundo dentro de su estar en permanente cercanía a Dios e inmanencia en él»⁸⁶.

Ahora se comprende mejor cómo, al revés de lo que sucedería en la hipótesis imposible de una creación en estado perfecto, no hay alienación de ningún tipo: lo que de ese modo se da es una potenciación inaudita de la *propia identidad*, y por tanto también de la *propia libertad*, porque de ese modo la persona es plenificada desde aquello que libremente ella *ha escogido ser*.

Ambos aspectos encuentran, en definitiva, su posibilidad y su fundamentación en *la relación, única, Creador-creatura*. Porque, como indica Nicolás de Cusa, sin negar que Dios es lo distinto —*aliud*—, lo es en cuanto no-distinto: *aliud in quantum non-aliud*, pues de algún modo todo está incluido en él⁸⁷. Ya antes el Maestro Eckhart con su aguda y anticipadora dialéctica, había hablado de Dios como «negación de la negación»⁸⁸. Hegel mismo reconoció que en esto se le anticipaba, pues

85. *Theodramatik* IV, cit., 366-367; traduzco *Bestimmung* por «esencia» en sentido amplio, pues, como se ve, él mismo la pone en paralelo con *natura*.

86. *Ibid.*, 361; cf. todo el hondo y bello apartado: «Geschöpf in Gott» (361-367).

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

88. «Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro [ángel]. En Dios, empero, hay una negación de la negación; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios. Todas las criaturas existen en Dios y son su propia divinidad, y esto significa plenitud. [...] Al negar yo que haya alguna cosa en Dios —[por ejemplo], si niego que haya bondad en Dios, aun cuando, en verdad, no puedo negar nada que hay en Dios— al negar [pues], que haya algo en Dios, aprehendo algo que Él no es; justamente esto debe quitarse. Dios es uno solo, es una negación de

también él, desde la filosofía, insiste en una identidad tan intensa que, sin caer en la «necedad»⁸⁹ del panteísmo, obliga a afirmar que la verdad, el verdadero ser, de lo finito es el Infinito que lo funda, lo dinamiza y lo realiza trascendiéndolo⁹⁰.

Las referencias podrían multiplicarse. Pero bastan para subrayar los resultados que buscábamos frente a la objeción contra la finitud como condición última de la aparición del mal: a) La dificultad no está generada por esa afirmación, sino que es inherente a la teología cristiana como tal, pues nace de la fe en la salvación escatológica, y es por tanto común a todas las teodiceas. b) Por eso mismo, la respuesta que a esa dificultad ha elaborado toda la tradición vale igualmente para mostrar que la objeción no rompe la coherencia de la concreta teodicea que se apoya en la finitud. c) Porque también para ella vale el resultado de que, a pesar de esa cierta «infinitización», la finitud no queda anulada y, sin embargo, no es contradictorio mantener que en esas condiciones —aunque solo en ellas— la creatura sin dejar de ser finita puede verse libre del mal.

5.3.3. La comunión en el amor: san Juan de la Cruz y Hegel

Lo que resta ahora es intentar una concreción final, mostrando cómo una tercera experiencia puede ahondar la respuesta tradicional y hacer de algún modo más comprensible esa «imposible posibilidad». Se trata, de *la comunión personal en el amor*, sin duda, la máxima experiencia humana, que reviste ella misma un carácter único: esa especie de milagro que, en la maravilla de la «reciprocidad de las conciencias»⁹¹, opera una especie de trasvase de identidades: «todo lo mío es tuyo, todo lo tuyo es mío».

No desaparece la tensión entre la diferencia y la identidad, pero, aunque sea de lejos, permite intuir su posible conciliación. Por un lado, constatamos cada día, a veces de manera muy dolorosa, que en la historia no

la negación» (Sermón 21: *Unus Deus et pater omnium*, en *Tratados y sermones*, Barcelona, 1983, 454-455; es el sermón 22 en la ed. de J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, 1973, 252).

89. Hegel se defendió siempre contra esta acusación: cf. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid 1970, lección 16.^a, principalmente 185-186, donde lo califica de «tontería» o «absurdo» (*Ungereimtheit*) y *Lecciones sobre Filosofía de la Religión 2*, Madrid, 1985, 412, donde habla de «representación falsa, carente de pensamiento y de filosofía»; cf. 149-151, 412-414); entre otros muchos lugares.

90. Cf. en *Lecciones sobre las pruebas*, la lección citada en la nota anterior y la lección 13: «La forma insuficiente de las pruebas», 141-154; también el opúsculo, redactado aparte pero casi siempre editado conjuntamente por la evidente conexión, dedicado a la crítica de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios (*ibid.*, 199-264).

91. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942.

es posible una reciprocidad perfecta, porque tampoco es posible un amor puramente desinteresado. Pero, por otro, en su percepción más pura y espontánea, el amor es siempre ansia de comunión plena, de entrega e identificación con el o con la amada, hasta el punto de que en momentos culminantes puede operar una especie de trasvase de identidades.

La *literatura* lo ha expresado muchas veces. Impresiona siempre leer o escuchar a Tristán e Isolda en la obra de Richard Wagner, pero en una frase que se remonta a la tradición originada ya en la Edad Media, exclamar en el éxtasis del amor: «¡Tristán tú, / yo Isolda, / no más Tristán», dice él; «¡Tú, Isolda; / yo, Tristán, / no más Isolda!», contesta ella⁹². Acaso más significativo resulta todavía el hecho de que la fuerza del amor puede romper incluso la distancia de la maldad y la desafección del otro, para proclamar esta honda percepción de la identidad. Tal sucede en el impresionante pasaje, comentado por Georges Bataille, de *Cumbres borrascosas*, donde la protagonista, hablando de un hombre que, de algún modo, quiere ser la encarnación del mal, le dice a su prima:

Todos mis dolores en este mundo han consistido en los dolores que ha sufrido Heathcliff, y los he seguido paso a paso desde que empezaron. El pensar en él llena toda mi vida. [...] Es un afecto del que no puedo prescindir. ¡Elena, yo soy Heathcliff!⁹³.

Pero, como era de esperar, no es solo la literatura, también la *filosofía* ha sentido la fascinación de esta relación asombrosa⁹⁴. Cabría aludir a todo el pensamiento personalista, pero tal vez sea Hegel el ejemplo más instructivo, porque trató de penetrar en su estructura íntima. Muestra, en efecto, que en el amor se realiza un profundo intercambio de identidades, hasta el punto de que es desde el otro como se constituye la identidad de cada amante. Lo hizo sobre todo en sus escritos de juventud y, aunque abandonó —creo que por desgracia— el proyecto de construir desde esta dialéctica su propia filosofía, ella siguió nunca abandonada en la base de su concepción: permanece en la Filosofía de la Religión, en la Filosofía del Derecho y reaparece con fuerza en la Estética⁹⁵. Citemos dos pasos, uno del comienzo y otro del final, como muestra significativa:

92. «—Tristan du, / ich Isolde, / nicht mehr Tristan! [...] —Du Isolde, / Tristan ich, / nicht mehr Isolde!» (*Tristan und Isolde*, II, 2).

93. E. Brontë, *Cumbres borrascosas*, cap. IX. *El comentario*, en G. Bataille, *La littérature et le mal*, Paris, 1957, 20.

94. Cf. una buena síntesis en H. Kuhn *et al.*, «Liebe», en *HWPB* 5, 290-328.

95. Sobre la intensa tradición y el significado filosófico de sus ideas, desde el platonismo a Hölderlin y al romanticismo, cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., 1975, 9-40.

El amante que recibe no se hace más rico por ello que el otro; se enriquece sin duda, pero no más que el otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; dando al otro ha aumentado sus propios tesoros de idéntica manera (Julia en *Romeo y Julieta*: «Cuanto más doy, más tengo...»)⁹⁶.

Porque el amor es una diferenciación entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de la identidad de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo [...], en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad⁹⁷.

Con todo, surge todavía una posible reserva: pensar que esta reciprocidad solo es posible en el amor humano, entre iguales, pero que no resultaría pensable extenderla a la relación con Dios, el sublime sobre nosotros y el desigual por excelencia. Sin embargo, la *religión* no solo lo ha pensado, sino que ha visto en el amor de Dios la cumbre, el modelo y la fuente última de esta suprema posibilidad humana.

En la Biblia el *Cantar de los cantares*, aunque inicialmente un canto realista de amor humano, se ha convertido en inspiración inagotable para interpretar la relación de amor entre Dios y sus creaturas. Y en la cumbre de las religiones más personalistas han surgido movimientos donde la vivencia de esta relación en comunión mutua divino-humana ha alcanzado cotas verdaderamente insuperables, como son la piedad hinduista de la *bhakti*, el *sufismo* en el islam⁹⁸ y, por supuesto, la larga tradición de la *mística* cristiana. Como bien dice Werner Thiede: «Lo presienten los místicos de todos los tiempos»⁹⁹.

Entre los muchos y profundos ejemplos que cabría aportar, vale la pena centrarse en el de *san Juan de la Cruz*. Resulta especialmente significativo, porque, a pesar de su austerísimo realismo —siempre des-

96. *Escritos de juventud*, México, 1978, 264; cf. 261-166, 274-278, 335-338...

97. *Filosofía de la Religión* 3, Madrid, 1985, 192. Cf. *Escritos de juventud*, cit., 261-166, 274-278, 335-338...; cf. *Vorlesungen über die Ästhetik* II, Frankfurt a. M., t. 14, 154-159, 182-190, que es donde amplía más estas ideas.

98. Cf. una exposición sintética, incluyendo otros movimientos, en P. Gerlitz, «Liebe I. Religionsgeschichtlich», en *Theologische Realenzyklopädie* (Studien Ausgabe) 21, 2000, 122-128, con amplia bibliografía. En general todo el artículo resulta instructivo.

99. «Habida cuenta de que el Espíritu de Dios constituye el misterio más íntimo de nuestro propio espíritu, el cual no podría subsistir sin ese Espíritu, este misterio de nuestra identidad futura-eterna en el reino de Dios también está ya íntimamente presente en nosotros. Lo presienten los místicos de todos los tiempos» (*El sentido crucificado*, Salamanca, 2008, 286).

confiado de los excesos y además muy consciente de la escrutadora y peligrosa mirada de la Inquisición sobre sus doctrinas—, se atreve a pronunciar lo impronunciable. Asombra, en efecto, ver con qué audacia increíble habla de la entrega total y recíproca no solo del alma a Dios, sino también de Dios al alma. Más increíble todavía porque el santo no está hablando de la otra vida, sino de su anticipación en el presente:

[...] porque, estando ella [el alma] aquí una misma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación. [...] 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 recibe¹⁰⁰.

Más no se puede decir. Verdaderamente, la reflexión toca aquí las últimas estribaciones del ser, allí donde, como desde la filosofía subrayaron un Plotino o un Schelling, ya solo en el «éxtasis de la razón» resulta posible algún atisbo. Pero la altura de esta experiencia permite asomarse aunque sea de lejos a la posibilidad de lo en apariencia imposible: la libre entrega del amor infinito de Dios en la apertura sin límite de su creatura logra una reciprocidad realísima. Tan profunda que está más allá de toda comprensión, pero que al menos permite ver como no imposible o contradictorio que en esa reciprocidad la criatura finita, sin dejar de serlo, pueda verse libre del mal, completamente y para siempre. Es posible porque en su entrega Dios le da el derecho y la hace capaz de afirmar lo último: «todo lo de Dios es mío».

100. *Llama de amor viva*, canc. III, 78 (*Vida y obras completas*, Madrid, ⁵1964, 913-914). Aunque sea de paso, conviene notar que siglos antes Meister Eckhart había dicho cosas, si cabe, más atrevidas: «El alma, por sí misma, da a luz a Dios a partir de Dios en Dios; lo da a la luz verdaderamente a partir de ella. Lo hace para dar a luz a Dios en aquella parte de sí misma donde ella es deiforme, donde es una imagen de Dios» (*Deutsche Predigten und Traktate*, ed. J. Quint, München, 1963, 399). Sobre este tema, cf. la excelente exposición de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, 1995, 154-163.

Al final aparece, pues, que sin renunciar a la lógica, es posible mirar directamente al dilema de Epicuro. Lo que un mal uso del lenguaje —por adelantar a las condiciones de la historia lo que solo será posible en su superación— convertía en contradicción que hacía peligrar o la grandeza o la bondad de Dios, se revela al final como la gran verdad de la superación del mal: Dios *puede y quiere* vencer el mal. Solo que su amor tiene que soportar —por nosotros y con nosotros— la paciencia del tiempo. Esta resulta muchas veces dura y terrible, pero desde la fe aparece ya iluminada por la victoria definitiva, cuando ya, «sin muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas» (Ap 21,4), «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28).

5.4. *Vuelta hermenéutica: el concepto de «finitud» desde la teología*

La objeción analizada lleva el pensamiento humano a sus bordes más extremos. Aquí trabaja con lo tan solo presentado y lejanamente adivinado por la inteligencia, aunque sea firme en la confianza del corazón dentro de la lógica de la fe. La finitud no ha quedado anulada, pues no se pierde ni se rompe la identidad más íntima de las personas salvadas. Pero tampoco es la finitud sin más, aquella cuyo concepto elaboramos en las condiciones normales de la vida intelectual, dentro de nuestra experiencia mundana: es, por así decirlo, una finitud llevada más allá de sí misma, una finitud «infinitezada» en la apropiación íntima de la Infinitud divina, que se le entrega en el amor.

De algún modo necesitamos, pues, cualificar la finitud para que, manteniéndola como condición que hace inevitable el mal en el mundo —resultado de la ponerología en el diálogo universal de las razones comúnmente controlables—, no cerremos la puerta a esa «infinita» capacidad de acogida de lo Infinito: a la posibilidad *última y única* de un estado en que esa finitud pueda verse libre del mal. Toda la tradición teológica ha luchado con esta dificultad, con este *misterio* en sentido estricto. Al no hacerlo en relación tan directamente explícita con el problema del mal, tampoco la dificultad ha sido abordada en los mismos términos. Pero estaba ahí.

En la tradición clásica hay un aspecto que de algún modo facilitaba el problema, al tiempo que tendía a encubrirlo —por fortuna, sin lograrlo nunca del todo— en su verdadera gravedad. La interpretación literal —a pesar de algunos matices— del símbolo del paraíso, al tiempo que hacía parecer obvio el presupuesto imaginativo de una finitud mundana y sin embargo libre del mal, permitía dar igualmente por supuesto que solo la «finitud caída», la «finitud infralapsaria» era la única que cons-

tituía la condición de posibilidad del mal¹⁰¹. De ahí que fuese posible conformarse con hablar de finitud «sanada» para cualificar la situación final, escatológica.

Pero es claro, ya queda dicho, que de ese modo el problema no quedaba resuelto, puesto que el «paraíso» no solucionaba el problema, sino que simplemente lo desplazaba: si aquella finitud era perfecta e inmune al mal, ¿por qué sucumbió a él? El calificativo «sanada» explicaría solo la curación de algo producido por un «accidente» histórico —que por lo demás y *como tal*, es decir, como suceso empírico, no existió ni podía existir—, pero no la condición de la finitud en sí misma.

La no validez de ese recurso obliga al realismo, pero agrava la dificultad de una cualificación. Lo más fácil y seguro es acudir a *determinaciones negativas*. Conscientes de que hablamos ya partiendo de la aceptación teo-lógica del misterio final, y *solo* desde ella, podría acudirse a distintos adjetivos: finitud no escatológica, no definitivamente consumada, no asumida en la comunión final con la plenitud divina... Son meramente descriptivas, pero expresan la verdad teológica de la esperanza última.

Más difícil resultan las *cualificaciones positivas*, que, sin nombrar expresamente la plenitud final, dejen abierta la puerta a su posibilidad. Hace ya tiempo he hablado de «finitud histórica» y cabría hablar en el mismo sentido de «finitud mundana»; ambas tienen la ventaja de hablar de la finitud accesible a la razón, mientras esta no se haya asomado a las posibilidades que puede abrir la entrada expresa de Dios en el discurso. Más cercana a la realidad y tal vez incluso de mayor rigor metafísico sería hablar de «finitud en (trance de) realización», que es la que conocemos de manera inmediata y en la que nos movemos en el acto mismo de pensarla. De hecho, la misma teología ha hablado en ocasiones de finitud *in via* e incluso de finitud *simpliciter dicta*.

101. Resulta curioso y significativo observar al respecto el cambio en los artículos de las dos últimas ediciones del *Lexikon für Theologie und Kirche*. En la última los artículos «Integritas» (en la 1.^a ed.: «Integrität»), «Paradies», «Sündlosigkeit» (en la 1.^a: «Unsündlichkeit», «Sündenfreiheit»), resultan mucho más cautos y austeros. Cf., por ejemplo, «Los límites impuestos al conocimiento de la integridad son más fuertemente conscientes para la teología actual que para la patristica y la medieval. Mientras estas, de manera más bien platónica, pensaban a partir de la perfección del origen, la teología actual ve la integridad a partir de la meta, a realizar históricamente, de la comunidad con Dios» (W. Breuning, «Integrität», en *LfThK* 5 [1996/2006] 550-551, 550). Y debe notarse ya la prudencia de K. Rahner en la edición anterior, dejando abierta la cuestión de los «preadamitas» y de que «la situación de una pura conformidad con Dios en la gracia divinizante en la total fuerza una disponibilidad total no debe ser pensada como un período largo, incluso *tal vez no puede ser simplemente pensada*» («Paradies III. Theologisch», en *LfThK* 8 [1963] 72; subrayado mío).

Debo confesar que ninguna me satisface plenamente, ni siquiera sé si, por la misma constitución del problema, será posible encontrar alguna más satisfactoria. Y es claro que cualquier sugerencia que pueda surgir en el diálogo sería una ganancia para la búsqueda común.

6. EXCURSO:

SOBRE LA IDEA DE REVELACIÓN Y SU IMPORTANCIA PARA LA TEODICEA

Una de las limitaciones de cualquier propuesta, más todavía si intenta introducir alguna novedad, consiste en que no puede explicitar todos sus presupuestos, so pena de incurrir en una exposición inacabable, y, en todo caso, exponiéndose a interrumpir en demasía la cadena del discurso. Sin embargo, el tema de la revelación es tan decisivo para un diálogo crítico en cuestiones de fe, que, al menos para el lector o la lectora interesados, vale la pena hacer una exposición sintética, mínimamente aclaratoria.

Como visión creyente críticamente establecida, la teodicea es una respuesta teo-lógica, es decir, que no renuncia al rigor «científico» ni al proceder «sistemático», y que para ello —igual que todas las disciplinas— cuenta con los recursos de una lógica específica, adecuada a su peculiar intencionalidad: la *lógica de la fe*. Esto es tan delicado y al mismo tiempo tan importante, que conviene recordar que, como ya he dicho, la Fenomenología de Husserl ha visto en esta cuestión —la de asegurar, con sus derechos y sus limitaciones, la legitimidad de las lógicas específicas— nada menos que el «principio de todos los principios»; es decir, de algún modo, su principio fundamental:

No hay teoría concebible capaz de errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea [*leibhaften*]) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da¹⁰².

102. *Ideen I*, § 24, *Husserliana* III, 74; tomo el texto de la trad. castellana de J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México/Buenos Aires, 1962, 58. El texto original: «Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen». Cf. también § 7, *ibid.*, 44; § 19, *ibid.*, 44; § 78, *ibid.*, 185.

La conclusión es entonces: para la lógica de la teodicea, igual que para *toda* lógica específica, valen las dos reglas fundamentales: *a)* posee en principio la misma *legitimidad* que cualquier otra y debe ser analizada, comprendida y criticada teniendo en cuenta esa especificidad; *b)* tiene la misma *obligación* de entrar en un discurso universalizable, mostrando la propia coherencia y resolviendo las propias dificultades¹⁰³.

Insistamos. El hecho de que la lógica de la *teo*-dicea incluya en sí los nuevos datos que le llegan de la experiencia religiosa, no significa que esté condenada a un «positivismo histórico» que le impida ser rigurosa. Porque esos datos no son meteoritos celestiales, caídos hechos y derechos sobre la cultura, sino frutos de una larga y dura asimilación humana que, desde la intencionalidad determinada por las últimas preguntas acerca del sentido, interpreta que la realidad —la realidad *común*, descubierta en una perspectiva particular— manifiesta la presencia fundante y salvadora de Dios. Ese descubrimiento, hecho *siempre y solo* por seres humanos, es decir, sin ninguna especie de milagrosos altavoces celestiales, da origen a la que llamamos historia de la revelación. Esta, analizada con los instrumentos actuales de la crítica bíblica, muestra que sus datos son continuamente elaborados y reelaborados por el trabajo *teo-lógico*, en un humanísimo proceso de avances y retrocesos, de fulguraciones espléndidas y caídas lamentables.

Esa constatación escandalizó en sus comienzos y aún hoy es rechazada por los diversos fundamentalismos, pero es la mejor garantía de la inclusión auténtica de la revelación divina en la subjetividad humana, sin quebrantar su legítima autonomía. Algo que, por cierto, nunca quiso comprender Martin Heidegger, empeñado en relegar la teología a ser un trabajo «óntico-positivo» (*positiv-ontisch*), es decir, acrítico, sin derecho a la pregunta; mientras que solo el de la filosofía sería «crítico-ontológico» (*ontologisch-kritisch*)¹⁰⁴. Pero no sobra observar que ni la teología auténti-

He tratado con más amplitud esta cuestión en mi libro *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella, 1992, 91, con especial referencia a Husserl, Heidegger, H. Duméry y J.-L. Marion.

103. Las enormes dificultades, contra las que, por ejemplo, Wittgenstein luchó toda su vida, para conciliar especificidad —respeto a lo particular— y universalidad —apertura irrestricta a lo humano— son bien conocidas. No las voy a tratar aquí. Para el presente propósito, creo que basta el hecho de la fundamental comunidad humana: si se procede con la suficiente apertura, hace posible una comprensión del/de lo otro, para establecer una relación de crítica y diálogo. En este caso, la universalidad de la pregunta por el mal, como muestra la ponerología, ofrece una base especialmente eficaz.

104. Estoy aludiendo a una carta a su amigo Rudolf Bultmann, de 29 marzo 1927, donde sostiene ya la tesis que mantendrá hasta el final, típicamente representada en *Phänomenologie und Theologie* (1929), en *Wegmarken*, tomo 9 de la *Gesamtausgabe*,

ca renuncia nunca a la pregunta, aunque lo haga con su lógica peculiar, ni la misma *filosofía* deja de alimentarse también con los datos positivos de su historia: es imposible *ser* filósofo (no mero repetidor de filosofía) sin asimilar las ideas de los grandes filósofos precedentes; por eso tampoco la «lógica de la filosofía» es igual a la de las ciencias llamadas duras. Por lo demás, el concepto de *Wirkungsgeschichte*, de vivir siempre —ya y necesariamente— dentro de la «eficacia de la historia precedente»¹⁰⁵ es de aplicación universal.

La vulgata cultural —por desgracia, de ordinario no sin una excesiva connivencia de la teología, sobre todo a partir de los conflictos de la Ilustración— da por supuesto un dualismo excesivo entre *razón* y *revelación*. La revelación contaría con una fuente especial, totalmente inaccesible a la razón, y que solo funcionaría por vía «milagrosa», apoyada en una acrítica positividad histórica: «debo aceptar esta verdad porque Isafas me dice que Dios se la ha dicho a él, aunque a mí no me ha dicho nada». La teología procedería, pues, mediante una elaboración extrínseca, que se limitaría a repetir lo recibido, apoyándose tan solo en la autoridad de quien lo afirma y acaso también en su sanción oficial por la iglesia. Como denunció el teólogo Wolfhart Pannenberg, quedaría así convertida en un acrítico y autoritario fideísmo o en un *asylum ignorantiae*¹⁰⁶.

No es así, al menos no lo es en la teología debidamente actualizada¹⁰⁷. Para aclararlo, apoyándome en un repensamiento de la categoría socrática, he acudido a la «mayéutica histórica», con el fin de indicar que la acogida teo-lógica de la revelación constituye un proceso crítico de apropiación «mayéutica» (la cualificación de «histórica» es para evitar el posible inmovilismo de la «anámnesis» de lo siempre ya sido). Es decir, un proceso donde la persona que escucha acepta la afirmación que se

Frankfurt a. M., 1976. La reciente edición de su correspondencia confirma este empeño de Heidegger en mantener la «pregunta» como posesión exclusiva de la filosofía: R. Bultmann y M. Heidegger, *Briefwechsel, 1925-1975*, ed. A. Grossmann y Chr. Landmesser, Frankfurt a. M./Tübingen, 2009; la cita del texto, en 25; pero el tema surge muchas veces; en los apéndices se incluyen los textos fundamentales, alguno inédito (263-317). Personalmente me había ocupado ya de este tema en «Heidegger y el pensar actual sobre Dios»: *Revista Española de Teología* 50 (1990) 153-208 (ahora recogido en *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella, 1998, 117-200).

105. Cf. sobre todo los desarrollos de H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977, 370-377.

106. Sobre todo a partir del manifiesto, liderado por él: *Offenbarung als Geschichte*, ed. por W. Pannenberg, Göttingen, 1981.

107. No es posible entrar en el detalle de lo implicado aquí: debo remitir a lo insinuado en IV, 2.4, sobre todo a los desarrollos de mi libro *Repensar la revelación*, cit.

le hace, porque, despertada por ella (*fides ex auditu*, decía san Pablo; y Sócrates era un «tábano» muy hablador), *se reconoce en ella*. Con dos consecuencias importantes¹⁰⁸.

La primera, que la persona que acepta críticamente la verdad de la revelación, la acepta porque la *ve gracias a Dios, pero en sí misma y con sus propios ojos*. Por dos motivos fundamentales: *a)* Toda experiencia religiosa consiste justamente en «caer en la cuenta» de que, si algo descubre, es porque Dios está dándoselo a conocer: «¡Así pues, está Yavé en este lugar y yo no lo sabía!» (Gn 28,16). *b)* Pero dándoselo no como una intrusión meramente externa, sino a través de *su ser y de su situación*, descubiertos así en su verdad última y fundamental, en cuanto fundada en su acción creadora y salvadora.

La segunda: que, siendo el Dios que ama a todos por igual, a todos quiere ofrecer y revelar idéntica salvación. Por eso, el que descubre es solo el primero en descubrir lo que Dios trata de manifestar a todos. Dicho intuitivamente: «acepto lo que Isaías me dice que Dios le ha dicho, porque, gracias a sus palabras, caigo en la cuenta de que Dios también me lo estaba diciendo *a mí*».

Este proceder no es un invento *ad hoc* ni una novedad absoluta: la Biblia y la tradición están llenas de ejemplos que, aunque no hayan sido objeto de consideración temática, confirman esta estructura interpretativa: «Ya no creemos por tus palabras; pues nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo» (Jn 4,42), dicen los samaritanos a su paisana, cuya palabra los había convocado.

La segunda consecuencia es que *por eso* la revelación siempre fue comprendida como una oferta hecha a *todos* y que *en principio* puede ser aceptada y «verificada» por todos. Desde los mismos inicios se advirtió que los creyentes deben «estar siempre dispuestos a dar razón —*logon*— de su esperanza» (1Pe 3,15). Por eso convendría ser cautelosos con un recurso fácil a la categoría kierkegaardiana de «salto», como si se ejercitase en una vacío racional y no en un paso apoyado en otro tipo de razones: esas que, cada uno a su modo, insinuaban (con ventajas y con límites peculiares) tanto Kant con su «razón práctica» y sus «postulados» para «orientarse en el pensar», como Pascal con sus «razones del corazón». El mismo Kierkegaard, cuando a pesar de su excesivo y luterano pesimismo antropológico, ve realizada la «condición», es decir la presencia fundante y justificadora de Dios, reconoce

108. Cf. *Repensar la revelación*, cit., cap. IV, 115-182.

para la aceptación de la fe que «entonces todo se relaciona socráticamente»¹⁰⁹.

Lo dicho no pretende, claro está, que las lógicas de la filosofía y las de la teología sean exactamente las mismas, ni siquiera niega que la filosofía se mueve de ordinario con más holgura crítica. Pero, sí, era preciso afirmar con energía la posibilidad y la realidad de una teología verdaderamente crítica, a pesar de que algunas escuelas y sobre todo muchas veces las presiones institucionales (que, en realidad, lo prueban *a contrario*) parezcan desmentirlo.

Desde aquí, se comprende que, por un lado, la vía larga coincide en lo fundamental con la vía corta, pues igual que ella se sitúa en la lógica de la fe, con su radical confianza en Dios; pero que, por otro, se diferencia, completándola con las consecuencias derivadas de la ponerología. Consecuencias que ahora dejan sentir su influjo en una nueva dirección. Si la ponerología, como discurso universal, dialogaba ante todo con el mundo de la filosofía, *la vía larga* atiende a los *dos frentes*, si bien, al moverse ya dentro de la lógica de la fe, insiste *ante todo en las consecuencias para la teología*. En ella se moverá ahora la reflexión y, sin olvidar ni las ayudas ni sobre todo las objeciones que vienen de la filosofía, el esfuerzo se centrará en el diálogo y la discusión con otros modos teológicos de enfocar y comprender las cuestiones derivadas de la teodicea o en especial conexión con ella.

109. *Migajas filosóficas o Un poco de filosofía*, ed. y trad. de R. Larrañeta, Madrid, 2007, 75; A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, cit., cap. IV, 3.2: «Rechazo y fascinación en Kierkegaard», 167-179.

Capítulo VII

DIOS, EL ANTI-MAL

El título de este capítulo final tiene en Immanuel Kant su inspiración y lo popularizó Edward Schillebeeckx¹. Después de lo dicho en el capítulo anterior acerca de la salvación definitiva, bien podría titularse también «Dios, el vencedor definitivo del mal»², porque para la fe el sentido está asegurado y la luz de la victoria brilla en el horizonte. Pero seguimos en la historia, y el asedio permanece: las dentelladas del mal continúan y no cesa el trabajo inacabable. Dios como «Anti-mal» parece expresar mejor la situación, pues sugiere de modo más directo la insistente persistencia de nuestra lucha y el apoyo de su amor: presencia activa y constante, compañía solidaria, esperanza que alienta ánimo e infunde fuerzas.

Se abre así la intención del tramo final de este ya largo discurso: sacar las consecuencias de la visión en él elaborada. Porque, aunque se ha dicho y repetido, no sobra insistir ahora en que el afrontamiento del mal no puede reducirse a un estudio neutro o a una especulación aséptica. En este sentido, las consecuencias adquieren un calado enorme. Incluso pueden —creo que deben— inducir un cambio radical de perspectiva en la comprensión de la fe y en el trabajo de la teología. Hablar de «revolución en la idea de Dios», como haré enseguida, no es simple metáfora, sino conversión inevitable, que arrastra tras sí una cascada de modificaciones en el modo de enfocar algunos temas fundamentales.

No se abordarán todos los que lo merecerían, y el tratamiento deberá ser esquemático. Procederá por modo de sugerencia evocadora de

1. *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, ²2010, principalmente 127-156: Íd., *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 774-821.

2. La expresión viene de M. H. Suchocki, *The End of Evil. Process Eschatology in Historical Context*, Albany, 1988, 81: «God as the final overcomer of evil».

todo el anterior, de suerte que se produzca una especie de circulación de sentido, donde la reflexión precedente abra la comprensión de las consecuencias, que de ese modo podrán también contribuir a la confirmación de su justeza.

Estando al final del libro, permítaseme una confesión personal. El tratamiento del problema del mal está en el origen de mi libro «Recuperar la salvación». En él constituye el capítulo central. Pero, de suyo, ese era el tema único en el propósito inicial. Sucedió, sin embargo, que su propio dinamismo exigió ser precedido y seguido por sendos capítulos que mostrasen el fundamento y abriesen las consecuencias. Fue para mí un auténtico vuelco en la vivencia de Dios y en el enfoque de la teología. Desde la nueva perspectiva, Dios descubierto como puro amor y salvación incondicional se ha constituido en centro vital y núcleo irradiante, que confería coherencia al conjunto de los distintos temas con los que intentamos comprender —de lejos pero sin contradicciones inaceptables— su misterio luminoso y liberador. El misterio del Dios definitivamente revelado en Jesús, pero que así podía aparecer como el Dios de toda la historia, el *Abbá* de cada hombre y de cada mujer, sin privilegios ni discriminaciones.

Con mayor o menor acierto, todo mi modesto trabajo teológico se ha convertido desde entonces en una glosa de ese descubrimiento, convertido en principio hermenéutico fundamental: toda interpretación que oscurezca la primacía absoluta de ese amor ya siempre entregado, resulta por eso misma falsa; y, al revés, resulta verdadera toda interpretación que logre mantenerla y destacarla³. Advertirlo es importante para el desarrollo de este capítulo final, que, justo por eso, va a tener algo de elenco, muy sucinto y esquemático, de temas que ocuparon mis publicaciones. Deberé, pues, remitirme a ellas, con la esperanza de que esos tratamientos más amplios puedan disculpar la falta de suficiente fundamentación; y acaso también disminuir una cierta apariencia —espero que solo apariencia— de tono excesivamente dogmático.

1. VUELCO RADICAL EN LAS PERSPECTIVAS

1.1. *Revolución en la idea de Dios*

No es, repito, exagerado hablar de verdadera y auténtica revolución. Conjuntando en todo su rigor, por un lado, la idea de un Dios que, *crean-*

3. *Recupera-la salvación, Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, Vigo, 1977, 65-76 (trad. castellana: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander, ²1995).

do por amor, no tiene otro interés que el bien y la realización de sus creaturas y, por otro, una idea del mal que, *siendo inevitable*, se opone a ese propósito, nuestra visión precisa un vuelco radical, una auténtica *Kehre*.

Porque ahora Dios aparece *a nuestro lado frente al mal*, que lo afecta a Él en su amor, incluso antes de que nos afecte a nosotros, del mismo modo que la enfermedad o la herida del niño afectan a la madre, que, antes y más hondamente que él, comprende su gravedad y de algún modo sufre su dureza. ¿Quién, llorando de niño por algún dolor, no escuchó a su madre decirle: quién me diera que me doliese a mí y no a ti? Metáfora, ciertamente. Pero que, referida al amor infinito de Dios, no peca por exceso sino por defecto, he expresado ya mis reservas ante ciertos modos de hablar del sufrimiento de Dios. Pero eso no implica falta de estrechamiento ante lo que podemos vislumbrar como el abismo insondable de la compasión divina por el mal y el sufrimiento de sus creaturas.

La teología actual ha superado ciertas falsas derivaciones de la idea de la infinitud divina y del carácter plenísimo de su actualidad, arrumbando para siempre la visión falsamente metafísica de un Dios «imposible», tan elevado por encima de nuestras miserias que quedaba indiferente e inmutable, sublimemente intocado por ellas. Por fortuna, esa superación es algo adquirido, y tan aceptado que no precisa insistencia. Lo que hace falta es completarla, destacando su carácter activo: compasión de un amor creador, que respeta nuestra justa autonomía, pero que por eso mismo no solo está siempre íntimamente afectado por nuestro sufrimiento, sino infinitamente volcado sobre nuestra realización y nuestra posible felicidad, atento para apoyar nuestro esfuerzo frente a todo lo que nos daña y hace sufrir. Lo hace sin forzar la libertad, pues sin ella no habría verdadera realización humana; pero en ayuda siempre ofrecida, en comprensión incansable y perdón nunca negado. Atento a cada uno y cada una, conocidos por el propio nombre; pero integrados en una comunidad indisolublemente fraternal, y por eso convocando a todos para colaborar con Él en ayuda de todos.

Hablar así de Dios no puede hacerse sin cierto rubor, sin una clara conciencia de antropomorfismo e incluso sin negar la sospecha de un posible mal «romanticismo». Pero, bien mirado y debidamente calibrado en su simbolismo, lo así expresado refleja lo más puro y más hondo que la conciencia religiosa de la humanidad ha ido descubriendo acerca de Dios. Lo repitieron y lo repiten incansables los místicos y místicas de todas las religiones. Y, desde luego, marca el dinamismo más genuino y profundo de la experiencia bíblica. No ya únicamente por aquellas frases que, como relámpagos súbitos, iluminan el cielo bíblico rompiendo la ambigüedad —por veces terrible— de muchos de sus textos: Dios incapaz

de castigar, porque «se le revuelven las entrañas» (Oseas); Dios menos capaz de olvidarnos que una madre a su hijito (Isaías); Dios que ama y perdona como el esposo al amor de su juventud (de nuevo, Oseas); Dios que ama incluso a los malos y, como el padre bueno y respetuoso de la parábola, vive pendiente y angustiado por el mal de su hijo infiel y descastado, pero desgraciado (Jesús)...

Esas frases son importantes: recuerdos indispensables como alertas para la reflexión y señales inequívocas en tiempos de oscuridad. Pero más importante es aún el contexto global, *el movimiento general de toda la historia bíblica*. Porque, como sucede con toda revolución auténtica, también en este caso lo que podría parecer novedad no hace más que reconducirnos a la experiencia primigenia y elemental.

En efecto, ya queda dicho, pero hace falta repetirlo desde esta nueva altura: cuando en la perspectiva de Dios como *Anti-mal* se lee el entero decurso de la Biblia, aparece con evidencia que ese es su movimiento más genuino, el mensaje decisivo que Dios intenta entregar a la humanidad. Pues el grito que lo atraviesa de un cabo a otro es su llamada a que colaboremos con Él en aquello que constituye su máxima preocupación: el remedio y la ayuda frente al mal y el sufrimiento. Aparece en el inicio mosaico como compasión por el pueblo oprimido y llamada a colaborar en su rescate; continúa en el incansable clamor de los profetas a favor del huérfano, de la viuda, del esclavo y del extranjero; y culmina con Jesús insistiendo en que dar de comer al hambriento, visitar al preso y al enfermo y vestir al desnudo constituye el criterio supremo para conocer donde está la máxima preocupación de Dios cuando mira para su creación.

La inversión en la perspectiva resulta de tal radicalidad, que no afecta solo a la comprensión intelectual, sino que, como bien había señalado Paul Ricoeur, postula igualmente una *conversión afectiva*⁴. Una verdadera reeducación de nuestras reacciones espontáneas en el encuentro con el mal y en el choque con sus heridas.

Una tradición inveterada tiende a situar a Dios al otro lado de nuestro sufrimiento, como quien lo ve desde «fuera», permitiéndolo o, peor aún, mandándolo. De ahí, en el mejor de los casos, la oración «pidiéndole» que nos libre; y, en el peor, protestando e incluso —no pocas veces apoyados por una escandalosa retórica teológica, falsamente apoyada en el libro de Job— acusándolo y «blasfemando». Pero la situación es exactamente la contraria. Dios no está fuera, sino trascendiéndonos

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

«desde dentro», impulsándonos con amor hacia nuestro bien y nuestra realización. De modo, que, como he dicho, Él es el primer afectado, pues el mal —el que padecemos o el que cometemos— consiste ante todo en una contradicción directa a su acción creadora, en una oposición frontal a su intención salvadora.

En este sentido, sin necesidad de aceptar todos sus presupuestos sistemáticos, resulta preciosa por su capacidad de sugerencia la «definición» que Alfred North Whitehead hace de Dios como «el gran Compañero, el camarada en el sufrimiento, que comprende»⁵. Es importante subrayar el final de la frase. Porque no se trata de una visión edulcorada de Dios: Él ama y compadece, justo porque comprende: porque es «Dios y no hombre» (Os 11,9) y sabe de qué barro estamos hechos... tanto las víctimas como los verdugos. Por eso conviene tener cuidado con ciertas acusaciones de excesiva blandura, pensando que esto «desmoviliza» y que hay que amenazar con la «justicia» de Dios, cuando no con su ira o, peor, con su venganza. En el fondo, eso sería un terrible antropomorfismo, que mide el amor divino con la estrecha medida de nuestros miedos y resentimientos, ignorando que no existe fuerza más invencible que la del amor, ni compasión más activa. Dios no precisa odiar para rechazar el mal con la santidad infinita de su ser; ni siquiera deja de amar al verdugo, mientras con toda la fuerza de la gracia sigue trabajándole el corazón para convertirlo. Y respecto a nosotros, tampoco hay llamada más exigente que la del amor cuando de verdad se trata de comprenderlo, acogerlo y vivirlo, evitando degradarlo o manipularlo, convirtiéndolo en odio o en conformismo.

Por eso la actitud verdadera, la que debe moldear nuestra reacción espontánea ante el mal que nos hiere, es la de ver a Dios ya de nuestro lado, compadeciendo nuestro sufrimiento, ofreciendo su ayuda, movilizando todos los recursos, solicitando nuestra libertad para —colaborando con Él— responder del modo más adecuado posible. Como lo he expresado en otra ocasión: Dios no está con la enfermedad, sino con el enfermo, apoyándolo a él o a ella y suscitando en los demás el deseo y capacidad de ayuda⁶. Porque todo cuanto nosotros intentamos, en este campo como en los demás, es ya siempre *respuesta* a la iniciativa del amor divino. Luchar

5. *Process and Reality*, New York, 1926, 532: «The great companion – the fellow sufferer who understands». Cf. J. Vanhoutte, «God as Companion and Fellow-sufferer. An Image Emerging from Process Thought», en *Teodicea oggi?: Archivio di Filosofia* 56 (1988), 191-225.

6. *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, Vigo, 1996, 87-88 (trad. castellana: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, 1997, 88-89).

contra el mal, es colaborar con su acción creadora-salvadora; compadecerse del sufrimiento ajeno, es incluirse en el movimiento de su infinita compasión por el sufrimiento de las creaturas. El mismo dolor del arrepentimiento por la propia culpa está lejos de situarnos ante un Dios que nos juzga o nos mira airado desde fuera: por el contrario, cuando es auténtica, significa descubrirse movidos por la ternura de un perdón que, como el del padre del hijo pródigo, nos estaba ya solicitando.

Basta con reflexionar un segundo, para comprender que todo esto no refleja otra cosa que lo más elemental y esencial de la doctrina tradicional sobre iniciativa absoluta de Dios, en su amor creador y en su gracia salvadora. San Agustín lo repitió de mil modos —incluso con exageraciones polémicas— en el final del mundo antiguo. Y no hacía más que traducir a san Pablo en los orígenes del movimiento cristiano: «cuando éramos aún enemigos, hemos sido reconciliados con Dios» (Rm 5,10); «dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,20). «No me buscarías, si no me hubieses ya encontrado», dijo Pascal en la víspera de la Modernidad, haciéndose eco del más primigenio origen evangélico: «nadie puede venir a mí, si no se lo concede el Padre» (Jn 6,65).

1.2. «Pecado original» e «historia de la salvación»

En la primera redacción de este capítulo daba por tratado el problema del «pecado original», pues la misma estructura del discurso descartaba recurrir a él en el esfuerzo por afrontar el problema del mal. No explica nada: recuérdese (cap. V, 4.1.1) como ya Pierre Bayle le aplicaba el dilema de Epicuro⁷. Y complica todo, insinuando una explicación contradictoria, puesto que no escapa a la pregunta elemental: si Adán y Eva eran perfectos, ¿cómo fue posible que pecasen? Pero a última hora una voz amiga⁸ me hizo caer en la cuenta de que el problema merecía ser tratado de modo más expreso. Se comprende, con todo, que será preciso limitarse a aquellos aspectos muy directamente relacionados con la preocupación de este libro⁹. En este sentido creo que puede aportar alguna claridad.

7. «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».

8. Me refiero a Pedro Fernández Castela, al que, además, debo algunas sugerencias en este apartado.

9. Debo indicar que ya en *mi* primer tratamiento (*Recupera-la salvación*, cit., 159-170: «El pecado original como trasfondo oscuro») expuse lo que, en mi parecer, resulta fundamental al respecto.

Ante todo, porque, la visión hasta aquí expuesta permite apreciar mejor que la narración del «pecado original», una vez descartada como explicación *conceptual*, deja ver con evidencia su profundo valor *simbólico*. Paul Ricoeur lo recordó en un ensayo justamente memorable¹⁰. Por un lado, él sabía muy bien que la interpretación literalista de los símbolos, tomados como conceptos científicos, filosóficos o teológicos, lleva a verdaderos disparates hermenéuticos: para comprenderlo, basta con pensar en los esterilizantes conflictos que, desde Galileo, provocó precisamente la lectura literal de los primeros capítulos del Génesis. Y, por otro, con su principio «le symbole donne à penser», puso en relieve irreversible toda la riqueza del significado que se abre cuando lo simbólico es interpretado en su intención genuina. La resistencia de gran parte de la teología a tomar esto en serio, explica la proliferación de teorías acerca del pecado original y la impresión de artificio, por veces penosa, que producen muchas especulaciones. Impresión debida al empeño híbrido en reconocer el carácter mítico-simbólico de la narración genesiaca, a la vez que se persiste en extraer de ella un acontecimiento de carácter *factico*, que cambiaría nada menos que toda la historia del mundo cósmico y humano¹¹.

De ahí la insistencia de Ricoeur en la necesidad de «deshacer el concepto», falsamente construido, para «reencontrar la intención ortodoxa, el sentido correcto, el sentido eclesial»¹². Algo que no resulta difícil, con tal de tener en cuenta que la narración genesiaca es una verdadera «teodicea simbólica», escrita en una cultura aún sensible a la «inocencia del símbolo». Tomarla a la letra es el camino más directo para falsearla; pero, leída en una «segunda inocencia», abre, también hoy, la riqueza de su sentido genuino.

Tal como está, el relato interpreta el ancestral fondo mítico a la luz del Dios del Éxodo, que pretende únicamente la liberación y salvación del pueblo. Por eso enseña dos verdades fundamentales. La primera,

10. «Le 'péché originel': étude de signification», en *Íd.*, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 265-282.

11. Véase, por ejemplo, las múltiples interpretaciones que enumera M. Kehl, *Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 2005, 288-295; no sin indicar que «ni siquiera se puede lograr consenso acerca de una tipología unitaria de estos intentos» (290). Más asequible, J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, 1991, 155-158, 183-198. Cf. las exposiciones generales de T. Wiley, *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, New York, 2002, y J.-M. Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, 2008.

12. «Le 'péché originel'...», cit., 277.

que Dios busca la felicidad humana: eso es justo lo que quiere expresar el «paraíso», dibujando mediante un símbolo ahistórico la verdadera *intención divina*, que no es otra que la plena realización humana a través de la historia real. La teología actual, recogiendo una intuición de Karl Rahner, lo expresó bien, afirmando que «la protología es la escatología»: la narración simbólica del inicio es la profecía del fin. La segunda verdad se sigue de ahí: el mal está «al otro lado» de Dios, de forma que, cayendo fuera de la intención divina, tiene que venir de algo ajeno a Dios. Y, conjuntando esa doble verdad, abre el camino de la solución: Dios estará siempre al lado de los humanos contra el mal (Gn 3,14-15), anunciando la esperanza de la liberación.

Dada la intención ético-religiosa de la narración bíblica, se comprende que, al separar de Dios la causa del mal, sitúe su origen en una culpa humana, pues, como muestran los capítulos siguientes del Génesis, es ahí donde, de manera viva y primaria, describe los efectos del mal en el mundo (cf. Gn 4-6). Pero no sería hermenéuticamente correcto sacar del texto consecuencias directas en el orden teológico-especulativo, como, por ejemplo, habían hecho ya los gnósticos (y Ricoeur insiste en el influjo negativo que el intento de refutarlos tuvo en san Agustín¹³; por algo había dicho Nietzsche: «el que per-sigue, sigue»). Y aún así, conviene notar que la Biblia, al insistir en la «tentación», es decir, en un influjo externo a la realidad humana, «da que pensar» en orden a buscar —dentro de la reflexión sistemática— una causa radical, que explique tanto el mal en la naturaleza, con las catástrofes y sufrimientos no debidos a la libertad humana, como el carácter falible de la *libertad como tal* (no solo, como se tematizará más tarde, de la libertad «caída»)¹⁴.

De hecho, impresiona la sobriedad del relato bíblico en su pintura de Adán y Eva, que contrasta poderosamente con la tendencia de la teología posterior a atribuirles perfección tras perfección. No son creados en un estado acabado de perfección máxima: por eso pueden «ser tentados». Además, como bien notó Paul Tillich, tienen que «cumplir» un mandato;

13. *Ibid.*, 274-277. Como es bien sabido, fue san Agustín quien inventó el concepto de «pecado original» en el sentido que se impuso en la teología tradicional; cf. *Ad simplicianum* I, 1,10.11; I, 2, 20 (*Obras completas* IX, Madrid, 1952). El primer documento magisterial que lo utiliza es el 2.º canon del Sínodo de Cartago, del año 418.

14. Lo hace notar con razón J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987, 327-328: «... el autor (o los autores) yavista(s) no han pretendido ‘explicar el mal del mundo’, como se dice a veces al hablar del pecado original. Como explicación, su historia no serviría, por estas dos razones: a) porque deja un cabo suelto (¿de dónde proviene la serpiente?); y b) porque no considera toda la experiencia del mal vivida por Israel».

luego no habitan en la perfección máxima del bien¹⁵. Son, pues, creaturas finitas, dotadas de la bondad radical de lo creado, puesto que proceden de Dios —«y vio Dios que todo era bueno» (Gn 1,1 - 2,4a)—; pero no están exentas de la inevitable posibilidad del mal, puesto que no son Dios. La teología del pecado original —al acentuar hasta el paroxismo la negatividad inicial— propició el movimiento contrario, rompiendo la sobriedad bíblica, de forma que, en contraste flagrante con el más elemental realismo histórico, acentuó cada vez más el carácter «perfecto», «preternatural» y «paradisíaco» de los primeros humanos. Una hermenéutica actualizada del Génesis no solo impide semejante comprensión, mostrando la verdadera intención y la honda significación humana del relato, sino que ayuda a entender mejor los peligros implicados en la «lógica del pecado original».

Enfocada en su intención genuina, lo que la tradición del pecado original quiere decir se recubre muy bien con la estructura que descubríamos para el problema del mal. Por un lado, remite a una *experiencia universal*, correspondiente a la insistencia «ponerológica» del mal como problema humano. Por otro, enmarca la comprensión en el *contexto específico* de la experiencia religiosa, correspondiéndose con la opción de la «pisteodicea cristiana» al buscar en Dios la respuesta definitiva.

La *universalidad* de la experiencia aparece ya en la extensión general de los mitos —tan bien analizados, entre otros, por Mircea Eliade¹⁶— que hablan de una caída originaria, para explicar la entrada del mal en el mundo. Sobre todo, se mostró cada vez con más fuerza en las distintas teorías que el pensamiento filosófico fue elaborando a partir del despertar moderno de la conciencia crítica: sea con optimismo ingenuo, en algunos ilustrados; sea con el oscuro realismo del «mal radical», en Kant; sea con el realismo dialéctico de la culpa como salida de la animalidad para acceder a la libertad, en los idealistas¹⁷. E incluso en autores recientes, como Leszek Kolakowski¹⁸, Max Horkheimer¹⁹ o Theodor

15. *Teología sistemática* II, Barcelona, 1972, 55; pese a ciertas exageraciones, resulta muy instructiva toda la reflexión (Tercera parte, sección I. B-D, 47-109).

16. Cf., por ejemplo, *Mito y realidad*, Madrid, 1968, 35-52; *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, 1961, 37-56.

17. Véase una sucinta exposición de las distintas posturas en Chr. Axt-Piscalar, «Sünde VII. Reformation und Neuzeit», en *Theologische Realenzyklopädie* 32, 2001/2006, 400-436, esp., 409-415; más ampliamente, W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, cit., 122-127, e Íd., *Systematische Theologie* II, Göttingen, 266-303.

18. Por ejemplo en L. Kolakowski, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, 1985, 44-59.

19. «El anhelo de lo totalmente Otro», en M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, 2000, 171, donde considera que el pecado

Adorno²⁰, aparece la remisión a esa experiencia radicalmente humana ante el mal del mundo²¹. Finalmente, encontró acogida creciente dentro de la teología, con la aceptación del principio, tan analizado por Kierkegaard, de que, en última instancia, «todo hombre es Adán», pues este representa paradigmáticamente la fragilidad universal del tránsito a la libertad²².

De hecho, en alusión expresa a nuestro tema, el Vaticano II, enunció el principio más luminoso al respecto: «Lo que nos dice la revelación divina coincide con la experiencia». Aunque en las expresiones del texto conciliar no cabe negar aún restos de la antigua visión, su intención más firme y verdadera está en señalar la orientación fundamental: 1) «el hombre, examinando el corazón, comprueba su inclinación al mal» y 2) los males «no pueden tener el origen en su Creador bueno»²³. El Concilio, en la conclusión del apartado, remite también al contexto específico de la respuesta cristiana: «A la luz de esta revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta encuentran simultáneamente su explicación última».

Volviendo a la Biblia, tal es, en efecto, la intención genuina de los textos paulinos en su recurso a la simbología adámica. Fue pena que el genio poderoso de Agustín, al insistir en el pecado de Adán, desplazase gravemente los equilibrios. Porque a san Pablo le interesa Cristo: Adán es únicamente un medio hermenéutico para entender —por contraste y por elevación— la salvación cristiana. El Génesis ponía el acento en la explicación del *pecado*; la Epístola a los Romanos quiere mostrar que la *salvación* tiene el origen en Dios a través de Cristo, y que es ella la que tiene no solo la última palabra, sino que supera inconmensurablemente al mal.

Leída como es debido, la fuerza simbólica impresiona: igual que por Adán viene la muerte (Rm 5,12), por Cristo vienen la gracia y la Vida (15 y 18). Pero —y aquí está la punta de todo el razonamiento— «no hay comparación» (15): la gracia es «mucho más» (15 y 17), porque «donde abundó el pecado, sobre-abundó (*hypereperiseusen*) la gracia» (20).

original es «la doctrina más grandiosa de las religiones judía y cristiana», de modo que «ha determinado la historia pasada y determina hoy el mundo para los que piensan».

20. *Dialéctica negativa*, Madrid, 1975, 315-319; cf. la exposición de J. I. González Faus, *Proyecto de hermano*, cit., 314-316; también el amplio recorrido que hace en pp. 309-323: «Variaciones filosóficas sobre el pecado original».

21. Aparte de los citados, cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, cit., 139-150: «Sünde und Bosheit» (pecado y maldad).

22. Cf. esp. el capítulo I de *El concepto de angustia*, Madrid, 1963, 27-52. Estudia bien este aspecto W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, cit., 127-135.

23. *Gaudium et spes*, 13.

La simbología adámica viene a ser, pues, una mediación simbólica, de modo que es distorsionada cuando, autonomizándola, se la solidifica en una interpretación metafísica. No es fácil determinar hasta qué punto desde su cultura Pablo pudo pensar en Adán como causa fáctica del mal; pero, en cualquier caso, ese punto reviste una importancia secundaria. La intención principal se dirige a visualizar la universalidad del mal-pecado, para afirmar por contraste la universalidad y fuerza de la salvación revelada en Cristo.

De esta forma, el símbolo del pecado original abandona el primer plano y aparece como el trasfondo oscuro sobre el que se recorta la aurora luminosa de la salvación de Dios. Por eso Pablo continúa la exposición mostrando como, uno a uno, los aspectos que constituían la miseria humana son arrancados de raíz, dando origen a una situación completamente nueva y contrapuesta: «ni resto de condenación hay ahora para los que están unidos a Cristo Jesús» (Rm 8,1). Donde estaba la Ley, está ahora el Espíritu (8,4). Donde se imponía la muerte, florece la vida (8,13). Donde dominaba la esclavitud del pecado, reina la libertad de los hijos, «que permite clamar: 'Abba! ¡Padre!'» (8,16). Donde anidaba la desesperación, se abre la esperanza universal y sin límites (8,18.30). Donde la angustia rasgaba el núcleo mismo de la persona, surge ahora la seguridad inmovible que no teme ni la muerte, ni el poder, ni el tiempo, ni el espacio: «si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar contra nosotros?» (8,31).

De esta forma, por el camino del simbolismo bíblico recuperamos las conclusiones alcanzadas en la reflexión de la teodicea. La dureza del mal nace con forzosidad inevitable en la «tristeza de lo finito», supuesto que alguna creatura llegue a la existencia. Pero Dios de ningún modo aparece como cómplice. Si llama a la existencia, lo hace para la felicidad, sabiendo que su amor poderoso, aunque no sea posible eliminar la limitación —sería eliminarnos a nosotros—, tiene poder para apoyarla hacia adelante, superándola finalmente en el cumplimiento de su proyecto salvador. Por eso la teodicea cristiana, sin negar el mal, se afirma en el «optimismo de la gracia», que incluso permite «creer en lo humanamente imposible»²⁴.

Elaborado así el trasfondo, quedan aún ciertamente numerosas cuestiones que, por un lado, resultan conceptualmente diluidas al liberarlas del contexto mítico, pero que, por otro, piden ser repensadas para extraer el significado experiencial que en algunos puntos fue acumu-

24. Son expresiones de Edward Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973, 228, en diálogo con la (visión pesimista de la) Escuela de Fráncfort.

lando la tradición. El destino de los niños muertos sin bautismo, por ejemplo, pertenece a las primeras, a las diluidas, si bien hace falta re-examinar las consecuencias que tuvo para la comprensión sacramental; lo mismo sucede con los llamados «dones preternaturales», que en los casos de la muerte-inmortalidad o de la «concupiscencia» dan origen a discusiones importantes. En cuanto al repensamiento, han adquirido especial relieve las consideraciones acerca del carácter del mal como «situación objetivada», que introduce a todos en un mundo ya marcado por el pecado (aunque a veces no se insista también, con san Pablo, en que está igualmente marcado y super-marcado por la gracia y la bondad). Pero se comprende que estas cuestiones deben ser remitidas a los tratados especiales.

Aquí interesa insistir en una cuestión más general y, desde luego, mucho más importante. En realidad, creo que frente a ella esas otras, con ser importantes, pasarán a un plano cada vez más secundario. Me refiero a las consecuencias práctico-vivenciales que la persistencia de la visión mitologizante tuvo —y en demasiadas ocasiones sigue teniendo— sobre la visión de la estructura y de la dinámica más íntimas de la historia de la salvación²⁵. Frente a esto los conflictos generados en torno a Galileo y a Darwin son, en realidad, simples juegos de niños.

Porque, de hecho, el *esquema de la historia de la salvación* que se impuso en la mentalidad común y en los mismos presupuestos teológicos, fue la secuencia que la convierte en un curso tan terrible que hoy solo puede persistir gracias a que su carácter de repetición heredada hace de él un presupuesto *invisible*. Unas veces inexpresa y otras claramente expresa, esta es la secuencia real del esquema: *creación en el paraíso – pecado – castigo (? mal en el mundo) / promesa – redención – perdón / salvación o condenación escatológicas*.

Que no siempre se haga explícito, no lo anula; por el contrario, lo hace más eficaz, porque de ese modo puede sustraerse a la crítica expresa, la cual solo emerge ocasionalmente a la superficie al tratar ciertos temas como la satisfacción vicaria de Cristo o la condenación de los niños sin bautismo. Dicho drásticamente: para una parte muy amplia del imaginario religioso, al inicio está el *castigo* por un pecado y al final la *amenaza* de un infierno. Y en medio, la dolorosa expiación en la cruz «exigida» por un Dios ofendido.

Realmente, resulta imposible calibrar el daño inmenso causado por ese esquema. *Todo* el mal del mundo, *todo* el terrible sufrimiento de la

25. Trato esto con más amplitud en *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, 2005, 61-79.

historia serían debidos —en última y decisoria instancia— a un castigo divino. Castigo que, encima, en una consideración realista —dígase lo que se diga y explíquese como se quiera—, caería sobre miles de millones de personas que no tienen la menor responsabilidad sobre la supuesta culpa inicial. De forma que no solo se introdujo un germen venenoso en la misma *idea de Dios*, que de ese modo aparecía —de manera más o menos consciente— como un castigador cruel, excesivo e implacable, sino que contraviene las normas más elementales del concepto de auténtica *responsabilidad moral*.

Y también aquí reaparece la convergencia con el tratamiento general. Porque, como dije a propósito de la «vía corta», el sentido histórico enseña que, por fortuna, esto no es todo ni lo fue nunca. En la vida auténtica de la tradición estaba contrarrestado por una sabiduría más profunda que, por un lado, bebía en las aguas de la experiencia, alimentada por palabras más certeras y cuadros más verdaderos, sobre todo en la vida concreta de Jesús de Nazaret; y, por otro, estaba envuelto por una plausibilidad social que hacía de antídoto cordial frente a los ácidos corrosivos de la crítica. Pero, igual que sucedía con la «vía corta», se impone afirmar que *hoy* sería irresponsable y aun suicida no ver que el cambio cultural ha roto aquel difícil equilibrio, haciendo estallar las contradicciones.

Proceder así, de ningún modo implica sin más ruptura con la tradición, sino fidelidad histórica a su sentido más profundo. De hecho, es importante tener presente que ese esquema nunca dominó totalmente la tradición. A su lado, siempre se mantuvo en la conciencia eclesial la existencia del otro filón teológico que, lejos de ver la historia de la salvación como el decurso entre un castigo y una amenaza, lo vio como un *nacimiento* abierto a la felicidad de una *promesa* gloriosa. De hecho, incluso los conocidos debates medievales acerca del motivo de la encarnación muestran la tensión que siempre ha habido entre una concepción de la historia de la salvación que tenía su núcleo en el pecado —*hamartiocentrismo*— y otro cuyo punto de inflexión no era la caída, sino la coincidencia originaria entre creación y salvación y, en consecuencia, el dinamismo divinizador de Dios vivenciado en Jesucristo. Con más claridad y hondura, estuvo presente en la Patrística griega, con su tema de la *theiosis*, como «divinización» progresiva de la creatura.

Y, sobre todo, fue sostenido con energía por san Ireneo. Porque él, aun sin poder liberarse completamente de la mentalidad de su tiempo e inevitablemente limitado por la lectura literal de la Biblia, puso los fundamentos y elaboró en gran parte una visión profundamente diversa. En su pensamiento la creación, la redención y la gloria forman un *continuum* en potenciación progresiva. En él se va abriendo la profundidad

de la «carne», para hacerla cada vez más capaz de acoger la salvación de Dios, hasta la manifestación escatológica de la gloria definitiva. Por eso para Ireneo el pecado original «no es una catástrofe», sino una peripecia, «grave sin duda», pero que se «integra de alguna manera en la dinámica del crecimiento de la humanidad hacia Dios»²⁶. De Teilhard de Chardin a Mathew Fox²⁷ este enfoque se mantiene vivo y fecundo, mostrando una notable capacidad de actualización significativa.

Aducir estas referencias no obedece a un prurito de fácil erudición, sino al interés por recordar como, siempre que se abordan los temas fundamentales del cristianismo, caemos en la cuenta de que, en el fondo y de algún modo, estaba ya dicho todo. No es necesario «inventar» nada. Lo que precisamos es hacer su «aplicación», sacando las consecuencias que la palabra viva de la revelación va desplegando en los nuevos contextos de la historia humana.

Vale la pena intentarlo ahora en algunos de los temas especialmente relacionados con la teodicea. Creo que, cuando se logra asumir activamente la perspectiva lograda hasta aquí, no resulta difícil percibir que, igual que sucede con el pecado original, no solo se va produciendo espontáneamente una nueva coherencia, sino que también muchas dificultades presentes en los tratamientos ordinarios se disuelven por sí mismas.

2. MILAGRO, PROVIDENCIA Y ORACIÓN DE PETICIÓN

Empiezo por estas tres cuestiones, porque en ellas la nueva situación cultural se hace oír con especial intensidad. La caída de la visión intervencionista, gracias a la nueva conciencia de la autonomía del mundo, puso radicalmente en cuestión los modos tradicionales de interpretar la presen-

26. V. Grossi y B. Sesboüé, «Pecado original y pecado de los orígenes: del concilio de Trento a la época contemporánea», en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Salamanca, 1996, 151, que explicita también: «Así pues, el clima del pensamiento de Ireneo sobre el pecado en la humanidad es mucho menos trágico que el de Agustín». Este tema fue profusa e intensamente estudiado por A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1965; Íd., *Teología de san Ireneo*, 3 vols., Madrid, 1985-1988; cf. las síntesis que ofrece en Íd., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, 1988, 201-204, 215-218, 259-268 (estas últimas páginas muestran cómo Ireneo logra «integrar» el pecado de Adán). También J. I. González Faus, *Proyecto de hermano*, cit., 294-297, insiste sobre esta idea de un autor que conoce bien (cf. su obra *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona, 1969).

27. *Original Blessing. A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*, Santa Fe, 1983; en Appendix C: «An Annotated Bibliography of Creation-Centered Spirituality» (321-327), ofrece amplia información.

cia de Dios y su actuación y, por consiguiente, nuestro modo de relación personal con Él. Después de una rápida elaboración de la trascendencia teológica del cambio cultural, examinaré por separado las tres cuestiones.

2.1. *El desafío del deísmo*

El deísmo fue la reacción lógica, puesto que, si las realidades mundanas obedecen a las leyes de su propia constitución interna, carecía de sentido pensar que Dios estaba interfiriendo en los movimientos de los planetas, en la evolución de la vida o incluso en las leyes de la conducta ética o del gobierno político. Lo que se imponía era conocer esas leyes, reconociendo en ellas —tal fue la intención primigenia del deísmo— la voluntad del Creador, adorado en su retiro al cielo y esperado como justo juez al final de la vida²⁸.

Reacción lógica, pero *unilateral*. Porque en el fondo consistía en introducir los nuevos datos —justos y verdaderos— en el antiguo esquema conceptual: suprimiendo el intervencionismo, el nuevo imaginario cultural dejaba a Dios apartado en una trascendencia externa²⁹. De ese modo Dios quedaba sin influencia actual en la realidad, produciéndose un empobrecimiento drástico de la vida religiosa, reducida a puro moralismo, en un religiosamente mortal «eclipse de la gracia»³⁰.

Lo grave es que la *reacción religiosa* —en sí sana y necesaria— contra esta reducción, al hacerse sobre los mismos presupuestos, resultó igualmente unilateral. En lugar de una reconversión drástica, se elaboró lo que he llamado un «deísmo intervencionista»³¹. Reconociendo, como era inevitable, el funcionamiento autónomo de las realidades mundanas, no cabía negar completamente la instancia deísta: los movimientos de los astros en el cielo o las enfermedades en la tierra se explican sin acudir a intervenciones continuas por parte de Dios. Pero Él sigue siendo el Señor revelado en la Biblia: la vida religiosa no remite a un dios inactivo, sino al Dios que mueve la historia y sustenta y anima la existencia.

28. Con el título «Providential Deism», Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/London, 2007, 221-269, hace una excelente y rica exposición.

29. Ésta, sean cuáles sean las posibles exageraciones, es la verdad inapelable de la llamada de Rudolf Bultmann a la «desmitologización», es decir, a evitar que la diferencia trascendente de Dios se convierta en distancia espacial.

30. La expresión es de Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., 222. En el capítulo siguiente: «The Impersonal Order» (270-295), analiza ampliamente este aspecto, aunque sin estudiar críticamente el trasfondo teológico.

31. Cf. principalmente A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, 2000, 26-36.

Pero el desafío no se tomó —quizá no era aún posible— en toda su radicalidad. La consecuencia fue que no solo en el imaginario común sino también en la vulgata teológica, se instaló —y sigue muy instalado— un incómodo y oscilante dualismo. Conforme a la visión *deísta*, de ordinario y en la comprensión expresa, Dios no es visto como interfiriendo en los procesos naturales, de forma que la vida cotidiana procede en la pauta del *etsi deus non daretur*. Pero conforme a la vivencia *religiosa*, es preciso seguir afirmando la presencia viva de Dios. El resultado es concebirla como una especie de presencia intermitente, con diversa gradación: en ocasiones extraordinarias, Dios se hace presente con *milagros* expresos; en las dificultades especiales de la vida, con *ayudas* de suplencia o complemento (se va al médico, pero se encarga una novena); y en el transcurso normal, con *inspiraciones* y *gracias* más o menos especiales, según las circunstancias. No se niega lo que es justo en el deísmo; pero, en lugar de poner auténtico remedio a su insuficiencia, se procede a una acomodación mediante intervenciones a modo de parches y suplencias: *deísmo intervencionista*.

Sin embargo, el fundamento de la revolución estaba presente desde el inicio en la idea de *creación*. Como originación radical que *hace ser*, dotando a la realidad de su constitución y autonomía, permite ver que Dios, trascendiendo y promoviendo desde dentro, no está lejos y apartado, sino ya siempre *dentro*, puesto que «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Dentro y activo, porque reconocida como *creatio continua*, permite comprender que Dios, manteniéndolas en el ser, anima también continuamente la acción de las creaturas: «Mi Padre trabaja hasta el presente» (Jn 5,17). Las anima sustentándolas en sí mismas, haciendo posible y promoviendo desde dentro su actividad *a través de* las propias leyes.

La creación resulta ciertamente insondable en toda su hondura. Pero ofrece inteligibilidad suficiente para comprender lo fundamental. *Somos* gracias a la acción creadora de Dios, y sin ella caeríamos inmediatamente en la nada; pero somos de verdad, somos *nosotros*. Esto es así porque, como bien vieron Schelling y Kierkegaard³², ese

32. *Kierkegaard*: «Pero si verdaderamente se quiere concebir la omnipotencia, se verá que comporta justamente la determinación de poder retomarse a sí misma en su exteriorización, de modo que justo por eso lo creado, gracias a la omnipotencia, puede ser independiente. Por eso un hombre no puede hacer completamente libre a otro; aquel que tiene el poder está él mismo ligado por él y por esa razón tendrá siempre una relación falsa con aquel al que quiere hacer libre. [...] Solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquel que recibe» (tomo la traducción del *Diario*, ed. C. Fabro, Brescia, 1962, 272). Puede verse un buen

es el privilegio exclusivo de la omnipotencia creadora: dar totalmente sin esclavizar; hasta el punto de que Lévinas pudo hablar con razón de un «ateísmo de la creatura»³³, capaz incluso de oponerse a su Creador. Igualmente, *actuamos* gracias a la acción promocionadora de Dios, que tiene contados «los cabellos de nuestras cabezas» (cf. Mt 10,30; Lc 12,7); pero vivimos y actuamos *nosotros*, pues la acción divina no consiste en sustituir la nuestra, sino en hacerla posible y capacitarla para que actúe a través de las propias leyes.

Difícil conjunción, nunca totalmente transparente, pero siempre intuida y presentida. De hecho, en las puertas mismas de la Modernidad, Ignacio de Loyola, en la «Contemplación para alcanzar amor», logró darle expresión magnífica, sin reducirse siquiera a la acción humana, sino extendiéndola a la de todas las creaturas:

Lo segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender; y así en mí dándome el ser, animando, sensando, y haciéndome entender³⁴.

Percibida en su significado hondo y en su dinamismo auténtico, esta visión se muestra capaz de sintetizar lo nuevo y lo viejo. Permite comprender la visión antigua que veía a Dios presente y actuante en todas partes, pues esa es la más profunda verdad de la visión religiosa del mundo. Pero lo permite en la nueva situación cultural: presente y actuante, pero sin sustituir ni el ser ni la acción de la creatura, sino *en y a través* de ese mismo ser y de esa misma acción. Como, contra la más grave y deletérea sospecha del ateísmo moderno *à la Feuerbach*, no se cansó de repetir Karl Rahner, la presencia de Dios no es inversa sino directamente proporcional a su creación: cuanto más presente Dios, más es la creatura; cuanto más activo —cuanto más fielmente es acogida su fuerza creadora—, más actúa la creatura.

tratamiento, con una significativa antología de textos en F. Torralba, *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, 1998: «La omnipotencia de Dios, fundamento de la libertad» (125-133). En cuanto a *Schelling*, Walter Kasper resume así su pensamiento maduro, a propósito de la creación: «Dios es tan absoluto y tan libre, que puede poner al otro sin ganar nada por eso; tan libre, que él puede ser todo y, sin embargo, le concede al otro espacio, sin absorberlo [a la letra; sin serlo él incluso]. Y justo en esta absolutez y libertad, solo determinables dialécticamente, se muestra la auténtica divinidad de Dios» (*Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965, 237; cita también el texto de Kierkegaard).

33. *Totalidad e infinito*, Salamanca, 1977, 82. Cf. un agudo desarrollo de esta idea en A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, 1984, 114-120.

34. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1963, 244.

Algo que aparece con especial claridad tanto en el caso del milagro como en el de la providencia.

2.2. *El milagro, escándalo y maravilla*

2.2.1. El sinsentido «teológico» del milagro

«La actitud respecto de los milagros en el mundo occidental es una extraña combinación de creencia e increencia»³⁵. De «hijo predilecto de la fe» (Goethe) ha pasado a ser para muchas personas un escándalo insuperable. Extraño destino que las reflexiones anteriores permiten comprender: la falta de la debida mediación cultural hizo que una verdad profunda —el influjo de Dios en la realidad—, percibida con normalidad espontánea durante siglos por distintas religiones y en diversas culturas, resulte oscurecida e incluso para muchos incomprensible en la nueva cultura del occidente moderno.

El choque inicial vino, evidentemente, del descubrimiento de la autonomía funcional del mundo. No solo todo lo que sucede en él a nivel empírico tiene siempre una causa también empírica, sino que, además, todo está íntimamente trabado con todo; de forma que modificar algo implica una modificación del conjunto. En el mundo físico, el famoso «efecto mariposa» —el movimiento de sus alas en China puede provocar una tormenta en América—; y en lo social, la constatación creciente de la repercusión *globalizada* de los acontecimientos, remachan continuamente esta impresión en la conciencia común. De hecho, hay algo positivo en ella: la propia teología actual comprende que un dios que actuase *empíricamente* en el entramado del mundo sería categorizado por fuerza como una más —por grande y poderosa que se conciba— entre las causas mundanas: colocar a Dios «en lugar de una causalidad intramundana», acabaría negándolo, porque entonces «ya no sería Dios sino un ídolo»³⁶. La falsa y aparente grandeza

35. «The attitude toward miracles in the Western world is a strange combination of belief and disbelief» (M. Kelsey, «Miracles. Modern Perspectives», en M. Eliade [ed.], *Encyclopedia of Religions* 9, 548-551, 548). Por fortuna, una nueva visión se va imponiendo. E. Denis, *How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action*, Minneapolis, 2010, 77-90, partiendo también de una decidida insistencia en la autonomía creatural, la trascendencia divina y la creación como entrega amorosa de Dios, hace un tratamiento muy paralelo al que hago aquí.

36. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 112; le recomendaría al lector la lectura de todo ese capítulo, dedicado a los «milagros» de Jesús; más aún, las consideraciones de K. Rahner en su diálogo con K. H. Weger, *¿Qué debemos creer todavía*

taumatúrgica se convertiría así en una inaceptable mundanización y finitización de Dios.

(Ciertos recursos muy corrientes al principio de incertidumbre/in-determinación deberían ser más cuidadosos con las extrapolaciones. En definitiva, incurren en una *category mistake* o en una mezcla de paradigmas entre la intencionalidad científica, donde se juegan la validez y la capacidad explicativa de ese principio, y la intencionalidad teológica, que no depende del resultado de tal discusión: con indeterminación o sin ella, una intervención de Dios seguiría siendo tan empírica como en la más estricta cosmología newtoniana)³⁷.

Desde luego, juzgo correcto —e incluso no obvia- en el diálogo cultural— ese tipo de consideración que, atenta a lo científico, insiste en evitar convertir a Dios en una causa al lado de las demás causas. Pero, dándolo por supuesto, aquí prefiero seguir otro camino, porque, para evitar complejas discusiones filosófico-científicas, creo más apropiada, e incluso más eficaz, la *consideración directamente teológica*. Esta hace ver que es la verdadera concepción de Dios la que resulta incompatible con la idea de milagro tal como este se concibe hoy en la discusión apolo-gética y teodiceica: es decir, con el milagro concebido como intervención *empírica* divina, inexplicable e irrealizable por el funcionamiento propio de las causas mundanas.

Está en primer lugar una razón de alcance *metafísico*, acaso no tan fácilmente perceptible, pero de indudable fuerza interna. Supóngase que por un nuevo motivo, digamos por una petición devota o por la interce-sión de un santo, Dios decidiese obrar un milagro. Eso implicaría nada menos que la negación de la infinitud de su amor y de su estar siempre en acto, porque —permítase hablar así— gracias a una motivación se-cundaria y «externa» Dios realizaría un acto de amor al que sin ella no estaba dispuesto: luego *antes* su amor ni era infinito ni estaba totalmen-te actualizado.

hoy? Propuestas para una nueva generación, Santander, 1980, 63-81: «El jardinero invi-sible».

37. Lo dice también E. Denis, *How God Acts*, cit., 59-60, con numerosas referencias. Aunque resulte cansinamente repetitivo insistir, sucede algo parecido con las discusiones acerca de lo que es o no es posible para Dios *de potentia absoluta*. Un tipo de enfoque que hizo perder mucho tiempo y que, como he insistido en capítulos anteriores, acaba convirtiéndose en juego lógico irresoluble, si no se parte del análisis concreto de aquello por lo que se pregunta. En abstracto, *todo* es posible pensando en el poder de Dios; pero tan solo cuando nos aseguramos previamente que aquello por lo que en concreto preguntamos es o puede ser algo; repitémoslo: todos comprenden que carece de sentido preguntar si Dios puede o no puede hacer un círculo-cuadrado.

Más concreta y de una evidencia más clara resulta la intolerable distorsión que ese tipo de actuación introduciría en su *imagen*. Porque, si los milagros fuesen posibles y Dios, en efecto, los realizase en determinadas ocasiones, la consecuencia sería terrible. Porque en ese caso, siendo tantas y tan graves las necesidades y dado que a su omnipotencia nada le costaría multiplicar los milagros, ese dios acabaría apareciendo como un creador *avaro, indiferente o cruel* frente al sufrimiento de la inmensa mayoría de sus creaturas. En lo cual, para mayor gravedad, iría incluida una segunda distorsión acaso más grave: un incomprensible *favoritismo*, que atendería a unos sí y a otros no; peor aún, si el discurso, por mucha retórica teológica que se aduzca —apoyada quizá en la letra de ciertos textos bíblicos o tradicionales—, resbala hacia el terreno de intentar *convencer* a Dios mediante ofrecimientos y sacrificios o acudiendo a las recomendaciones de intercesores...

Comprendo que este es un tipo de argumentación que puede rayar en la indignidad tratándose de algo tan sagrado. Pero, justo por eso, hace falta hablar con claridad, evitando un lenguaje y unos razonamientos que, sin mala intención y bajo la engañosa cubierta de palabras piadosas y a veces incluso venerables, hoy producen un escándalo insuperable en la sensibilidad más común. Porque, siguiendo el discurso, cabe ir todavía más allá de lo dicho. Supóngase en un hospital una sala con varios enfermos terminales, y que en ella, gracias, por ejemplo, a la novena hecha por un familiar devoto, uno de ellos resulta milagrosamente curado. La sorpresa inicial puede incluso parecer una confirmación de la fe y del valor de la oración. Pero es seguro que la crítica no tardará en saltar. Primero, en los otros enfermos: ¿por qué a él o a ella y a mí no? Y luego, en el mismo enfermo, si es mínimamente crítico y reflexivo: resulta que llevo tanto tiempo sufriendo, pero Dios no me curó hasta que un familiar, que me quiere de verdad, lo ha convencido; pero si me curó a mí, también podría curar a estos otros; además, veo a todo el personal sanitario haciendo lo posible por curar y aliviar nuestro sufrimiento, y, sin embargo, Dios no hace nada a pesar de que no le supondría el mínimo esfuerzo...

Es normal que la sensibilidad del lector o de la lectora, no menos que la mía, sienta una fuerte incomodidad ante este tipo de razonamiento (confieso que he dudado mucho en escribir o no estas páginas). Pero sería negar la evidencia, ignorar que, en esta o en parecida forma, reflexiones de este tipo envenenan el imaginario religioso en buena parte de la cultura actual. Si no se aclaran y rechazan desde la fe con palabra expresa y decisión unívoca, acabarán volviéndose objeciones irrefutables.

Pero es que, además, el milagro es reconocido cada vez con mayor claridad como un recurso inútil en el discurso teodiceico. Por un lado,

su lógica no soluciona nada, porque siempre restarían males sin curar y milagros sin realizar. Las citas al respecto podrían multiplicarse; basten unas palabras sintéticas de Barry L. Whitney:

Esperar que Dios intervenga violando las leyes que Dios ha creado, aparecería como implicando que Dios no ha sido capaz de crear leyes adecuadas desde el principio. Esto, sin embargo, sugeriría que Dios es menos que perfecto y negar efectivamente la naturaleza misma de Dios como perfección. Esperar, además, que Dios intervenga de manera intermitente para curar algunas enfermedades en particular o para prevenir algunos desastres, parece ser una cuestión de pura arbitrariedad. Si Dios puede curar un caso de cáncer, entonces ¿por qué no todos los casos de cáncer? ¿Y si se erradica el cáncer, entonces ¿por qué no el sida, y de hecho todas las demás enfermedades; y entonces ¿por qué no todos los inconvenientes que los seres humanos deben soportar?³⁸.

Por otro lado y revalidando en esta perspectiva el resultado de la ponerología, resulta evidente que esa lógica acabaría llevando a la total destrucción del mismo mundo que así se pretendería arreglar. Porque, viniendo el mal en última instancia de las insuficiencias, de los fallos y de los conflictos provocados por la finitud, una omnipotencia milagrosa que, como «un superman ubicuo»³⁹, los quisiese remediar tendría que ir eliminando una a una todas las deficiencias, hasta anular la finitud misma. Kierkegaard habla irónicamente de aquella bruja que lo «devora todo, para después devorarse a sí misma, o a su propio estómago»⁴⁰. Para evitar el mal a base de milagros, esa omnipotencia abstracta tendría que suprimir el mundo concreto.

2.2.2. *Porque nada es milagro, todo es «milagro»*

Pero, llegados aquí y retomando el discurso en su dinamismo auténtico, todo da la vuelta. De forma que lo que podría parecer una disminución del poder de Dios y una afirmación de su ausencia, se convierte en la maravilla única de caer en la cuenta de su presencia permanente y de su acción incansable en favor de las creaturas.

38. *What are they saying about God and evil?*, New York, 1989; remite también a su obra *Evil and the Process God*, New York, 1985, 124-128.

39. La expresión es de D. R. Griffin, *Evil Revisited*, cit., 104, que aclara a continuación: «El problema del mal, con el ateísmo de masas que creó, es tan solo uno de los efectos deletéreos de esta confusión categorial (*category mistake*) de proporciones cósmicas».

40. SKS 1, 116 (*O lo uno o lo otro*, en *Escritos*, vols. 2/1 y 3, Madrid, 2006), cit. por O. Parcero Oubiña, *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, tesis doctoral en la Universidad de Santiago de Compostela, 2010, *pro man*.

Porque la negación del sentido y de la posibilidad de intervenciones puntuales no equivale a la afirmación de un dios impotente y pasivo. Todo lo contrario: nace justo de tomar en serio que Dios consiste en amor creador continuamente activo e infinitamente entregado. Todo puede suceder por culpa de las insuficiencias y resistencias de las creaturas, pero nunca será por la cesación del amor divino. Nosotros podemos fallar, pero Dios nunca falta. Como dice el salmo, nosotros podemos dormir, pero Dios —aunque ciertas oraciones tengan la ingenua osadía de intentar despertarlo— «no duerme ni dormita» (Sal 121,4) procurando nuestra salvación.

Esta es la verdad que, secretamente, alimentó siempre la vivencia religiosa genuina. Es la que, cuando aún la secularización no exacerbaba la distinción entre lo religioso y lo no-religioso, cuando el concepto de «naturaleza» aún no era percibido como clausura inmanente frente a lo divino trascendente, permitía ver la acción de Dios en los acontecimientos de la naturaleza —«Los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona las obras de sus manos» (Sal 19,2)— y en los avatares de la historia: «con mano fuerte y brazo extendido» (Deut 4,34).

Por eso resultaba tan fácil hablar de «milagro» cuando un acontecimiento extraordinario rompía la rutina y hacía tomar conciencia expresa de la presencia divina. En una visión impregnada de lo religioso, era fácil y normal atribuir a la intervención directa de Dios aquello que no parecía fruto de la acción humana. Toda la Biblia está empapada de esta concepción. Ella es también la que explica los «milagros» de Jesús: sucesos especialmente llamativos que permitían captar con viveza la presencia salvadora que animaba toda su vida, actuación y palabra.

La teología actual recoge esta valencia, insistiendo con razón en el carácter de «signo» o «señal» como rasgo fundamental de los milagros de Jesús. La diferencia está en que la mentalidad taumatúrgica de aquel tiempo, justo porque no hacía nuestras distinciones seculares, mezclaba espontáneamente lo extraordinario real —curaciones o exorcismos— con lo extraordinario que hoy percibimos como fantástico —milagros de la naturaleza, resurrecciones...—⁴¹. No podemos, por tanto, revivir sin más su mentalidad ni aceptar intocada su letra. Pero eso no tiene por

41. Es bien conocido que este es el resultado más aceptado por la crítica bíblica: cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, cit., y el amplio estudio de J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus II*, New York, 1994, 509-1038; más sintéticamente, G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, 317-353. Sobre el trasfondo especulativo de la consideración, cf. el excelente artículo de H. Duméry, «Miracle», en *Encyclopaedia Universalis* 15, 444.

qué significar una percepción disminuida ni menos una negación del verdadero núcleo de la vivencia: a saber, la presencia actuante de Dios en todos los acontecimientos de la naturaleza y de la historia.

En realidad, si rompiendo la prisión de la letra, accedemos a la que Paul Ricoeur llamaba una «segunda inocencia», incluso podemos acoger ese núcleo con más radical y amplia intensidad. Porque, si los antiguos tenían más facilidad para «ver» la actuación divina en el ocurrir del mundo y de la historia, también es verdad que mezclaban en exceso los planos por la tendencia a mundanizar la actividad divina, sin captar su «diferencia», como acción trascendente *en y a través* del actuar inmanente de la creatura. Hoy podemos aprovechar críticamente su «claridad epistémica» para avivar la conciencia de la presencia divina, superando el «oscurecimiento ontológico» o dificultad ambiental para percibir la presencia real de Dios. De esa manera, ahora, al reconocerla de modo expreso en su trascendencia, podemos verla actuando en todo acontecer y en toda la realidad.

Justo porque no es causa al lado de las causas, sino causa *en* las causas, la acción divina no queda reducida a supuestos acontecimientos milagrosos, sino universalizada como sostén y vida de toda la realidad. San Pablo podía ya entonces decir que vivía con la vida de Cristo (cf. Gál 2,20), y desde san Francisco, viendo a Dios en todo —hermano sol y hermana luna, hermano fuego y hermana agua—, pasando por san Juan de la Cruz que «siente ser todas las cosas Dios»⁴², hasta la «diafanía» de Teilhard de Chardin, es decir, hasta la transparencia de toda realidad para la presencia y acción divinas, esa convicción no se perdió nunca, al menos en el fondo más íntimo de la vivencia religiosa⁴³. Justo porque no hay milagros aislados e intervencionistas, todo puede ser percibido como «milagro» por la mirada iluminada por la fe.

Aunque su tematización expresa no alcanzó la extensión ni la eficacia teológicas que está demandando, la teología actual ha reconocido su verdad en un tema tan trascendental como el de la *historia de la salvación*. De ser interpretada —todavía en Oscar Cullmann— como una

42. *Cántico espiritual*, en *Obras completas*, Madrid, ⁵1964, 664. Para él era vivísima esta percepción: «Y así no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas a la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios. [...] Estas montañas es mi Amado para mí. [...] Estos valles es mi Amado para mí» (*Cántico espiritual*, Canc. 14-15; ed. cit., 664-665); vale la pena leer el sublime comentario a las estrofas 14 y 15: «Mi Amado, la montañas...» (663-673).

43. Estudio ampliamente este tema fascinante en *A revelación de Deus na realização do home*, Vigo, 1985; cf. la 2.^a ed. castellana renovada *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid, 2008, 236-240: «La realidad como manifestación de Dios».

«historia dentro de la historia», es decir, constituida por acontecimientos especiales y aparte —«milagrosos»—, hoy es vista como idéntica con la entera historia humana (la diferencia no está en la presencia de Dios en unos acontecimientos y de la ausencia en otros, sino en el descubrimiento y acogida o no de su presencia trascendente en todos ellos)⁴⁴.

Y la misma atribución a Dios de determinados acontecimientos que aparecen como extra-ordinarios y «milagrosos» recibe su punto de razón. Por dos motivos principales: por un lado, su carácter sorprendente hace «caer en la cuenta» de lo que siempre está ocurriendo también en los sucesos ordinarios; y, por otro, la atribución directa a Dios desvela la verdad perenne de que el amor divino está siempre velando por el bien de la creación; de forma que todo lo que sucede en favor nuestro manifiesta su voluntad y su alegría. No se engañan pues, en el fondo y en definitiva, aquellas personas que cuando, gracias a la confianza comunitaria suscitada por el fervor religioso, se producen curaciones (de carácter psico-somático) en un santuario, ven ahí la mano de Dios. Porque es verdad que está ahí; tan solo que «no exclusivamente ni favoritistamente» ahí. La acción amorosa de Dios y su gozo cuando logra realización efectiva está en todo lugar donde algo, no solo por confianza religiosa —como, a pesar de las serias ambigüedades puede suceder en ciertos cultos de curación—, sino también por ánimo médico o por las especiales dotes sanadoras de algunas personas, suscita y hace actuar fuerzas curativas o avances beneficiosos.

Cuando se intentan tomar mínimamente en serio las consecuencias de la inmensidad del amor divino, casi siempre surge la sospecha de que pueda ser un recurso *ad hoc* o acaso una exquisitez cristiana. Por eso me gusta citar al respecto un uso lingüístico del mundo religioso griego y romano, comentado acertadamente por Karl Kerényi. En sus orígenes el idioma griego no usaba la palabra *theós* como nominativo o sujeto («dios es bueno»), sino como predicado («algo bueno es dios»). Así ante un acontecimiento magnífico, insospechado o glorioso, se exclamaba: *estín theós!*, «¡es Dios!». Algo estupendamente expresado por Helena en la tragedia de Eurípides que lleva su nombre: «¡Dioses! Porque es Dios cuando uno conoce a los suyos». En esa misma línea, un acontecimiento divino es saludado de este modo: *Ecce deus! Theós!*, «¡He aquí Dios! ¡Dios!»⁴⁵. En los Evangelios, a propósito de los «milagros» se habla también del «dedo de Dios».

44. Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, cit., 418-424: «Historia universal e historia de la salvación».

45. K. Kerényi, «Antworten der Griechen», en H. J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Frankfurt a. M., 1973, 123-133, principalmente 126-128. Cf. tam-

2.3. *La Providencia, entre la necesidad y la libertad*

La reflexión sobre el milagro, sin duda demasiado larga, permite ahora más brevedad en los dos temas restantes, cuyo tratamiento tiene, en realidad, mucho de consecuencia de lo allí dicho.

La providencia, en concreto, ha estado siempre muy lastrada por concepciones que daban por supuesta una visión intervencionista, con un funcionamiento a base de milagros e intervenciones categoriales, por lo menos cuando circunstancias extraordinarias así lo pedían. Todo, complicado aún más por una concepción abstracta de la omnipotencia y por las teorías acerca de la previsión divina y de la «gracia eficaz» en relación con la libertad humana, a su vez endurecidas por la (terrible) idea de la «predestinación». Verdaderamente, tiene razón Pierre-Jean Labarrière cuando afirma:

El tema de la Providencia toca múltiples campos de la reflexión. Diseñar un panorama completo de las tomas de postura teóricas y prácticas de que fue ocasión requeriría un saber enciclopédico, que excedería los límites de nuestra tradición cristiana occidental⁴⁶.

Por suerte, aquí bastará con reducirnos a nuestra preocupación concreta, tratando de encuadrar la comprensión en el marco diseñado por los tres polos fundamentales: la inevitabilidad del mal, el no intervencionismo de Dios y su carácter de Anti-mal infinitamente entregado a la promoción del bien de sus creaturas. En esta perspectiva resulta obvio que la providencia «no opera como un factor al lado de otros, no es ni sustituto ni concurrente, sino origen y garante de la autonomía intramundana y de la libertad humana»⁴⁷.

A este propósito resulta muy esclarecedora la sugerencia simbólica de una excelente metáfora de Alfred North Whitehead, cuando define

bien H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt a. M., ³1948, 123-124, 140. Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, aunque con otros intereses, analiza bien esto R. Schäffler, *Das Gebet und das Argument*, Düsseldorf, 1989, 123-127.

46. «Providence», en *Dictionnaire de Spiritualité*, 2465-2476, en c. 2466.

47. A. Schilson, «Vorsehung/Geschichtstheologie», en P. Eicher (ed.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 4, München, 1985, 252-262, 261. Uso adrede sus palabras, para mostrar cómo esta visión, aunque no siempre desarrollada en toda consecuencia, está muy presente en la teología actual. Con claridad, esto es asumido, por ejemplo, en los excelentes manuales de M. Deneken, *Où donc est votre Dieu? Parler aujourd'hui de la Providence*, Paris, 1998; J. Lison, *¿Dios proveerá? Comprender la Providencia*, Santander, 2009.

a Dios como «el poeta del mundo que con amorosa paciencia lo guía mediante su visión de la verdad, belleza y bondad»⁴⁸. Sin necesidad de enfeudarla en ciertos aspectos del complejo sistema en que Whitehead la encuadra, la metáfora resulta de una enorme eficacia.

El esfuerzo creativo del poeta está todo él dirigido a lograr la máxima belleza y a generar el más profundo y exacto significado para el poema, pero tiene que contar con los límites inevitables y con las ciertas resistencias del material expresivo: escasez de las palabras, insuficiencia de los conceptos, sutil elusividad de los símbolos y de las metáforas... Aunque sea de muy lejos, esa situación simboliza bien la «lucha amorosa» de Dios, entregado al bien de las creaturas, a fin de sacar lo mejor de cada una de ellas y llevar el conjunto a la máxima realización posible. Entrega infinita en sí misma, haciendo todo cuanto de Él depende para mejorar el mundo; pero entrega que en la realización histórica solo se puede realizar a través de los límites, las inercias y las resistencias de la constitutiva finitud de las mismas. Los materiales que componen el mundo hacen imposible el poema perfecto que Dios sueña para él desde la eternidad, pero cuya presencia operante «está ya entre nosotros» (cf. Lc 17,21) como el Reino de la fidelidad, de la promesa y de la esperanza.

Providencia es ya la *acción creadora*, al moldear las creaturas de tal modo, que su lógica y legalidad internas, en el espinoziano *conatus essendi*, las hace capaces de mantenerse en el ser y tender a su realización, pese a los inevitables choques y contradicciones impuestos por sus límites. Por eso la imaginación mitológica vio siempre en el origen primigenio una lucha y superación del caos; y el simbolismo bíblico proclama luminoso que «todo es bueno, muy bueno», cuando sale de las manos del Creador.

Y la originación creativa no queda reducida a simple inicio deísta, sino que se constituye en *principio permanente*, en creación continua que, sosteniendo en el ser, apoya con presencia infatigable el despliegue de las posibilidades de realización. Lo hace, como queda dicho, en y a través de la legalidad propia de cada tipo de realidad. En el orden de la naturaleza, a través de las leyes físicas o de las pautas del instinto, que funcionan por sí mismas y que, a pesar de las inevitables deficiencias y contradicciones (a pesar del mal), logran un *cosmos* donde, dada la inmensa complejidad, cabría esperar un caos. Por algo en las más antiguas religiones se hace presente la conciencia de un orden inmanente —*mat*

48. *Proceso y realidad*, Buenos Aires, 1956, Cf. también la exposición, menos precisa pero con observaciones ricas, que hace en *El devenir de la religión*, Buenos Aires, 1961.

egipcia, *me* mesopotámico, *rita* indio, *tao* chino, *logos* griego...—, que gobierna el mundo y marca la orientación básica de la vida humana.

En el orden del *personal e histórico*, la presencia creadora actúa también a través de la forzosidad física y de la reacción instintiva (no precisamos preocuparnos de la circulación sanguínea y retiramos espontáneamente la mano del fuego); pero la presencia más decisiva, la que nos hace propiamente humanos, tiene que realizarse a través del consentimiento y colaboración de la *libertad*. Por eso es en el mundo humano donde la pregunta por la providencia se hace oír en toda su importancia, pero también en toda su problematicidad. Donde, por lo mismo, se impone activar con riguroso cuidado las distinciones.

La tradición histórica nunca confundió sin más los campos, pero, como lo muestran las dos grandes corrientes —la bíblica y la griega— que influyeron en el tema, no siempre se mantuvo el debido equilibrio. El esquema historiográfico recibido indica que la tradición griega se centró en la *naturaleza*, con tendencia a acentuar la fuerza del destino, que dominaba incluso sobre los dioses; la bíblica, en cambio, se centró en la *historia*, acentuando la libertad, incluso con tendencia a pensar en un dominio arbitrario de Yavé, «que manda la vida y la muerte» y decide desde lo alto el destino de los individuos y la suerte de las naciones.

Sin embargo, sería injusto pensar que tanto una como otra tradición ignorasen sin más la distinción: en Grecia no hay solo el destino ciego de la *moira* o la *heimarméne*, sino también la *prónoia*, que alude al carácter consciente y personal del logos divino. Los griegos sabían también que vivir «conforme a la naturaleza» (*kata ten physin*) era también vivir «conforme al logos» (*kata ton lógon*) y que ese logos era verdaderamente humano en cuanto reflejo acogedor del Logos divino.

Por su parte, también la Biblia sabe que la Sabiduría divina pone límites a los mares, ordena las estaciones y funda la armonía de los astros⁴⁹. Los creyentes bíblicos son vivamente conscientes de la omnimoda libertad divina, pero la conciben realizándose como *alianza* que incluye la constitutiva presencia de la *libertad humana*: Dios actúa con libertad soberana, pero su acción se hace efectiva a través de la acogida y libre obediencia al pactado. Mirando hacia atrás, mediante la «alianza noáquica» logra incluso introducir las leyes naturales en los cuidados de la providencia divina. Y mirando hacia delante, Jesús de Nazaret que ve a

49. Para la Biblia, cf. P. Jacobs y H. Krienke, «Providencia», en L. Coenen, Y. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Salamanca, 1983, 428-434; más ampliamente, para la historia general, H. Deuser y J. Maier, «Vorsehung», en *Theologische Realenzyklopädie* 35, 302-327.

Dios fundamental y prioritariamente preocupado por los pobres, marginados, sufrientes y oprimidos —«Benditos de Dios, vosotros los pobres», sería acaso la mejor traducción de la primera bienaventuranza—, habla también del cuidado de los pájaros del cielo y de los lirios de los campos.

Sería artificioso pensar que en la culminación jesuánica del proceso bíblico se daba ya una conciencia sistemática de las distinciones a que nos ha obligado el proceso secularizador. Pero no lo es afirmar que, como fruto maduro, en ella se conjuntan implícitamente los dos polos que, debidamente explicitados, definen la providencia divina (recuérdese la dialéctica blondeliana entre *implicite vécu* y *explicite connu*): confianza absoluta en Dios, como motivo central, y compromiso de la libertad humana como requisito inescusable para su realización efectiva.

En el fondo más vivido y verdadero, la reflexión humana ha sabido siempre que se trata de acentuaciones y no de exclusivismos totales. Hoy, más necesitados de las distinciones que preserven el carácter trascendente de la acción divina, debemos ser muy cautos, evitando una concepción que interfiera la legítima autonomía mundana a base de intervenciones puntuales y milagrosas. Pero no tenemos por qué afirmar con menos firmeza la providencia. Solo que ahora, sin dejar de verla en la maravillosa sabiduría que —a pesar de los inevitables choques y desajustes— la ciencia descubre en el funcionamiento del mundo, desde los últimos estratos subatómicos a las insondables dimensiones de un universo en expansión, la vivimos y la comprendemos más en su dimensión histórica y por lo tanto en su realizarse en y a través de la libertad humana.

No deja de aparecer aquí un aspecto fascinante del problema. Si bien se piensa, *la libertad humana se nos revela así como la puerta para la novedad más radical de la actividad divina en el mundo*. Porque en ella se conjunta lo que parecía imposible en la acción divina: novedad *sin* intervencionismo. El hecho de que Dios solicite la libertad —sin forzarla—, a través de la conciencia que esta toma de los dinamismos auténticos a los que la está inclinando su acción creadora-sustentadora, es tan «natural» como que mantenga la órbita de un astro o sustente el crecimiento de una hierba, pues en eso consiste la «naturaleza» humana: en escoger libremente las propias posibilidades.

No cabe extenderse aquí en la sugerencia de este tema, que abre una perspectiva magníficamente abisal⁵⁰. Pero lo dicho basta para in-

50. J. Lison, *¿Dios proveerá?*, cit., 130-133, que remite a E. Falque, «Dieu nous éprouve-t-il ou faut-il sauver la providence?»: *La Vie spirituelle* 734, 71-91. Perso-

sinuar lo decisivo. Porque, de ese modo, *sin romper el mundo*, sino actuando desde dentro de él a través de la libertad humana, la providencia puede hacerlo avanzar históricamente, más allá de lo que pueden dar de sí las leyes puramente físicas, logrando así los «milagros» del avance cultural y de las obras del amor y la solidaridad. Aunque también, justo por ser *a través* del consentimiento de esa misma libertad, la providencia asumió el «arriesgado negocio»⁵¹, el «peligro» de tener que contar con sus resistencias y contradicciones, las cuales pueden introducir en el mundo lo peor: los «infiernos» de la opresión, de las guerras, los holocaustos y los gulags.

Hablar de providencia no consiste, pues, en pensar una historia regida por un organigrama con final prefijado y éxito inamovible. Pero tampoco consiste en ver la vida y la historia entregadas a la necesidad ciega de un caos anónimo. En su realización concreta, la finitud creatural no se puede realizar sin contar con el «azar y la necesidad». Sin embargo, eso de ningún modo significa abandono: no vivimos al borde de un universo «sordo» a nuestra música e indiferente a nuestras esperanzas y sufrimientos⁵². Respetada en la propia libertad, pero consciente de tener su origen y fundamento en un amor creador que vela por todos, la persona creyente puede y debe aceptar que el mundo está entregado a su responsabilidad —*etsi Deus non daretur*—; pero sabe y acepta que esa es una responsabilidad «agraciada»: ni de titanes ni de esclavos, sino simple y gloriosamente de hijas y de hijos.

La parábola del juicio final, tan rica y tan maltratada, implica que la realización del designio de Dios —de su providencia—, aunque por su parte busca únicamente la salvación, depende también e intrínsecamente de la respuesta humana⁵³. Hay sobre todo un dicho, entre enigmático y lleno de esperanza, que, aún siendo probablemente interpretación propia de Lucas, refleja bien la visión que Jesús introdujo en la conciencia cristiana: «cuando llegue el Hijo del Hombre, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18,8). Habla justo del destino final del mundo: sabe que su realización necesita la libre acogida en la fe; pero el

nalmente trato con más extensión este problema en el capítulo 3 de *Recuperar la creación*, cit.

51. Recuérdese (cap. VI, 2.2.2) que la expresión *risky business* es de D. R. Griffin, *Evil Revisited*, Albany, 1991, 30. Cf. también el sensible tratamiento de E. Denis, *How God Acts*, cit., 66-72.

52. Cf. *supra* IV, 2.4, las reflexiones a propósito de la tesis de Jacques Monod.

53. Algo que no tuvieron en cuenta las distintas teorías de la *predestinación*, que interpretan la acción de la libertad divina como petrificación y anulación de la libertad humana. En cambio, sí, es decisiva para el tema del infierno que será preciso abordar más tarde.

mensaje final llama a la confianza en Dios (infinitamente distinto del juez inicuo del contexto)⁵⁴.

El hecho de estar situado este texto justo en el contexto de la oración a Dios, abre el enlace directo con el tercer tema de este apartado.

2.4. *La oración de petición superada en acogida libre y agradecida*⁵⁵

Reconocida unánimemente como manifestación esencial y alimento imprescindible de la vida religiosa, la oración, siempre presente en la historia, refleja la imagen de Dios en cada época. El modo como se interpreta su presencia determina el modo de la oración: se ora conforme a la visión de Dios en la que se vive. Por eso en la oración se reflejan con aguda precisión los cambios teológicos. El problema del mal, con su radical desafío, obliga a una revisión peculiarmente radical. Sobre todo en un punto decisivo: la oración de *petición*, que no por casualidad fue definida hace ya años como «la prueba crucial de la fe»⁵⁶.

No puede extrañar que esto se percibiese desde la filosofía y del incipiente pensamiento secular, y que desde el inicio mismo del cambio cultural la oración de petición se encontrase bajo el fuego cruzado de múltiples y agudas críticas: para los deístas carecía de sentido en un mundo reloj-perfecto abandonado a sí mismo por el Gran Arquitecto, para Kant fomentaba la irresponsabilidad ética, y para Feuerbach se reducía a un diálogo del alma consigo misma...

Sin embargo y sin negar lo que de razón puede haber en esas reservas, igual que en el caso del milagro, prefiero insistir en las razones más directamente teológicas (recuérdese que estamos dentro de la teodicea, es decir, de la pisteodicea cristiana). En este sentido, si la reflexión se deja guiar por la lógica más elemental —y, por fortuna, también más cordial— de cuanto llevamos dicho, se comprende bien que la *petición* carece de sentido ante Dios tal como se nos revela en

54. Cf. comentario crítico en F. Bovon, *El Evangelio según san Lucas III* (Lc 15-1; 19,27), Salamanca 2004, 231-249: cf., finalmente, esta pregunta, en absoluto retórica, admite para la fe cristiana el riesgo del fracaso. No hace mucho tiempo se escribió un libro con el título *Le christianisme va-t-il mourir?* (J. Delumeau, Paris, 1977). Tal es la pregunta que se plantea Lucas. «Y se siente inquieto a este respecto, puesto que acepta la parte de responsabilidad humana en la realización de una salvación operada en lo esencial por Dios» (*ibid.*, 245, 246).

55. Cf. A. Torres Queiruga, «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991) 157-193; «A oración de petición: de vencer a dejarse vencer»: *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254; *Recuperar la creación*, cit., 247-294; «La oración: más allá de la petición»: *Concilium* 42/314 (2006) 73-86.

56. G. Greshake y G. Lohfink (eds.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, Mainz, 1978.

Jesús. Subrayo: no la oración sin más, sino *una dimensión muy concreta* de la oración.

A un «dios» separado, que procede por intervenciones puntuales, que concede gracias o favores a quien quiere y cuando quiere, tiene sentido intentar moverlo a compasión, tratar de convencerlo o de ganar su favor. Ante el Dios que «consiste en amor» (1 Jn 4,8-16), que no tiene otro interés que nuestra realización, que, siendo pura y absoluta iniciativa, «trabaja siempre» por nosotros, más interesado que nosotros mismos en nuestra propia salvación..., lo que hace falta es acogerlo y secundarlo, colaborar con su providencia amorosa, dejarse convencer por su amor y colaborar con su gracia, cultivar el agradecimiento y la confianza en su ayuda y en su presencia, sabiendo que está siempre a nuestro lado en la lucha contra los males inevitables, que se oponen idénticamente a nuestra realización y a su acción salvadora.

No resulta aventurado pensar que es *religiosamente* obvio que ante este Dios —solo ante Él— la súplica y la petición *carecen de sentido* y *pueden causar un daño enorme*.

Carecen de sentido, no por soberbia o autosuficiencia, sino por todo lo contrario: por *respeto* humilde ante la trascendencia de su iniciativa y por *agradecimiento* reconocido ante la ternura de un amor ya siempre entregado; por el reconocimiento de que el fallo o la deficiencia, la falta de disposición o buena voluntad —para evitar la catástrofe o acabar con la enfermedad, lo mismo que para rechazar el mal y decidirse al bien— no están jamás del lado de Dios, sino siempre del nuestro. Y causan daño, no porque lo digan críticas o resistencias injustamente malévolas, sino porque *en la cultura actual* tienen un efecto deletéreo sobre la credibilidad de la fe. Igual que sucedía con la «vía corta» de la teodicea, lo que en otro tiempo resultaba asimilable en un ambiente de confianza básica y legitimidad socio-cultural de lo religioso, hoy no puede escapar a los embates de una crítica que se ha hecho radical.

Un ejemplo al que me gusta recurrir lo aclara mejor que muchas disquisiciones. Cada domingo, en la oración de los fieles y dentro por lo tanto de la liturgia más legítima y oficial de la iglesia, millones de creyentes repiten a coro oraciones parecidas a esta: «—Para que los niños de África no mueran de hambre, roguemos al Señor. —Señor, escucha y ten piedad». Sin negar en absoluto ni la buena voluntad ni la intención subjetiva con que se hacen esas oraciones, es innegable que *en su sentido objetivo* están implicando una imagen horriblemente pervertida de Dios. En la más elemental lógica resulta evidente que esa oración o no significa nada —carece de sentido— o, en caso contrario, está implican-

do que, si los niños siguen muriendo de hambre, es porque Dios ni ha querido escuchar ni ha tenido piedad.

Bien sabemos ciertamente que la lengua tiene muchas dimensiones que no se reducen a mera *información* (dimensión denotativa), que muchas veces a través de fórmulas inadecuadas se *expresan* sentimientos sinceros (dimensión expresiva) y se trata de *lograr* objetivos legítimos (dimensión pragmática). Incluso es justo reconocer que en ese tipo de oración predominan muchas veces los sentimientos de humildad ante Dios y de solidaridad con los que sufren, los deseos de ayuda y la llamada a la colaboración. No se trata de negarlo, ni menos de privar de esos valores a la oración actual. Pero un mínimo de realismo acerca de la importancia constitutiva de la lengua en la conformación del espíritu humano sabe que no se violan impunemente las normas fundamentales de la lengua, cuando la contradicción entre las distintas dimensiones se hace grave, rompiendo el equilibrio fundamental: nadie acaricia llamando traidor, ni trata de convencer a una madre para que acuda al sufrimiento de su niño. Todos sabemos que muchas «blasfemias» no expresan más que autoafirmación adolescente o son recurso pragmático para reforzar una amenaza... y no por eso las justificamos ni ignoramos el daño espiritual que producen.

La verdad es que, aún reconociendo todos los atenuantes teóricos e incluso las dificultades prácticas que supondría emprender una revisión drástica en la letra de la tradición oracional, dada la seriedad que en la actual cultura crítica ha alcanzado el escándalo del mal, resulta de gravedad incalculable no emprenderla con urgencia y eficacia. No es, con seguridad, casual que la sensibilidad pastoral de Louis Évely lo expresase con energía:

[...] el objetivo del hombre piadoso consiste en lograr que Dios se ponga en acción lo más a menudo posible. Para ello emplea la oración, con la que interpela a Dios y suscita su actividad: «Ten piedad... Acuérdate... Dígnate aplacarte... No abandones a tu pueblo... Ven... Vuelve..., etc.». Desgraciadamente, no cae en la cuenta de que, si Dios pudiera intervenir así, ello mismo le convertiría en responsable de todo cuanto acontece de malo, y sería perpetuamente culpable de «no asistir a personas en peligro». Semejante Dios no hace sino producir ateos, porque el propio hombre sería mejor que él, y porque sería insoportable que alguien pudiera disponer de nosotros con tanta arbitrariedad. Esas caprichosas injerencias divinas le quitan al hombre las ganas de asumir la responsabilidad del mundo, porque el recurso a instancias superiores suple perpetuamente a su propia acción⁵⁷.

57. *Cada día es un alba*, Santander, 1989, 93; cf. 173-179 y *passim* en su obra. El texto continúa: «Otros cristianos, por el contrario, creen que la acción de Dios es perma-

Por fortuna —a pesar de que cada vez me resulta más incomprendible la resistencia de la teología para abordar de frente un tema de tanta trascendencia— esta necesidad no solo se va abriendo paso en tratados actuales⁵⁸, sino que enlaza con una preocupación que nunca desapareció de la tradición. San Agustín y santo Tomás reconocieron ya lo fundamental:

Las palabras son necesarias para nosotros [...] no como medios con los que esperamos informar o convencer a Dios⁵⁹.

Debemos rezar no para informar a Dios de nuestras necesidades o deseos, sino para que nosotros mismos nos enteremos de que en estas cosas necesitamos recurrir a la asistencia divina⁶⁰.

La oración no es ofrecida a Dios para cambiarlo a Él, sino para excitar en nosotros la confianza de pedir. Esta se excita principalmente considerando su amor para con nosotros, por el que quiere nuestro bien⁶¹.

Un buen estudioso del tema, después de aludir a estos y otros textos, aduce uno de Kierkegaard: «la oración no cambia a Dios, sino a aquel que la ofrece», para concluir que de ese modo «estaba expresando una visión de la oración que tiene hondas raíces en la tradición cristiana clásica»⁶².

En realidad, la tradición no podía ignorar este fondo, el más radical y verdadero, de la experiencia cristiana. Pero se comprende que el estado de la crítica bíblica no les permitía aún romper abiertamente con

nente, pero respetuosa. Dios nos inspira constantemente, y nosotros solo le escuchamos a veces; Dios propone sin cesar, y nosotros disponemos a nuestro gusto; Dios nos ruega, y nosotros le atendemos... o no».

58. Cf., por ejemplo, las reflexiones de J. Lison, *¿Dios proveerá?*, cit., 135-138: «Una oración que escucha a la providencia»; remite también aquí al artículo cit. de M. Deneken.

59. *Carta 130*, a Proba (CSEL 44, 63-65). Resulta significativo que, cuando razona libremente, insiste en la no pertinencia de la petición, como hace también a propósito de la «oración de Adán», bien estudiada por H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965, 113-133: «La prière d'Adam». Puesto que Dios estaba con él —indiquemos nosotros: está con todas las personas sin restricción—, Adán no precisaba orar: «¿Qué hay más estúpido que orar para lograr hacer lo que está ya en tu poder?» (*De natura et gratia*, n. 20; nótese la identificación espontánea de «orar» donde quiere decir «pedir»). Me he ocupado del tema en «Santo Agostiño e a oración de petición», en *Plenitudo veritatis. Homenaje a monseñor Romero Pose*, Santiago de Compostela, 2008, 271-282.

60. *STh* 2-2, q. 83, a. 2, ad 1.

61. *Ibid.*, a. 3, ad 5. Es importante notar que remite ampliamente a Agustín, lo que implica conciencia de tradición.

62. V. Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, London, 1984, 24; todo el capítulo 2, 16-28, donde analiza los autores, que, a partir de Kant, insisten en que la oración nos transforma a nosotros, no a Dios.

la letra. De ahí explicaciones —agudas entonces, pero hoy inaceptablemente artificiosas— como la de santo Tomás intentando justificar a pesar de todo la petición mediante el recurso de que Dios desde la eternidad preveía conceder lo pedido, pero que lo condicionaba a la petición...⁶³.

La exégesis actual, comprende la necesidad de ese recurso en aquellas circunstancias, pero permite romper ese literalismo: cuando se va más allá de la simple literalidad hasta la experiencia básica, la petición aparece claramente trascendida por la confianza radical que sabe que ante el Dios de Jesús la respuesta verdadera consiste en la acogida agradecida y obediente: en esa activísima pasividad que, como había dicho Pablo, consiste en «dejarse salvar por Él» (cf. 2 Cor 5,20). De hecho, es él mismo quien en un texto relampagueante dice lo esencial, de manera insuperable a pesar de la superficie textual:

Y de igual manera, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables, y el que escruta los corazones conoce cuál es la aspiración del Espíritu, y que su intercesión a favor de los santos es según Dios (Rm 8, 26-27).

La iniciativa está en Dios: es su presencia activa y salvadora la que inicia el movimiento en cuyo discernimiento, acogida y agradecimiento adorante consiste la verdadera oración. Yendo más allá, ahí radica el fondo más genuino y decisivo del mensaje del mismo Jesús. Algunas palabras suyas, agrandadas redaccionalmente en los evangelios y repetidas hasta la saciedad en la tradición, parecen decir lo contrario: «Pedid y recibiréis». Pero el mismo tenor de las palabras, imposibles de tomar a la letra so pena de ser desmentidas a cada minuto⁶⁴, apunta a algo más verdadero y radical: a la *confianza absoluta* en Dios. Confianza que constituye el núcleo último de la actitud con que trata de configurar nuestra relación con Él. No pretendo afirmar que en la *traducción cultural* de su experiencia Jesús no usase la petición (aunque habría que tener muy en cuenta sus noches de contemplación). Pero, aun así, impresiona ver su radical reserva crítica ante ella.

63. Cf. *STh* 2-2, q. 83, a. 2.

64. C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, London, 1964; *Christian Reflections*, Glasgow, 1981, 180 s., decidido defensor de la petición, hace notar que la experiencia es dolorosamente la contraria: la confianza literalista despertada por esas palabras se ve casi siempre frustrada. Cf. J. M. Odero, «El problema del dolor humano. Reflexiones al hilo del pensamiento de C. S. Lewis»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 377-385.

Mateo lo expresa con energía como introducción a la oración central, el Padre nuestro: «Y al orar, no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedirselo» (Mt 6,7-8). Lucas, en la aplicación de la parábola del amigo importuno, precisamente donde aparecen las palabras más citadas como invitación a «pedir» —«Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá» (Lc 11,9)— lo que inculca no es la insistencia, que desviaría la «punta» de la parábola, equiparando a Dios con el amigo miserable. Lo que inculca es la confianza sin reservas de ser ya siempre escuchados. Ni siquiera un padre humano es comparable: si incluso vosotros «que sois malos... ¡cuánto más vuestro Padre celestial!» (Lc 11,13)⁶⁵.

Marcos, por su parte, trae una frase de gramática tan atormentada que incluso produce la impresión de estar reflejando la tensión del lenguaje de Jesús en este punto, donde las palabras parecen expresar una intención que las desborda: «Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis» (Mc 11, 24). Ciertamente que no conviene agarrarse excesivamente a la forma: en el aoristo griego *elábeta* («recibisteis») parece tratarse «de un perfecto semítico con significado profético»⁶⁶. Pero por algo se mantiene, a pesar de su violencia sintáctica; hasta el punto de que en la misma tradición textual «pareció demasiado atrevido»⁶⁷ y hay intentos de «corregirlo» sustituyendo ese pasado por el presente o por el futuro (*lambánete*, «recibís»

65. Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella, ⁶1981, 188-195. Su interpretación es confirmada por J. A. Fitzmyer, *El evangelio según San Lucas* III, Madrid, 1987, 326-332, 840-853: «el énfasis de la narración está en esa certeza absoluta de que la oración será escuchada» (327); «La argumentación procede por contraste: de menor a mayor, de absurdo a razonable» (335); «La indecible generosidad de vuestro Padre, que está en el cielo, no tiene ni punto de comparación con la paternidad humana» (336). Lo mismo hace G. Lohfink, a pesar de tratarse de un trabajo en defensa de la oración de petición: «Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets», en G. Greshake y G. Lohfink (eds.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, cit., 19-31, 19.

66. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II, Feiburg, ²1980, 203, nota 6. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* II, Salamanca, 1986, 158, rebaja más el significado: «el aoristo puede tener cierto significado futuro, cuando se encuentra detrás de una condición futura (Bl-Debr § 333, 2)». En cambio, V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid, 1980, 560, insiste en que «remite a algo que ha tenido lugar con anterioridad», y señala que Mateo sustituye por *lémpeste* («recibiréis»), «con lo que se pierde el vigor de la versión de Marcos».

67. «El tiempo aoristo, que representa el uso semítico del perfecto profético (el cual expresa la certeza de una acción futura) pareció demasiado atrevido y fue cambiado...» (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York, ²1975, 109-110).

o *lémpeszze*, «recibiréis»). De lo que no cabe duda es de que aquí se exhorta a «una confianza sin límites»⁶⁸, que, una vez más, aparece como fundamental en la intención de Jesús.

No otra cosa intenta la «superación» de la petición que, llevando a su consecuencia la confianza radical, realiza una verdadera *Aufhebung* —suprimir lo deficiente para recuperarlo mejorado a otro nivel— de lo más verdadero que en ella se intentaba expresar y lograr.

Por último y para confirmar *a contrario* esta conclusión, permítan-seme dos referencias que me resultan especialmente significativas por estar fuera de esta discusión concreta. La primera es de Émil Benveniste: hablando de las implicaciones del funcionamiento lingüístico, muestra cómo la petición por sí misma implica una lesión de la confianza, pues «el *Kyrie eleison* puede dar a entender que Dios podría no tener piedad»⁶⁹. La segunda es de Ernst Bloch, y va directa a lo más grave, pues en la propia brutalidad de la protesta muestra como la petición da por supuesto que si las cosas malas suceden es porque Dios las manda directamente o no las quiere solucionar. Se trata de una inscripción funeraria en un relieve de la colección de esculturas de la Biblioteca Vaticana; representa una muchacha muerta prematuramente que, levantando los brazos al cielo, exclama refiriéndose a su novio: «Procopio, levanto las manos contra dios que a mí, muchacha inocente, me llevó con veinte años»; firma su padre, Proclo⁷⁰.

3. REVELACIÓN IRRESTRICTA⁷¹ VERSUS «SILENCIO DE DIOS», «ELECCIÓN» Y «HOLOCAUSTO»

La inversión de perspectiva que supone tomar en serio la visión de Dios como el Anti-mal se manifiesta también con energía en otros tres temas de especial relevancia para la sensibilidad actual. En ellos se aprecia con especial claridad la manifestación de la finitud creatural como constitutiva —y por lo tanto inevitable— particularidad histórica.

68. «Ein grenzenloses Vertrauen» (G. Greshake y G. Lohfink [eds.], *Bittgebet*, cit., 23), donde se añade: «El dicho de Jesús Mc 11, 24 está tan firmemente enraizado en la tradición cristiana primitiva, que todavía lo toma el cuarto evangelista y lo transforma en la oración pospascual ‘en el nombre de Jesús’... (Jn 14, 13 s.).»

69. É. Benveniste, «La blasphémie et la euphémie», en *L'analyse du langage théologique*, Paris, 1969, 71-74; cit. por A. Gesché, *El mal*, Salamanca, 1995, 174.

70. «Procopio, levo manus contra deum qui me innocentem puellam sustullit quae vixit annos xx, pos. Proclus»; cit. por E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M., 1973, 198.

71. Sobre la *revelación* remito fundamentalmente a mi libro *Repensar la revelación*, cit.

3.1. *No silencio divino, sino sordera o resistencia humana*

Paul Hazard cuenta una curiosa anécdota de los tiempos de la primera Ilustración. En una reunión de salón, el geógrafo y matemático francés La Condamine propuso a un grupo de amigos un difícil enigma. Para admiración general, todos adivinaron la solución al instante: él mismo la había escrito con grandes letras en el reverso bien visible de la hoja en que leía el enigma... La ironía era clara y directa: ¿por qué Dios no había hecho lo mismo con nosotros?⁷².

El episodio muestra muy bien el escándalo de la nueva conciencia crítica ante la oscuridad de la revelación tal como ordinariamente se interpreta; y debería haber alertado frente a ciertas retóricas teológicas cuando con tanta facilidad hablan hoy del «silencio de Dios». Sobre todo, delata la presencia del inveterado presupuesto que domina todo el enfoque del problema del mal: *pensar que la revelación divina podría darse con perfecta claridad, para todas las personas y desde el inicio de la historia*, y que por tanto resulta tan oscura y precaria, *porque Dios no quiere* hacerla más clara y universal. Una vez más, desde una concepción intervencionista y abstracta de la omnipotencia en el actuar divino, se ignoran los límites que impone su realización en la constitutiva limitación de la creatura. También aquí, en el fondo, equivale a imaginar el «círculo cuadrado» de la captación perfecta de lo infinito en la estrechez de la subjetividad finita. Entonces se confunde el *hecho*, cierto, de la oscura precariedad de la revelación en la historia con la *interpretación*, falsa, de que eso es debido a una voluntad o permisividad divina y no a una imposibilidad de la creatura.

A estas alturas ya no es preciso insistir. El Dios que crea por amor, con el único interés de la realización y salvación humana, está siempre dispuesto a la ayuda total. Es obvio que, en lo que de Él depende, carece de sentido hablar de limitación ni de reserva: amor absolutamente gratuito, no tiene, como la Biblia no se cansa de repetir, «acepción de personas» (cf. Rm 2,11; Ef 6,9; Col 3,25; 1 Pe 1,17...) y «quiere que todos se salven» (1Tim 2,4). Los límites aparecen ciertamente, pero es porque son inevitables, pues nacen de la incapacidad de la creatura. Son, como toda manifestación del mal, lo que Dios no quiere, lo que se opone a la revelación clara de su amor y a la realización plena de su salvación.

72. *La pensée européenne au XVIII^e siècle*; uso la trad. portuguesa: *O pensamento europeu no século XVIII*, Lisboa, 1983, 55-56 (todo el capítulo se titula significativamente «El Dios de los cristianos sometido a juicio»).

En definitiva, se trata de uno de los rostros de la inevitabilidad del mal. Por eso, también aquí hace falta invertir la perspectiva: la revelación en la historia no resulta tan lenta, oscura y tanteante por avaricia o falta de generosidad divina; todo lo contrario: las dificultades son la prueba de la «lucha amorosa» de Dios, que, a pesar de la incapacidad y las resistencias humanas, logra irse revelando en nuestra historia. Por lo demás, eso resulta evidente cuando la historia de la experiencia bíblica se estudia en su génesis y en su dinamismo. Entonces lo que admira no es lo difícilísimo y atormentado de su camino, sino el hecho de que, a pesar de todo, lograrse alcanzar en Cristo una plenitud insospechada e insuperable. San Juan de la Cruz lo expresó magníficamente: «porque en darnos como nos dio su hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo habló junto y de una sola vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar»⁷³. Y en otra ocasión, él tan sensible a la precariedad de nuestra captación de la manifestación divina, supo decir que «Dios es voz infinita»⁷⁴.

Por eso también en este caso era lógico que la captación del fundamento en la limitación de la creatura aparezca ya en la teología cristiana más primigenia. Lo hace con toda claridad en el texto ya citado de san Ireneo: «Fue necesario que el hombre fuese creado, después creciese, se hiciese adulto, se multiplicase, adquiriese fuerzas, y después llegase a la gloria y viese a su Maestro...»⁷⁵.

Nótese que contra esto no vale el argumento —tan visitado ya desde Pascal⁷⁶ y Kant⁷⁷— de que Dios no lo hace, porque eso anularía la

73. *La subida al Monte Carmelo*, l. 2, c. 22, n. 3 (*Vida y obras de san Juan de la Cruz*, cit., 522).

74. De donde eres de saber que Dios es voz infinita y, comunicándose al alma en la manera te la dice, hácele efecto de inmensa voz» (*Cántico espiritual*, 14 y 15, n. 10; ed. cit., 666).

75. *Adv. haer.* 4, 38 (PG 7, 1105-1109); cf. *supra* VI, 5.3.1.

76. «S'il n'y avait point d'obscurité, l'homme ne sentirait point sa corruption; s'il n'y avait point de lumière, l'homme n'espérerait point de remède. Ainsi, il est non seulement juste, mais utile pour nous que Dieu soit caché en partie, et découvert en partie, puisqu'il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître Dieu» (*Pensées*, Br. 586, *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Paris, 1954, n. 599, 1278).

77. Piensa que la evidencia de Dios se nos impondría a la fuerza y nos haría inmorales; por eso «no la quiere conceder» (cf. *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, 1994, 177-179). Dirá aún en los escritos póstumos: «Es bueno que no sepamos, sino que creamos que existe un Dios» (*Reflexionen zur Metaphysik*, n. 4996, en *Kants handschriftlicher Nachlaß V*, Berlin, 1928, 55). Cf. K. Jaspers: «Yo mismo no puedo pensar de otro modo que Kant: si la revelación fuera 'real' [comprobable empíricamente: A. T. Q.], eso sería el

libertad humana. Lo usa John Hick como argumento muy básico en su teodicea irineana, afirmando que ese silencio sería necesario, pues de lo contrario las personas «no podrían tener una libertad genuina en la relación con su creador»⁷⁸. Pero ese es un razonamiento que solo resulta sostenible en una concepción negativa de la libertad, y no en su sentido más positivo, es decir, de la libertad como capacidad de decisión auténtica a pesar de las inercias del instinto y contra las resistencias del egoísmo. Porque entonces, al revés de lo que se supone, una capacidad perfecta para el bien —si fuese posible— sería la verdadera «libertad genuina» en relación con Dios. ¿No es esa la que esperamos al otro lado de las limitaciones de la historia, cuando, como había dicho Ignacio de Antioquía, «llegados allá seremos verdaderamente personas»?⁷⁹.

So pena de poner todas las bazas para seguir alimentando el fantasma imaginativo de que, en definitiva, las cosas son tan difíciles porque Dios así lo quiere, resulta indispensable tomar en serio que se trata de una *imposibilidad estricta*. Tanto atendiendo a la plenitud de Dios, que quedaría negada en la infinitud de su misterio, al poder ser captable de manera perfecta por un ser histórico finito («si lo comprendes, no es Dios»⁸⁰) como, mirando al hombre, que quedaría negado en su esencia de libertad histórica, la cual, por serlo, *necesita* realizarse en el trabajo y en la maduración del tiempo.

Mantener tal exigencia no implica desconocer el enorme dramatismo que tantas veces, desde la misma Biblia hasta el existencialismo y

infortunio para la libertad concedida a los hombres» (*La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968, 23-24).

78. «We can *imagine* [subrayado mío] finite personal beings created in the immediate presence of God, so that in being conscious of that which is other than themselves they are automatically and inavoidably conscious of God. [...] But how, in that situation, could they have any genuine freedom in relation to their creator?» (*God Has Many Names*, Philadelphia, ²1982, 50).

79. *Ad Romanos* VI, 2 (cf. *supra* VI, 5.2; y, en general, para todo este problema: VI, 5: «La objeción más formidable». Como tantas veces son los críticos los que aquí perciben mejor. A. Comte-Sponville, por ejemplo, detecta muy bien el fallo; lo hace para cuestionar la existencia de Dios, pero da estos mismos argumentos: 1) «si la ignorancia fuese la condición de nuestra libertad, seríamos más libres que el mismo Dios, porque él no tiene la elección, el pobre, de creer o no en su propia existencia»; y seríamos también más libres que los bienaventurados; 2) «hay menos libertad en la ignorancia que en el conocimiento»; 3) esa razón es incompatible «con la idea —tan bella y tan fuertemente anclada en nuestra tradición— de un Dios Padre»; añade el autor que él no se esconde de sus tres hijos... (*L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, 2006, 104-108).

80. «Si enim comprehendis, non est Deus» (Agustín, *Sermo* 117, 3, 5: PL 38, 663).

a numerosos testimonios literarios, supone la vivencia subjetiva de una aparente ausencia y silencio de Dios. Pero justamente por eso, por el bien nuestro y por el honor de Dios, es preciso insistir en que se trata de la *interpretación falsa* de una limitación inevitable. Contra la terca persistencia de un sesgo voluntarístico que, de manera espontánea, sigue dando por supuesto que, *si quisiese*, Dios *podría* revelarse plenamente en la historia, urge acentuar con toda energía que no existe tal «silencio de Dios».

Un silencio que, de ser cierto, equivaldría a una crueldad inaudita por su parte y representaría en todo caso una negación directa de su amor infinito. Y, además, respecto de nosotros, no solo nos dejaría entregados a una arbitrariedad divina insoportable, sino que falsearía radicalmente nuestra relación con Dios. Porque, justo por ser tan difícil la revelación, es necesaria nuestra colaboración. Reajustada, una vez más, la perspectiva, ¿no es ese el sentido más elemental y radical de la misión: «ve y dile a mi pueblo», «id y anunciad a todas las naciones»? Igual que ya los Padres de la Iglesia comprendieron que en la lucha contra el mal nosotros somos las «manos de Dios», antes en la proclamación de la revelación el Primer Testamento había calificado al profeta como «boca de Dios» (Jer 15,9).

3.2. No «elección» favoritista, sino respeto amoroso de la particularidad⁸¹

A todo esto va íntimamente unido el delicado tema de la «elección». Delicado, porque, de suyo, responde a la experiencia de la relación viva con el Dios que llama por su nombre a cada pueblo y a cada individuo. Pero la comprensión teórica tiende a deformarla, convirtiéndola en privilegio excluyente y en limitación de la infinita generosidad divina. Avalada por las numerosas referencias que a ella se hacen en la Biblia —aunque eso no suceda sin críticas importantes— se convirtió en supuesto incuestionado, que sigue alimentándose del pre-juicio de una revelación en clave intervencionista, sin tener en cuenta los condicionamientos impuestos por la limitación de las creaturas.

Pero, para comprender las consecuencias, basta con pensar en la imagen que de ahí ha resultado: Dios «podría» revelarse a todos, desde

81. Cf. *Diálogo das religiões e autocompreensão cristiã*, Vigo, 2005, cap. I 3 (trad. castellana: *Diálogo de las religiones y autocompreensão cristiana*, Santander, 2005, cap. I 3: «La (supuesta) ‘elección’ de Dios: cur tam cito?»); *Repensar la revelación*, cit., cap. VII, 2.3, 336-344.

siempre y con plena claridad; pero esperó cientos de miles de años para empezar, y decidí «escoger» a un solo pueblo, dejando a los demás sin revelación (en simple «religión natural», en el mejor de los casos); a ellos les llegaría más tarde, si les llegaba, mediante la incorporación al «pueblo elegido». Ciertamente que hoy difícilmente puede haber alguien que sostenga tal cual esta visión, pero hace falta reconocer que ese es el esquema imaginativo que alimenta la categoría (y ciertas teorías «exclusivistas» no andan demasiado lejos de él).

Afortunadamente para la sensibilidad religiosa normal lo mismo que para la teología, la misma formulación explícita del prejuicio hace ver su enormidad. Y la visión que parte del amor libre y generoso del Dios que busca por todos los medios hacerse oír lo más rápida y claramente posible por todos los hombres y mujeres desde la creación del mundo, permite conservar la *experiencia* mediante una interpretación radicalmente distinta. Las diferencias en el proceso revelador, ya queda dicho, no nacen de un favoritismo divino, sino de la distinta receptividad humana: cada religión lo recibe a su modo y según la limitada medida de sus capacidades; pero Dios a ninguna descuida, en todas está presente y a todas cuida con idéntico infinito amor.

Se comprende que la «elección» —y piénsese que todas las religiones se consideran de algún modo «elegidas»— no puede interpretarse fuera de este contexto. En definitiva, quiere indicar el modo concreto en que Dios se relaciona con una tradición determinada. Ese modo no viene dado por un escoger arbitrario, sino por las condiciones reales que lo hacen posible. Y lo que se consigue de nuevo y peculiar en cada una vale para todas y a todas está destinado. Se trata, pues, de una vivencia real y plenificante, pues Dios no actúa en la pura apariencia de un «como si»; pero no es «favoritismo», pues su destinación es intrínsecamente universal. Por eso en la misma Biblia hablar de «elección» significa siempre «misión» en favor de los demás⁸².

82. «Siempre que *bahar*, 'elección', aparece en relación a personas, designa la elección desde un todo —en general, del conjunto del pueblo—, de modo que el elegido se da cuenta de una función en relación al todo. *Bahar* tiene, por tanto, la componente de lo que selecciona, pero de tal modo que el seleccionado por la *bahar* estaba tanto más claramente al servicio de la totalidad» (H. Seebass, «*Bahar*», en *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* I, Madrid, 1978, 609). Sigue siendo interesante el artículo de J. Ratzinger, «Sustitución/Representación», en *Conceptos fundamentales de teología* II, ²1979, 726-735; cf. también F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, Salamanca, 1983, cap. I, 11-80; J. Guillén Torralba, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*, Valencia, 1983.

Resulta indudable que serían necesarias muchas precisiones en un tema tan fundamental⁸³. Para no alargar, vale la pena aclararlo con un ejemplo. Imagínese un profesor que intenta hacer comprender una teoría difícil. Se dirige a toda la clase con el mismo interés e idéntico amor, pues por todos quiere ser comprendido. Pero cuando en su empeño ve asomar en los ojos de algún alumno o alumna el brillo de la comprensión, es seguro que —sin abandonar la enseñanza de los demás— tratará de apoyarlo e impulsarlo hacia el fondo del problema, en la justa medida de su capacidad.

En el ejemplo hay libertad por parte del profesor, pues de nada se enteraría el alumno, si el profesor no quisiera explicar. Y puede haber *apariencia* de «elección», pues la comprensión del alumno y, por consiguiente la relación con el profesor, se intensifica y ahonda. Pero, si se trata de un buen pedagogo, eso no significará «favoritismo» de ningún tipo, sino que, por el contrario, buscará que con la ayuda de ese alumno *la clase entera* acceda lo más rápidamente posible a idéntica comprensión. Lejos de perder, la clase sale ganando. Bien entendido que en todo momento el profesor está pendiente de ayudar a que todos realicen sus propias capacidades en la máxima medida posible. Y, por eso, en el intercambio también ese alumno aprenderá de los otros, pues nadie comprende *todo y en todos los aspectos* mejor que los demás⁸⁴.

Claro está que, tratándose de Dios, conviene retirar todo lo que en un profesor humano pueda haber de parcialidad; y, sobre todo, advertir que la sensibilidad para lo divino no coincide necesariamente con las dotes de los «sabios y prudentes» del mundo (Mt 11,25). Añadamos que tanto el ser del alumno como la capacidad misma de comprender son en este caso don del Revelador divino, que ama con idéntico amor a todos los demás, y tendremos un «modelo» sugestivo para comprender el misterio de esa relación particular que se tematizó como «elección» divina. Para los que aceptamos el carácter peculiar e incluso la culminación definitiva de la revelación en la Biblia, ese esquema tiene aplica-

83. Dada la importancia del tema, remito al lugar citado de *Repensar la revelación*, cit., 329-344, con numerosas referencias.

84. Para insistir aún en este punto decisivo, permítaseme una anécdota personal. Durante un congreso en Roma, en la conversación con el ilustre teólogo judío, Michael Wyschogrod, salió a relucir el tema de la elección, y él mismo puso el ejemplo del alumno. Como justo en aquellos días había recibido yo la traducción alemana de mi libro sobre la revelación, le dije que ese era precisamente el ejemplo que yo había puesto, tal como lo acabo de reproducir. Entonces se lo di a leer. Pero, en cuanto comenzó la lectura, exclamó: No, no es eso; lo que yo digo es que, al entrar en la clase, el profesor por propia iniciativa escoge de antemano un alumno. Se comprende que en ese momento apareció la discrepancia.

ción concreta. No se renuncia a lo peculiar, pero no se interpreta como privilegio. Y quizá ahora se comprenda mejor la tesis de este apartado: que, dadas sus connotaciones muy difícilmente evitables, lo mejor es renunciar a esa categoría.

Se evita así el peligro de pensar que la revelación bíblica es algo absolutamente único y exclusivo. Ni siquiera hay que pensar que tenga que ser la mejor en *todos* los detalles concretos. De hecho, para determinados aspectos —como la tolerancia con los demás y la transparencia cósmica del Absoluto, en las religiones de la India; o la sabiduría de la vida, en la religión china⁸⁵— dada la inevitable limitación de toda *acogida* humana, la tradición bíblica no se muestra peculiarmente receptiva. Lo que afirma la autointerpretación cristiana es que, a través de esa tradición Dios encontró *de hecho* la posibilidad de ir potenciando un camino que permitió la manifestación alcanzada en Cristo, la cual en sus claves fundamentales ha logrado lo históricamente definitivo.

Pero, incluido todo en la lógica del amor universal y gratuito de Dios, ni significa privilegio favoritista ni negación para los demás. Fruto de la *inevitable* particularidad histórica, lo logrado es don que, en su destinación divina, pertenece *con igual derecho* a todo hombre y a toda mujer que lo descubran, igual que lo por ellos descubierto en las propias tradiciones pertenece a los cristianos para mejor traducir y apropiarse lo revelado en Cristo.

Ya se comprende que con esto se abre la puerta para el tema trascendental del diálogo de las religiones.

3.3. No «holocausto» (religioso), sino horrendo crimen (humano)

También para uno de los más espantosos acontecimientos de nuestro tiempo tiene consecuencias lo dicho. La eliminación por parte de los nazis de más de seis millones de judíos, junto con otros varios millones de víctimas, constituye sin duda, una de las más atroces manifestaciones del mal en la historia humana. Pero, por eso mismo, no conviene 1) ni ponerla aparte, desolidarizándola de los demás horrores, al analizarla sin las debidas mediaciones, 2) ni interpretarla como un acontecimiento in-mediatamente religioso⁸⁶.

85. Véase la clasificación que H. Küng, *Christentum und Chinesische Religion*, München/Zürich, 1988, 11-19, hace de las tres grandes corrientes religiosas en la humanidad actual: abrahámica, india y china.

86. De acuerdo con el diagnóstico histórico que sostengo en el libro, sin negar una tilde a lo horrible del acontecimiento, no considero que Auschwitz deba ser el centro absoluto o el «giro copernicano» de la teodicea. Por eso le consagro un espacio importante,

3.3.1. Consecuencias negativas de la sacralización del crimen

A esa in-mediación ha tendido siempre la humanidad por culpa de la visión intervencionista del actuar divino, que ante pestes, guerras o catástrofes se preguntaba siempre por qué Dios las mandaba o permitía. Pero en este caso la tendencia resultó enormemente reforzada por dos factores importantes. El primero, una lectura acrítica de la *teología deuteronomista* en la tradición bíblica, que, de modo general, interpretaba como castigo divino tanto las desgracias, individuales o colectivas, como las derrotas bélicas de Israel. El segundo reside, justo, en el *concepto de «elección»*. De hecho, este factor, cuando no se somete a una crítica rigurosa, es el que acaba agudizando el problema hasta hacerlo insoluble.

Porque, en efecto, cuando se parte del supuesto de que lo sucedido en Auschwitz es algo que Dios mandó o permitió precisamente por tratarse del «pueblo elegido», solo cabe interpretarlo en dos direcciones. En continuidad directa con la tradición bíblica, lo más espontáneo fue verlo como «medio» para una finalidad divina, sea como «castigo», como «prueba» o como «educación» de ese pueblo. Cuando la reflexión teológica se hace crítica y, precisamente por la magnitud de la desgracia, considera intolerable ese tipo de solución, recurre o bien al recurso extremo de negar a Dios, proclamando su muerte (Richard L. Rubenstein), o bien a modificar el concepto de Dios, limitando su poder (Hans Jonas) o refugándose en su incomprendibilidad (Emil Fackenheim)⁸⁷.

Obviamente, las posturas son más numerosas y mucho más matizadas⁸⁸. Pero creo que, mientras se mantengan los supuestos, este esquema

pero no central. Para una información nutridísima, como acostumbra, disponemos en castellano del libro de Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, 2007, cap. 5, 359-480: «La imagen de Dios después de Auschwitz».

87. De Jonas me he ocupado antes. El pensamiento de Fackenheim, para algunos el pensador más influyente en esta reflexión, resulta más rico que esta sumaria apreciación, sobre todo porque evolucionó de una postura liberal a una ortodoxa. Importante es su llamada a una praxis confirmadora de la fe: abandonarla sería darle la razón a Hitler: «Los judíos tienen prohibido otorgar a Hitler victorias póstumas» (*Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, 2008, 23-24; cf. 350-366).

88. Por ejemplo, St. T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York/London, 1983, 144, distingue nueve tipos: «1) El Holocausto es lo mismo que otras tragedias y tan solo plantea de nuevo las dificultades de la teodicea y ‘el problema del mal’, pero no altera significativamente el dilema o presenta algo nuevo en él. 2) La doctrina teológica clásica judía de *mipenei hata’einu* (‘somos castigados a causa de nuestros pecados’), que se desarrolló a raíz de otras catástrofes nacionales, también puede aplicarse al Holocausto. De acuerdo con esta consideración, Israel era pecador y Auschwitz es su justo castigo. 3) El Holocausto es la última de las expiaciones vicarias. Israel es el ‘siervo sufriente’ de Isaías (cap. 53 ss.): sufre y expía por los pecados de otros;

representa la estructura fundamental que permite comprender el sentido más hondo de las distintas posibilidades. Sobre todo, en mi parecer, hace ver el *impasse* en el que ese tipo de consideración introduce el problema.

Quizá nada permite verlo mejor que la reacción de Rubenstein. Centrará en él la reflexión, porque, como suele suceder con las reacciones primeras, su misma extremosidad descubre con claridad especial la estructura profunda de la situación. Aparece sobre todo en el mismo título del capítulo segundo de su libro —«El deán y el Pueblo elegido»⁸⁹— que reproduce un vivo e impresionante diálogo con Heinrich Grüber, deán de la catedral evangélica de Berlín. Texto más significativo aún, porque Rubenstein se vale del reflejo de esa doctrina en la teología *crisiana* de Grüber, para mostrar que el presupuesto es común a judíos y cristianos. Partiendo de la lógica de la «elección», el Rabino saca la consecuencia más grave y directa, preguntando al Deán si entonces «fue voluntad de Dios que Hitler destruyese a los judíos». Esta fue la respuesta:

El doctor Grüber se levantó de su silla y de modo más bien dramático sacó la Biblia de una estantería, la abrió y leyó: «Pero por ti se nos mata cada día, como ovejas de matadero se nos trata» (Sal 44,23). «Si Dios desea mi muerte, yo se la entrego», continuó. «Cuando empecé mi trabajo contra los nazis sabía que me matarían o iría a un campo de concentración». Eichmann me preguntó: «¿Por qué ayuda a los judíos? No se lo van a agradecer». Yo tenía mi familia; allí estaban mi mujer y mis tres hijos. Pero dije: «Hágase tu voluntad aunque me pidas la muerte». Por alguna razón, era parte del plan de Dios que los judíos muriesen. Dios exige diariamente nuestra muerte. Él es el Señor, Él es el Amor, todo está en su protección y ordenamiento⁹⁰.

parece para que otros puedan ser purificados y vivan. 4) El Holocausto es un moderno *Akedab* (sacrificio de Isaac): es el test de nuestra fe. 5) El Holocausto es un ejemplo del provisional 'eclipse de Dios': hay tiempos en los que inexplicablemente Dios se ausenta de la historia. 6) El Holocausto es una prueba de que 'Dios ha muerto': si Él fuera verdaderamente Dios habría previsto Auschwitz; si no lo hizo es porque no existe. 7) El Holocausto es la expresión máxima del mal humano, es el precio que ha de pagar la humanidad por su libertad. Los nazis eran hombres, no dioses; Auschwitz refleja la ignominia del hombre; no atañe para nada a la existencia o la perfección de Dios. 8) El Holocausto es revelación: es una llamada a la afirmación de los judíos. De Auschwitz viene la orden: ¡Judíos, sobrevivid! 9) El Holocausto es un misterio inescrutable. Al igual que todos los caminos de Dios, trasciende la comprensión humana y demanda fe y silencio» (tomo la cita de Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, cit., 385). Creo que el detalle es útil, porque puede aclarar aspectos; pero la división tripartita también ayuda a ir a lo esencial.

89. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, 1966, 46-58; cf. una importante reflexión sobre este capítulo en Y. Amir, «Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz», en G. B. Ginzel (ed.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Gerlinger, ²1993, 439-455.

90. *After Auschwitz*, cit., 53-54. El original pone: Sal 44,22.

Se comprende que el autor prosiga, con plena lógica:

Mientras sigamos manteniendo la doctrina de la elección de Israel, permaneceremos abiertos a la teología expresada por el deán Grüber: porque los judíos son el Pueblo Elegido de Dios, Dios quiso que Hitler los castigara⁹¹.

Se comprende igualmente que, desde esa teología, Rubenstein acabe afirmando que la última conclusión razonable es la «muerte de Dios»:

¿Cómo pueden los judíos después de Auschwitz creer en un Dios omnipotente y benefactor? La teología judía tradicional mantiene que Dios es el actor último y omnipotente en el drama histórico. Interpretó cada gran catástrofe en la historia judía como castigo de Dios para un Israel pecador. No soy capaz de ver cómo se puede mantener esta postura sin ver a Hitler y las SS como instrumentos de la voluntad de Dios. La agonía de la judería europea no puede ser comparada con la prueba de Job. Para ver algún tipo de intención (*purpose*) en los campos de exterminio, el fiel tradicional es forzado a contemplar la más demoníaca y antihumana explosión en toda la historia como una expresión significativa de los propósitos de Dios. La idea es sencillamente demasiado obscena como para que yo la pueda aceptar⁹².

Quizá ahora resulta más clara la razón por la que pienso que debe evitarse la categoría de «holocausto». Aun concediendo que la palabra pueda tener un significado neutro y secular en determinados contextos⁹³, en el de la teodicea, sobre todo a partir de la obra de Elie Wiesel⁹⁴, remite con fuerte univocidad al específico sentido religioso cuyas graves consecuencias saca Rubenstein.

Para que la consideración de esas consecuencias no pueda parecer demasiado unilateral, dada la postura extrema de Rubenstein, vale la pena confirmarla todavía con el parecer de Günther Bernd Ginzel, un estudioso católico, especialmente sensible a la causa judía. Subrayando que en la Biblia «holocausto» respondía a la decisión de un individuo de «presentar una ofrenda para honrar y reverenciar al Creador», pregunta: «¿No equi-

91. *Ibid.*, 58. Por eso dedica todavía todo un capítulo a refutar a Arthur Cohen, que insiste en la teología de la elección: «Creo que, sin quererlo, Cohen hace más para revelar la insostenibilidad de esta teología que para establecerla como una opción con sentido» («The 'supernatural' Jew», *ibid.*, 176-188, 176).

92. *After Auschwitz*, cit., 153.

93. Cf. en el rico artículo de la Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/The_Holocaust [14 set 2009]) las distintas referencias que ofrece en el epígrafe: «Etymology and use of the term».

94. Cf. principalmente *La noche. El alba. El día*, Barcelona, 1987 (original, 1958-1962).

vale a una recaída en las categorías paganas, preisraelitas, aplicar al asesinato masivo de Auschwitz la [categoría de] libre homenaje a Dios? ¿‘Un holocausto de buen aroma al Eterno’? ¡Qué representación de nuestro ‘Padre’ en el cielo, pensar que podría exigir o aceptar sacrificios humanos!»⁹⁵. Resulta por lo tanto normal que poco antes afirmarse con rotunda energía: «Una tal interpretación —como sentido para Auschwitz— es inadmisible, peligrosa, incluso blasfema»⁹⁶.

De hecho, hoy son muchos —estimo que una mayoría en crecimiento— los que o rechazan la denominación de «holocausto» y prefieren términos como el de *Shoá* (o *HaShoá*) o acuden incluso a las traducciones «seculares» de la palabra, como catástrofe, destrucción o exterminio⁹⁷. En todo caso, es preciso insistir en que se trata de un horrendo *crimen humano*, perpetrado idénticamente contra la humanidad y contra Dios.

Pero volvamos al discurso de Rubenstein, porque, bien analizado, resulta aún más significativo por el hecho de que, al no elaborar una verdadera alternativa crítica, se ve obligado a quedar a medio camino. Rechaza la categoría de «elección» haciendo ver sus consecuencias, y con ella rechaza igualmente el presupuesto intervencionista; pero queda en la simple negación. De ahí la profunda ambigüedad de su postura, que no puede aceptar la imagen tradicional de Dios, pero, sin llegar a la negación total, tampoco logra presentar una imagen renovada. En realidad, lo que su razonamiento demuestra con eficacia es la muerte del dios-intervencionista. Pero *únicamente* la de Él⁹⁸.

En eso tiene razón⁹⁹. Como la tiene en proclamar la continuidad de la historia de Israel con la de la humanidad o, usando sus palabras, en insistir «en el carácter étnico y no-privilegiado del judaísmo», negando la pretensión de que sin una pretendida «convalidación sobrenatural [...]», la existencia judía se convierte en una absurda concatenación de

95. G. B. Ginzel, «Christen und Juden nach Auschwitz», en G. B. Ginzel (ed.), *Auschwitz*, cit., 234-274, 250.

96. *Ibid.*, 248.

97. H. Küng, *El judaísmo*, cit., 233, señalando que *shoá*, tomado de Is 47,11, se refiere no a Israel sino a Babilonia y sin negar los inconvenientes, prefiere seguir ateniéndose a «holocausto».

98. Por veces parece afirmarlo de modo expreso: «Finalmente, el tema de la muerte de Dios no significa el final de todos los dioses. Significa el abandono del Dios que era el último actor en la historia» (*ibid.*, 154; nótese: «último actor» = dios-intervencionista). «No creo que un Dios teísta sea necesario para la vida religiosa judía» (*ibid.*, 153; subrayado mío). Por ahí van también las numerosas y positivas alusiones a la teología de Paul Tillich.

99. Yo mismo he hablado de la «necesidad epocal de la «muerte de Dios», en A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella, 1998, 261-302: «Dios en el pensamiento moderno: ¿ausencia absoluta o negación determinada?».

tragedia y maldad irracional y externa»¹⁰⁰. Sin embargo, una comprensión aceptable acerca de Dios y de su presencia no aparece en su obra (a lo que contribuye sin duda el carácter ocasional y fragmentario de los capítulos). Se nota bien en la afirmación de la «muerte de Dios»¹⁰¹, siempre oscilante entre la proclamación de una muerte *real*, que todo tiende a mostrar que no responde a su postura más honda y vivida, y la de una muerte *cultural*, a la que alude en repetidas ocasiones y que, en mi parecer, representa su intención más genuina¹⁰².

Se trata, con todo, de una ambigüedad grave, que no queda sin consecuencias, porque le impide acceder a una concepción positiva de Dios. Al rechazo radical del intervencionismo divino no ofrece otra alternativa que la de una total ausencia y pasividad. De ahí, por un lado, la reiterada denominación de *Holy Nothingness* («santa Nada»), con la que intenta llenar el hueco dejado por la «muerte de Dios»¹⁰³ y, por otro, una visión de la existencia humana que tiende al nihilismo; hasta el punto que más de una vez parece apropiarse la consecuencia que él mismo atribuye a Cohen: «la muerte es el Mesías»¹⁰⁴. No sabe encontrar un medio entre un «dios» que gobierna la historia como emperador absoluto¹⁰⁵ y un

100. *Ibid.*, 84. Los puntos de omisión se refieren a los teólogos como Will Herberg, Abraham Heschel, Martin Buber y Arthur Cohen, cuya teología «afirma la centralidad del mensaje del ‘Loado seas tú, Señor nuestro Dios, que nos has elegido de entre todos los pueblos’, aunque cada uno explicaría a su manera el sentido de esta elección y el carácter de la respuesta» (*ibid.*).

101. Sobre todo en los capítulos 3: «Person and Myth in the Judeo-Christian Encounter» (60-81) y 14: «Death of God Theology and Judaism» (243-264), que merecen ser leídos en relación mutua.

102. Cf., por ejemplo: «Sin embargo, creo que la teología radical yerra en su aserción de que Dios ha muerto. Tal aserción excede el conocimiento humano. La declaración ‘Dios ha muerto’ es solamente significativa en lo que revela sobre quien la hace. Comunica la información referente a lo que él cree sobre Dios. No revela nada sobre Dios. Me gustaría sugerir que, puesto que esta información tiene alcance estrictamente fenomenológico, *deberíamos formularla desde el punto de vista del observador*. Es más exacto afirmar que *vivimos en la época de la muerte de Dios* que declarar que ‘Dios ha muerto’. La muerte de Dios es un hecho cultural» (*After Auschwitz*, cit., 246; subrayados del autor).

103. Se refugia en la «religión», pero «sin Dios»: «Aunque creo que permanece un hueco donde antes experimentábamos la presencia de Dios, no pienso que el judaísmo haya perdido su significado o su poder. [...] Creo que nuestro problema es cómo hablar de religión en una época de no Dios (*in an age of no God*)» (*ibid.*, 153).

104. *Ibid.*, 184.

105. Criticando a Thomas Altizer que, según él, interpreta el Dios del Antiguo Testamento como «el Legislador tiránico que esclaviza a la humanidad con su Ley rígida, sin-indulgencia», generaliza, afirmando que esa interpretación «tiene un linaje teológico muy respetable en el cristianismo» (*ibid.*, 249); algo que, sin ser cierto del todo, merece ser tomado como aviso saludable.

«dios» totalmente ausente de ella. El máximo recurso a que parece llegar en este sentido es el mito de la «madre tierra» (*Mother Earth*), activa en cuanto que genera y alimenta, pero que, en definitiva, acaba «devorando el fruto de su propio vientre»¹⁰⁶.

3.3.2. Especificidad excluyente *versus* particularidad fecunda

Insisto en esta ambigüedad, porque ella está señalando el verdadero núcleo del problema. Muestra, en efecto, la importancia decisiva de mantener con firmeza una visión positiva que, rechazando el intervencionismo divino, permite, sin embargo, mantener el carácter de Dios como el Antimal que, creando desde el amor, está siempre incansable y creadoramente activo, fundando y apoyando nuestra responsabilidad. De ese modo se recupera la profunda experiencia religiosa de la tradición bíblica, sin sacralizar su historia, pero también sin exponerse a vaciar el concepto de Dios, que así dejaría desamparados de su apoyo y de su gracia tanto el sentido de la vida como el compromiso humano en la lucha solidaria contra el mal del mundo.

A primera vista esta concepción podría dar la impresión de anular toda particularidad de la historia judía y del genocidio nazi. No es ese el caso. Lo que verdaderamente hace es evitar los dos peligros de una especificidad *falsa* que procedería por aislamiento y exclusión.

Peligro de *aislamiento*, que la convertiría en algo único y lejano en la historia humana, desolidarizado de los grandes crímenes que la acompañan como sombra terrible, desde las deportaciones de los imperios antiguos, pasando por la esclavitud y las discriminaciones raciales, hasta los modernos horrores de los gulags, *killing fields* y diversos genocidios¹⁰⁷. Incluso, como he tratado de mostrar (cf. cap. I 5.2), lleva a una visión

106. *Ibid.*, 258. Más negativo aún que los teólogos de la muerte de Dios: «El Reino está delante de nosotros, pero no es la nueva realidad que [Altizer] supone. Es la nada (*Nothingness*) de la que venimos y a la que estamos inescapablemente destinados a retornar» (*ibid.*).

107. Son significativas en este sentido las palabras de G. Steiner: «No comparto la posición de mi amigo Elie Wiesel y de algunos místicos judíos para quienes la muerte del judío no puede compararse con las demás violencias, ni siquiera con la de Pol-Pot que entierra vivos a miles de hombres o la que conduce a matanzas generalizadas. La *shoah* sigue siendo, para mí, un caso extremo en la gama de los horrores y de lo inhumano. Pero no formo parte de esos ultras que ven en ella una quiebra con el resto de la historia. Hay continuidad» (*George Steiner en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, 1994, 75). Tz. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona/Buenos Aires, 2000, 34-41, es de la misma opinión. Tomo ambas referencias de Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, cit., 363, nota 11.

distorsionada de la historia de la teodicea, cuyo desafío más radical no nace con Auschwitz, sino con el giro cultural de la Ilustración.

Peligro de *exclusión*, en segundo lugar. No deseada ciertamente, pero no sin consecuencias. Ante todo, para las otras víctimas: gitanos, homosexuales, minusválidos..., que, aunque en menor número, también fueron exterminados a millones y que una acentuación unilateral de la *Shoá* puede hacer invisibles. Exclusión también, en algún sentido, para los más de cincuenta millones de personas que murieron en la misma Guerra, con una muerte en general menos terrible, pero en definitiva injusta y absurda. Y acaso el peligro más grave: si se cultiva el motivo de la «elección», los «otros» pueden quedar clausurados en una alteridad «gentil», tan distinta que justificaría cualquier tipo de defensa de la propia identidad sacralizada. Como, con admirable y por veces dolorosa honestidad, reconocen grandes pensadores judíos, este es —por ejemplo, respecto de los palestinos— un peligro serio, no del judaísmo, pero sí de algún tipo de sionismo.

Por el contrario, todo cambia, cuando la especificidad se interpreta en el auténtico sentido de particularidad histórica: no aparte, sino al lado de las demás particularidades. Porque entonces, no solo no resulta negada o minusvalorada, sino que queda liberada para desplegar todos sus valores. Que son muchos y muy decisivos.

El primero radica justamente en lo que parecería ser la mayor limitación: la inmensa *publicidad* lograda por la literatura sobre la *Shoá*, pues también aquí «donde está el peligro, amanece la salvación». La tradición literaria de la cultura judía, con la insuperable descripción de los horrores en los campos de exterminio, así como la hondura e influencia filosófica de muchos de sus pensadores, hicieron que resulte imposible correr un velo de silencio u olvido sobre esta inhumana injusticia y, con ella y gracias a ella, sobre las demás injusticias que siguen azotando a la humanidad. La reflexión actual sobre la «razón anamnética», hace ver cómo, gracias a esa particularidad, el mal, pintado en todo su horror, forma parte de la conciencia colectiva, prestando a toda la humanidad un servicio impagable del que ninguna persona honesta y —esperemos— ningún gobierno responsable se pueden desentender¹⁰⁸.

La misma *teología cristiana* resulta hoy impensable sin este impacto saludable, que autores como Jürgen Moltmann o Johan Baptist Metz llegaron incluso a proclamar como el *Wendepunkt*, el cambio radical en el modo de hacer teología. Un aviso y una llamada que todo teólogo precisa

108. Cf. R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, 2003.

escuchar, aun cuando, como sostengo aquí, no se vea ahí *el* cambio de la teodicea o de la teología, sino *un* cambio especialmente radical. Un buen ejemplo de tal influjo lo constituye la teología de la liberación: no puede afirmarse que su fecundidad se deba totalmente a él, pero no sería justo negar el impacto fecundo que ejerció sobre ella¹⁰⁹.

No menos importante es el impacto que, en gran parte gracias a esa misma publicidad, Auschwitz tuvo y tiene en la *valoración crítica de la cultura moderna*. En este aspecto insiste con especial energía Hans Küng. Que esa catástrofe haya sucedido en una de las naciones más avanzadas no solo técnicamente, sino incluso pionera tanto en la cultura filosófica cómo en la teológica, obliga a ser muy humildemente críticos con el progreso en general y con los avances de la Modernidad en particular:

De una vez para siempre se ha quebrado la fe de la modernidad en ídolos como la razón, el progreso, la cultura, la nación, la raza, la clase y la humanidad. Dios ¿una proyección del hombre? Con la supuesta «muerte de Dios» (al principio, un grito de libertad), la teoría de la proyección de Ludwig Feuerbach se vuelve contra sí misma: lo que el hombre estaba ahí proyectando no era otra cosa que su propia muerte, la ‘muerte del hombre’. En los abismos del holocausto quebró *la moderna fe del hombre en la grandeza humana*, una fe, por cierto, ampliamente compartida por judíos europeos y americanos¹¹⁰.

Tal vez Küng se muestre demasiado optimista viendo en esta crisis la «superación del nihilismo»¹¹¹ e incluso el «fin del ateísmo»¹¹². Pero es cierta su constatación de un «fenómeno casi paradójico: en los abismos de indecibles horrores han visto muchos quebrarse *también la coraza de la irreligiosidad*»¹¹³. Algo que se verificó abundantemente, desmintiendo ciertas afirmaciones apresuradas acerca de que «después de Auschwitz no se puede rezar» (debido justamente a la sacralización del «holocausto»). No solo —como con justicia se contestó— porque de hecho en Auschwitz

109. Pienso que esto es lo que, con mayor autoridad, quiso expresar el cardenal Franz König en respuesta a una pregunta de G. B. Ginzler acerca de la postura de Metz: «Sí, yo calificaría el planteamiento de Metz como un planteamiento extremado, porque si es una buena teología, entonces ya tenía que ser una buena teología antes de Auschwitz. Naturalmente, es claro que después de Auschwitz, después de este horrible acontecimiento, deben ponerse otros acentos, pero yo no iría tan lejos como para decir que en sí la teología es otra antes y después» (F. Kardinal König, «Nach Auschwitz andere Akzente setzen», en G. B. Ginzler [ed.], *Auschwitz*, cit., 228-233, 231).

110. *El judaísmo*, cit., 554.

111. Cf. *ibid.*, 557-556, una excelente descripción.

112. *Ibid.*, 567.

113. *Ibid.*, 556.

se rezó y se rezó mucho, sino por algo acaso más significativo: la fe resultó ser una ayuda inigualable para vivir con sentido sin ser anulados por el horror. Vale la pena reproducir unas palabras bien informadas:

Hace años que estudio actas de los campos de concentración y manifestaciones de los testigos. Conozco líderes supervivientes de la resistencia, de la judía y de la no judía. Apenas existen indicios que pudieran contradecir aquel fenómeno peculiar de que incluso judíos hasta entonces débiles en la fe, en su mayoría esperaron la muerte rezando. Esto vale tanto para los indefensos en los campos de concentración como para los que lucharon en las revueltas de los guetos¹¹⁴.

Apreciación que, desde el judaísmo, confirma el propio Elie Wiesel. Contestando a Rubinstein, comenta que «era sorprendente que la filosofía que rechazaba a Dios no procediera de los supervivientes. Ninguno de los que se han hecho notar en la ‘teología de la muerte de Dios’ estuvo en Auschwitz»¹¹⁵.

No por dolorosa deja de ser también una importante ganancia *a contrario*, la lección que de aquí sacó el cristianismo en sus *relaciones con el judaísmo*. No son justas aquellas acusaciones que prácticamente convierten al cristianismo en responsable del genocidio nazi, cuando todo en este es negación directa del más genuino espíritu cristiano¹¹⁶, y cuando resulta innegable el hecho de que también muchos cristianos fueron víctimas del nazismo, muchas veces precisamente por serlo y por defender a los judíos¹¹⁷. Pero, dicho esto, mejor que entregarse a consideraciones apologéticas, es reconocer los *fallos reales* en la historia del

114. G. B. Ginzel, *Auschwitz*, cit., 265, que, con justicia, no deja de advertir en nota que esto no pretende ignorar el valor y la fidelidad de socialistas y comunistas, así como de otros grupos de prisioneros.

115. Citado por Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, cit., 430, que remite a W. Gross y K.-J. Kuschel, *Ich schaffe Finsternis und Unheil!*, Mainz, 1992, 136.

116. Cf. el análisis que del trasfondo ideológico del nazismo hace H. Küng, *El judaísmo*, cit., 221-225: «Nacionalismo y racismo: una mezcla explosiva». Y, acaso mejor que entrar en disquisiciones teóricas, basta con mirar para la figura de Jesús de Nazaret. Ciertamente, habría que ser muchas veces «histórica y filosóficamente» más prudentes con ciertos rechazos teóricos del espíritu cristiano y de su defensa de los débiles, enfermos y pequeños. Rechazos que, como en el caso de Nietzsche, aunque fuera contra su intención, fueron muy bien aprovechados por los nazis y sus teóricos.

117. Cf., por ejemplo, los interesantes datos que sintetiza G. B. Ginzel, *Auschwitz*, cit., 250-255. En este sentido, no son de recibo posturas como las de F. W. Marquard, por ejemplo, en *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München, 1988, que no solo habla de que las víctimas de Auschwitz refutan nuestra creencia en la bondad de Dios, sino que insiste en una concepción particularista de la «elección»

cristianismo. Ellos contribuyeron a la creación de un ambiente antijudío, y no sería justo ni encubrir las increíbles deformaciones de ciertas teologías, católicas y protestantes¹¹⁸, que incluso llegaron en casos a negar el carácter judío de Jesús, ni los fallos institucionales que, sobre todo por omisión, no trabajaron como debían para frenar al monstruo¹¹⁹.

Por fortuna, sobre todo a partir del Vaticano II, son grandes los avances en esta cuestión. Lo serán, en mi parecer, aún más si también aquí se deja de lado el concepto sacralizante de «elección» y la historia de Israel se reconoce en las grandezas y en las limitaciones de su real particularidad. El verdadero equilibrio no está en pasar de la monstruosidad de hablar de un «pueblo deicida» a hablar *teológicamente* de una relación privilegiada con Dios.

Desde la fe cristiana, será mejor partir *teológicamente* del supuesto firme de que, una vez descubierto el amor incondicionalmente universal de Dios, el pueblo judío y su religión están bajo su amor en igualdad fraternal con todos los pueblos y todas las religiones. De ese modo la reflexión queda libre para reconocer su *peculiaridad histórica*, que no puede negar la grandeza de haber sido el pueblo que hizo posible el nacimiento de Cristo ni la desgracia de que en él una minoría dirigente en connivencia con los ocupantes romanos lo haya llevado a la cruz. En ese contexto se comprende bien que la *Shoá* no es una decisión divina, sino todo lo contrario: como de la misma *crucifixión* dijo Reinhold Niebuhr, es un «ejemplo supremo del hecho de que la voluntad de Dios es continuamente derrotada en el mundo, aunque esta derrota no es toda la historia»¹²⁰.

San Pablo, que acaso dijo algunas cosas injustas sobre el judaísmo, pero que pensó a fondo el problema¹²¹ y que a favor de sus hermanos ju-

y en la necesidad para el cristianismo de una conversión radical al judaísmo. Cf. síntesis y referencias en Ll. Duch, *Un extraño en nuestra casa*, cit., 469-475.

118. Cf. información fundamental en R. P. Ericksen, *Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*, München, 1988; K. Reppen y K. Gotto (eds.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz, ¹1990.

119. Merece ser leído y meditado el duro pero bien documentado análisis de H. Küng, *El judaísmo*, cit., 235-272: «Represión de la culpa».

120. Tomo la referencia de D. R. Griffin, *A Process Christology*, Lanhan/New York/London, ¹1990, 226, que da las siguientes referencias: Reinhold Niebuhr, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, Meridian Books, 1957, 106, 123; *Does Civilization Need Religion*, The Macmillan Company, 1927, 237; *Reflections on the End of an Era*, Charles Scribner's Sons, 1934, 202; *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, 1938, 155 s.

121. Cf. el fino y matizado estudio de J. G. D. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids/Cambridge, 2006, § 19 «Israel» (499-532). Distinguiendo entre el Israel étnico, de la particularidad histórica, «según la carne» (503) y el Israel «como el llamado

díos estaba incluso dispuesto a renunciar a la propia salvación (Rm 9,1-3), había expresado ya lo fundamental de manera insuperable: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer» (Gál 3,28a).

4. EL INFIERNO DESDE LA TEODICEA¹²²

El tema del infierno entra repetidamente en la teodicea, pues no cabe negar que su simple mención evoca el «mal absoluto» (tradicionalmente: conjunto de todos los males sin mezcla de bien ninguno), y demasiadas veces a lo largo de la historia —y todavía— su presentación ha hecho muy difícil conciliarlo con un Dios de amor y bondad. Miguel de Unamuno lo dijo con trágica energía: «Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe; lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo inmoral»¹²³. Antes John Stuart Mill había insistido en esta idea, llegando a preguntarse: «¿Habrá algún acto de barbarie moral que no pueda justificarse por imitar la conducta de un Dios así?»¹²⁴. Y Bertrand Russell, calificándolo cómo una «doctrina de crueldad», encontró aquí uno de los motivos fundamentales para no ser cristiano¹²⁵. Desde la teodicea John Hick insiste en la centralidad de esta cuestión y reproduce de algún modo a este propósito la pregunta de Epicuro «si un Dios que no escoge salvar a muchos que podría salvar, puede ser descrito como perfectamente bueno y amoroso»¹²⁶.

por Dios» (531), es decir, el teológico, trata de superar «el lado oscuro de toda doctrina de elección» (511). Este segundo está abierto a todos, de suerte que «no todos los descendientes de Israel son Israel»: Rm 9, 6b (505) y, como consecuencia, «el correlato de la llamada de Dios no es la diferenciación étnica o las obras, sino la fe en el Cristo de Dios» (518): no hay, pues, distinción entre judío y griego (Rm 10,12). Algunos años más tarde, reconociendo la apertura (mucho mayor de lo que dice la opinión corriente) de Santiago, el hermano del Señor, y su apoyo al proyecto universalista de Pablo, señala que justo en este punto es donde se anuncia la diferencia: «La diferencia estaba entre la concepción de Israel aún centrada en el país y consciente de las permanentes fronteras del Israel pueblo de Dios, y una concepción de Israel rompiendo a través de tales fronteras y determinado únicamente por la llamada de Dios y por la fe en su Cristo» (*Christianity in the Making 2. Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids/Cambridge, 2009, 1082).

122. Cf. A. Torres Queiruga, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Santander, 1995 (original gallego: *O inferno a revisión*, Santiago, 1995; trad. portuguesa: *O que queremos dizer quando dizemos «inferno?»*, São Paulo, 1997; trad. italiana: *«L'Inferno». Cosa intendiamo dire con questa parola?*, Vicenza, 2002).

123. *Diario íntimo*, Madrid, 1970, 41.

124. *La utilidad de la religión*, Madrid, 1986, 85.

125. *Por qué no soy cristiano*, Buenos Aires, 1973, 29.

126. *Evil and the God of Love*, cit., 113; cf. 110-114, 235-237, 341-359.

Para la propuesta concreta de este libro, con su insistencia en la posibilidad y realidad de la salvación escatológica como derrota definitiva del mal, el problema se presenta con especial agudeza. Merece la pena un tratamiento algo diferenciado, aunque encuadrado muy en concreto en la teodicea¹²⁷. Insistiré primero en lo que es claro y seguro desde la fe, para proponer luego la hipótesis teológica que juzgo más coherente con el Dios-amor y con lo que el Vaticano I llamó la «conexión mutua de los misterios entre sí y con la destinación última de la persona humana» (DS 3016).

4.1. *El «infierno», no «castigo divino» sino «tragedia para Dios»*

«Dios consiste en estar amando» (1Jn 2,4.8), de suerte que, creando por amor (amor agápico de preocupación por el carente y necesitado), no tiene otro interés que el bien y la salvación de sus creaturas. Desde la fe, podemos dudar de todo, pero no de esta gloriosa verdad central del cristianismo. Y eso significa que *de Dios para nosotros* solo —únicamente solo— viene amor y salvación. Todo lo que sea negativo tiene que venir de la deficiencia o de la rebeldía creatural. Por tanto, sea lo que sea «eso que llamamos infierno», es algo no solo no querido por Dios, sino que se opone frontalmente a su amor salvador. Recuérdese la conclusión de la parábola del hijo pródigo: en ningún momento aparece la mínima preocupación del padre por la propia ofensa o, menos aún, la más remota intención de castigo. Lo que aparece a través de su alegría es la pena infinita por el hijo, que «estaba muerto y vuelve a la vida, estaba perdido y lo encontramos» (Lc 15,32).

Constituye un error fatal pensar que, aplicadas a Dios, salvación y condenación son conceptos paralelos. En positivo solo podemos hablar de salvación, como lo que Dios quiere. Lo que pueda significar la «condenación», solo podemos mentarlo en negativo: como lo que Dios no quiere. Por eso fue una desgracia para la fe interpretar el infierno como acción positiva de Dios: como «castigo», no digamos ya como «venganza». La «pastoral del miedo», tan bien estudiada por Jean Delumeau¹²⁸,

127. Para informaciones más generales acerca de la tradición y del magisterio cabe remitirse a los manuales. En castellano disponemos de dos presentaciones excelentes: J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, 1996, y T. Muro Ugalde, *Escatología cristiana. Esperanza en tiempos de desesperanza*, San Sebastián, 2009. Cf. también, en directa relación con la teodicea, M. Neusch, *El enigma del mal*, Santander, 2010, 171-178.

128. *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1978; *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1983.

deformó insufriblemente la imagen divina y causó estragos irreparables en la fe. Hasta el punto que Ernst Bloch pudo comentar que en el siglo XVI el libro de Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae*, provocó «júbilo a través de la cristiandad entera por el hecho de no haber continuación de la vida después de la muerte. Tan horrible fue el horizonte del infierno!»¹²⁹.

Era ciertamente necesario el avance de la crítica exegética para liberarse del literalismo de tantos textos que en la Biblia y en los mismos Evangelios hablan expresamente de castigo y de tormento¹³⁰. La letra es innegable, pero una hermenéutica correcta los debe leer desde el amor de Dios como foco central que lo ilumina todo, revelando su sentido auténtico. No es solo sea absurdo tomar a la letra el «fuego que no se apaga» y el «gusano que no muere», así como el «llanto» y el «rechinar de dientes», sino que lo es también todo hablar de actividad punitiva por parte de Dios. Es la entera concepción *cultural* en que vienen envueltas tales expresiones la que debe ser radicalmente revisada a la busca del verdadero sentido *revelado*. Las resistencias en contrario, por bien intencionadas que a veces puedan ser, deberían tomar muy en serio la honda sabiduría y, de cierto, el pleno espíritu evangélico presente en las palabras ya citadas (cap. V, 4.2.4) de Paul Ricoeur: «Sin duda, queda aún mucho camino por andar para que comprendamos o adivinemos que la cólera de Dios es solamente la tristeza del amor»¹³¹.

Por fortuna, esta conciencia ha penetrado profundamente en la teología actual, a lo que contribuyó de manera importante la sensible y apasionada preocupación de Hans Urs von Balthasar, de quien tomo la calificación de trágica para esta relación:

Trágica no solo para el hombre que puede frustrar el sentido de su existencia, su salvación, sino para Dios mismo, que es forzado a tener que juzgar allí donde quería salvar y —en el caso extremo— tener que juzgar justo porque

129. Tomo la referencia de su entrevista con Anselmo Borges, en A. Borges y E. Bloch, «Espíritu da utopía e Princípio Esperança», en A. Borges, *Do mesmo ao diferente. Questões deste tempo*, Porto, 1980, 225. Recuérdense las exageraciones de la tradición espiritual y ascética, que afectaron al mismo sentido realista de Teresa de Jesús (cf. *Libro de la vida*, c. 32, 1-9; todavía en las *Moradas quintas*, c. 3, 14: «ir tantas almas a el infierno»; en *Obras completas*, Madrid, 1979, 143-145 y 398). Algo más tarde, haciéndose eco de tantos predicadores, dirá L. M. Grignon de Monfort que el número de los elegidos es tan pequeño, «que apenas entre diez mil hay uno» (cit. por J. Delumeau, *Le péché et la peur*, cit., 316).

130. Cf., por ejemplo, la síntesis: AA.VV., «Infierno», en L. Coenen, Y. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II*, Salamanca, 1980, 347-353.

131. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, 69.

únicamente quería aportar amor. De este modo el tener-que-ser-repudiado del hombre que repudia el amor de Dios, aparece como una derrota de Dios, que fracasa en su propia obra de salvación¹³².

Es fundamental tomar en serio este avance, para mantener una su-
prema cautela en la «hermenéutica de las declaraciones escatológicas»,
que no pueden ser tomadas como una descripción objetiva del más allá,
sino siempre como remisión simbólica a algo radicalmente distinto, pues-
to que está fuera y por encima de los límites espacio-temporales. Solo
cabe, en expresión kantiana, tratar de «orientarse en el pensar» acerca
de su significado, para no sucumbir a la fantasía ni caer en aberraciones.
Karl Rahner marca la orientación: «la escatología bíblica debe ser leída
siempre como expresión del presente en cuanto revelado y proyectado
hacia su auténtico porvenir»¹³³.

La cautela debe acentuarse en el tema del infierno a causa de su carác-
ter negativo, que debe ser mantenido a toda costa, preservando escrupu-
losamente su no ser querido por Dios. Esto converge con dos de las ideas
fuerza del tratamiento que vengo haciendo.

La primera, que, en la medida que sea posible algún significado,
su determinación tiene que provenir de la creatura: de su limitación y
de su resistencia a dejarse salvar por Dios. En una palabra, tiene que
tener la raíz en una decisión negativa de la libertad humana que, resis-
tiéndose a la acción divina, hace imposible o disminuye la salvación.
Una salvación «a la fuerza» carecería de sentido para un ser libre, sería
contradictoria.

La segunda idea-fuerza va unida a esta, insistiendo en que de esa ma-
nera la consideración queda remitida al análisis de la estructura creatural
como lugar de la posible inteligibilidad. Es en sus posibilidades o imposi-
bilidades concretas donde cabe fundar un discurso de algún modo contro-
lable y suficientemente responsable. Coincidiendo con Rahner, lo expresa
bien Edward Schillebeeckx: «únicamente un análisis de la forma en que el

132. *Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 173; cf. 190, 245, 251-253, 259, 272. Cf. también sus obras *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, ²1989 (es interesante la trad. francesa: *Espérer pour tous*, Paris, 1987); *Lenfer. Une question*, Paris, 1988. En el mismo sentido dice A. Marananche: «El infierno es, pues, el infierno del amor: para el hombre, que escoge las tinieblas exteriores; también para Dios, que sufre en silencio. No es un querer positivo del Padre, sino la consecuencia negativa e inevitable de su Designio salvador para el caso en que sea desechado» (*Les raisons de l'espérance*, Paris, 1979, 210).

133. «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de teología* IV, Madrid, 1964, 411-439, 428 (el original es de 1960, antes del Vaticano II).

cristiano vive en este mundo puede explicarnos algo, y en términos muy sucintos, acerca de los grandes temas escatológicos»¹³⁴.

En conclusión: desde la fe contamos con poder apoyar la reflexión en el terreno seguro de la definición negativa del «infierno» como lo no querido por Dios, como *no-salvación*. Ahora resta introducirse con cautela en el océano kantiano de lo no objetivable, tomando cómo orientación lo que acerca de ello nos puede indicar el análisis de lo posible o imposible según la respuesta de la libertad humana. Entramos, pues, en las aguas modestas de las *hipótesis* teológicas. Analizaré primero aquellas hipótesis o teorías teológicas que, con diversa graduación, me parecen inaceptables, para proponer finalmente la que me parece más satisfactoria en sí misma y más coherente con la propuesta general de este libro.

4.2. Sentido fundamental del «infierno» y teorías insatisfactorias

Como punto de partida, conviene situarse en aquella experiencia radical que confiere el significado más básico y elemental a la idea de no-salvación: el hecho *universal*, por constitutivo, de que la realización o el fracaso de nuestra existencia en cuanto seres personales depende de manera decisiva —*también* depende— de las decisiones de la libertad. Lo expresa ejemplarmente el Deuteronomio: «pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge la vida, para que puedas vivir feliz, tú y tu descendencia» (Dt 30,19).

A este hecho fundamental debe remitir todo discurso acerca del significado más concreto del «infierno». En su fondo último, todo cuanto en la Biblia se dice a su respecto es una exhortación a que escojamos la vida, evitando así la «muerte», es decir, lo que pueda significar el otro extremo de la alternativa. Se trata, pues, de una *posibilidad real*, que debe ser tomada en toda su seriedad. De ahí que no me parece una buena solución acudir a afirmaciones del tipo «el infierno existe, pero está vacío»¹³⁵. La expresión ha logrado una cierta moda en la retórica teológica, pero, aun reconociendo la generosidad de su intención y que

134. «Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología»: *Concilium* 41 (1969) 43-58, 58). Cf. también la excelente síntesis de Chr. Schütz, «Fundamentos generales de la escatología», en *Mysterium Salutis* V, Madrid, 1984, 527-664, esp. 596-617.

135. Ni siquiera me resultan convincentes las variantes más serias: «Ni en la Escritura ni en la tradición de la fe católica se dice con certeza de un ser humano, sea cual sea, que se encuentra realmente en el infierno» (H. U. von Balthasar, *Lenfer*, cit., 10). Lo cual es verdad, pero incluso por eso parece pedir conclusiones más hondas, como por lo demás hace el propio Balthasar.

pudo contribuir a algunos desbloques iniciales frente a teorías literalistamente crueles, tiene toda la marca de un recurso artificioso e intelectualmente desesperado.

Más seria es la advertencia, que se remonta cuando menos a Kierkegaard¹³⁶, de que la preocupación debe centrarse en la posibilidad *para mí*, sin osar nunca convertir el «infierno» en juicio o amenaza para los demás. Con todo, siendo justa esa advertencia, no parece posible renunciar al carácter de posibilidad *universal*, como urgencia constitutiva de la persona humana como tal; de toda persona.

El recurso, más tradicional y generalizado, y desde luego muy serio, consiste en acudir a la *libertad humana* como responsable del infierno en cuanto destino eterno de desgracia y sufrimiento. Ofrece dos modalidades muy distintas.

Lo considero, como he dicho, inaceptable, si se interpreta como «castigo» positivo por parte de Dios ante el fallo de la libertad. La contradicción frontal con su amor infinito e incondicionado resulta demasiado evidente. ¿Qué padre o madre humanos normales, viendo un hijo o una hija destrozados por la droga o incluso degradados por el vicio, no sienten ante todo compasión, sin, encima, pensar en agravar su desgracia añadiendo un castigo..., que en este caso sería un castigo terrible y eterno por faltas limitadas de seres mortales?

Distinta es la otra posibilidad: la de pensar que, contra la voluntad amorosa de Dios, es la libertad que se empeña en el mal la que por sí misma construye y mantiene su propio infierno. Se trataría, en definitiva, no de una condenación por parte de Dios, sino de una auténtica «auto-condenación», contra la voluntad de Dios. Tomada como simple *defense* en el sentido de Plantinga, es decir, como argumento que se limita a mostrar el carácter no contradictorio de esta teoría, no se puede negar la validez formal de su lógica. Y, mientras se mantenga algún tipo de interpretación literal de la tradición bíblica, constituye un recurso respetable e incluso ineludible.

La cuestión es si puede bastar para una teodicea más decididamente positiva. Porque en una lógica más concreta —más acorde con la revelación del Dios Anti-mal y más integralmente humana— esa visión no parece sostenible. No solo por la aludida desproporción, literalmente incommensurable, entre la culpa temporal y el precio eterno, sino también por dos razones acaso más intrínsecas. La primera se refiere a que esa

136. «Decirles a los demás: estáis perdidos para toda la eternidad, me resulta imposible. Una cosa es segura para mí: todos los demás serán bienaventurados, y esto me basta. Solo en mi caso sigue siendo aleatorio» (citado por H. U. von Balthasar, *Espérer pour tous*, cit., 77).

desproporción parece implicar una imposible absolutización o «infiniti-zación» histórica de la libertad humana. Sobre ella volveré más adelante, en diálogo con Rahner.

Aquí me centro en el tema de la *inmortalidad*. De acuerdo con el núcleo más vivo de la tradición bíblica¹³⁷ (y, en mi parecer, con los resultados de la antropología), la inmortalidad no es una cualidad natural de la creatura, pues en el mundo todo lo que nace muere. Solo cabe pensar en ella como una «imposible posibilidad» en cuanto don gratuito del amor creador de Dios, que, si fue capaz de sacarnos de la nada, creemos que también será capaz de librarnos de caer en ella. Pero entonces de esa interpretación teológica resultaría una consecuencia terrible: Dios mantendría por siempre jamás en la existencia a creaturas suyas sin otro destino que el de sufrir eternamente¹³⁸. Idea que Yves Congar refuerza con otro matiz, el de la total inutilidad y sinsentido: «Hay un infierno en que no creo de ningún modo, a saber, el de una pena eterna, completamente vana, puesto que no lleva a ninguna conversión»¹³⁹.

Pienso que la consideración de estas dos razones —finitud de la voluntad e inmortalidad como don— constituye un punto de partida para dos posibilidades distintas de interpretación, más acordes con la finitud humana y, sobre todo, con la infinitud del amor divino. Me inclinaré por la segunda.

4.3. El «infierno» como «muerte eterna» o como pérdida eterna de posibilidades

Para mayor concreción expositiva, permítaseme partir de mi propia evolución al respecto (una vez liberado del terror infantil, inoculado por ciertas predicaciones que hoy considero monstruosas).

137. A. Borges, *Corpo e transcendência*, Porto, 2003, 64-65, hace notar que la palabra «inmortalidad» (*athanasía*) solo aparece dos veces, y con significado positivo: 1 Cor 15,53, afirmando que nuestro cuerpo mortal debe revestirse de inmortalidad, y 1 Tim 6, 16, donde dice que solo Dios posee la inmortalidad. Remite a H. Schwarz, *Wir werden weiterleben. Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Licht der modernen Grenzerfahrung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1984, 33.

138. Resulta significativo un texto de Jorge Luis Borges: «La inmortalidad [...] no es atributo de la naturaleza humana caída, es don de Dios en Cristo. No puede ser movilizad-a, por consiguiente, contra el mismo individuo a quien se le otorga. No es una maldición, es un don. Quien la merece la merece con cielo; quien se prueba indigno de recibirla, *muere para morir*, como escribe Bunyan, muere sin resto» (*La duración del infierno, en discusión*, en *Obras completas*, Buenos Aires, 1974, 236).

139. Lo escribe en el prólogo a J. Elluin, *Quel enfer?*, Paris, 1994, 7, que defiende una postura muy semejante a la que expondré aquí.

1. En *Recuperar la salvación* (1977), partiendo justamente del descubrimiento vital de Dios como pura salvación, de suerte que toda negatividad solo puede venir de la limitación o malicia creatural, me apoyé en la idea de la inmortalidad como don. En su amor infinito Dios no busca más que la salvación de las creaturas. La inmortalidad constituye el don máximo, como liberación total del sufrimiento y realización plena de las posibilidades. Pero en cuanto don *gratuito* carece de sentido si no es aceptado libremente. Aquí radica la justa razón de las posturas que se apoyan en la libertad para mantener, aunque mejorada, la teoría de una auto-condenación eterna.

Sin embargo, creo que la conclusión más lógica sería la puramente negativa: si la inmortalidad es un don, su rechazo implica la muerte, la «muerte segunda», la muerte definitiva. Lo aclaraba entonces con un ejemplo imaginativo. Supóngase que estoy al borde de un amplio estanque y veo a alguien que se está ahogando en el centro. No sé nadar, pero dispongo de una larga pértiga, que le ofrezco. Si la persona decide agarrarla, salva su vida. Si no quiere, se muere. Muere contra mi deseo de ayuda, pero muere porque ella lo decide, sin que para mí exista otra posibilidad. El mismo Vaticano II lo ha dicho con una expresión insuperable: «Sin el Creador, la creatura se desvanece»¹⁴⁰.

Elaborada la hipótesis, pude comprobar que cuenta con una tradición insospechadamente rica. Va del Deuteronomio —«pongo delante de ti la vida y la muerte»— a Pablo —«el salario del pecado es la muerte, pero el regalo de Dios es la vida eterna» (Rm 6,23)¹⁴¹— y llega hasta hoy, con autores como Christian Duquoc¹⁴², Edward Schillebeeckx¹⁴³ o Andrés Tornos¹⁴⁴.

No deja de ser terrible la desaparición para siempre jamás de creaturas creadas por amor para su realización y que, aunque fuera por caminos equivocados, buscaban la felicidad. Hay quien, mirando para las durezas de la existencia, puede ver ahí una liberación. Pero hay también quien sintoniza con Unamuno, que sentía el horror del vacío eterno, hasta el punto de afirmar: «prefiero el fuego eterno del infierno al frío absoluto

140. «Creatura enim sine Creatore evanescit» (*Gaudium et spes*, 36, 3; lo recuerda J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, cit. 244).

141. Sobre los datos en la Escritura, cf. T. Muro, *Escatología cristiana*, cit., 402-405.

142. *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Madrid, 1985, 217-221.

143. *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, 1994, 214. Importante lo que aclara: «Mi propia opinión es como sigue (y no es tanto una opinión que vacila —ni mucho menos apodíctica—, cuanto se trata de una comprensión plausible, cristianamente dotada de sentido, de la Biblia y la tradición en la modernidad» (212).

144. *Escatología II*, Madrid, 1991, 226-231.

de la nada»¹⁴⁵. En todo caso, debe reconocerse que esta teoría salva la coherencia fundamental, preservando la libertad humana y respetando incluso la entrega total del amor divino. Si en la creatura no existe otra posibilidad, esta teoría parece la más aceptable.

2. Pero creo que esa posibilidad existe. Personalmente, la primera sugerencia la recibí en una charla de Tony de Mello. Con su genio chispeante, afirmó: las cabras y ovejas del Juicio final no son dos clases de personas, sino dos dimensiones en cada persona. Luego encontré en Von Balthasar una frase de san Ambrosio de Milán, que apunta en idéntica dirección: *idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte*, «la misma persona se salva en parte y se condena en parte»¹⁴⁶.

De suerte que el infierno sería un *destino terrible, en cuanto pérdida eterna y definitiva de posibilidades de realización y plenitud* que la negativa culpable de la libertad cierra a la acción salvadora de Dios. Pero pierde toda la odiosidad del castigo impuesto o del mal evitable. Porque esta visión preserva, por un lado, el ser e incluso la dignidad de la *libertad humana*, pues es ella quien decide; y, por otro, el *amor infinito* de Dios, pues, en cuanto contraria al designio salvador divino, esa pérdida eterna no deja de ser una «tragedia» para Dios. Al mismo tiempo, no se rompen totalmente ni la finalidad ni la bondad radical de la *creación*, pues se evitan tanto el gélido vacío de una muerte eterna de creaturas libres y para muchos queridas que desaparecerían para siempre jamás, como la aún más horrible de un sufrimiento inacabable de esas mismas creaturas, que acompañarían como sombra oscurísima la felicidad eterna de los justos¹⁴⁷. (No se hable ya de la idea espantosa de

145. Creo haber leído la cita en Unamuno; hay referencias equivalentes en el *Diario íntimo*, Madrid, 1970, 41; cf. 76. 83. Encontré más tarde la misma idea en Ch. Baudelaire, *Les fleurs du mal*, XCVI: «Le jeu», Paris, 1972, 130: «Et mon coeur s'effraya / d'envier maint pauvre homme / courant avec ferveur à l'abîme béant, / et qui, saoul de son sang, préférerait en somme / la douleur à la mort et l'enfer au néant!».

146. La cita exacta de san Ambrosio: «Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, potest et ipse salvari (1 Cor 3,1-5). Unde colligitur quia idem homo et salvatur ex parte, et pariter condemnatur ex parte» (In Ps 118, serm. 20, 58; PL 15, 1502). Balthasar explicita con palabras de A. von Speyr: «Cada pecador escuchará ambas palabras: 'apártate de mí al fuego eterno', y: 'venid, benditos de mi Padre'» (*Theodramatik* IV, cit., 293; las palabras de A. von Speyr, en *Objektive Mystik*, 332-333). La alusión a Corintios, que no transcribe H. U. von Balthasar, es interesante, pues, como veremos, enlaza con otro motivo importante.

147. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, cit., 238, nota 45, cita a H. U. von Balthasar, *L'enfer*, cit., 45-49, que se pregunta si le sería posible la felicidad «si yo vieses desde el cielo a mi madre o a mi mejor amigo en torturas eternas» y también: «Dios ¿cesa de amar a los condenados, siendo así que su Hijo murió por ellos?». Cita igual-

un tormento cuya contemplación «aumentaría el gozo de los bienaventurados en la gloria», demasiado presente en la tradición, desde Tertuliano¹⁴⁸ a Tomás de Aquino¹⁴⁹ y Lutero¹⁵⁰, contra la que con toda razón se insurgía Nietzsche)¹⁵¹.

Esta interpretación del «infierno» constituye ciertamente una *hipótesis* que no puede pretender resultar convincente para todos, pero que se mueve dentro de los parámetros de un legítimo pluralismo teológico. Por un lado, no oculta su inmensa seriedad, reconociéndolo como una pérdida terrible; terrible al menos para una comprensión que, más allá de una «lógica comercial» de premio-castigo se eleva a la «lógica del amor», pensando en la felicidad entrañable de la comunión con Dios y con los demás (recuérdese la «comunión de los santos»). Por otro, no impide proclamar con san Pablo la visión más gloriosa que se ha podido anunciar para la gloria de Dios y para el bien de su creación: la reconciliación universal en la victoria definitiva sobre lo mal, cuando por fin «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28).

3. Como todas las hipótesis, no cabe ignorar que también esta debe contar con objeciones. La más importante, sustentada con energía por Karl Rahner, insiste en la libertad como la «facultad de lo definitivo», apoyando en ella la concepción tradicional:

Por esto, la libertad no es precisamente la capacidad de revisar siempre de nuevo, sino la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable; por ello, y en este sentido, la libertad es la facultad de lo eterno. Si queremos saber qué es «definitivo», entonces hemos que experimentar aquella libertad trascendental que es realmente algo eterno, pues precisamente ella pone un carácter definitivo, que desde dentro ya no quiere ni puede ser otra cosa¹⁵².

mente a F. J. Nocke, *Escatología*, Barcelona, 1984, 17: «¿puede haber cielo, mientras haya infierno?».

148. *De spectaculis*, 30 (SC 332, Paris, 1986, 316-329).

149. Cf. entre otros lugares y referencias a los Padres: «Y por eso, a fin de que la bienaventuranza de los santos los complazca más y den por ella gracias más abundantes a Dios, se les concede que contemplen con toda nitidez (*perfecte*) las penas de los impíos» (*STh Suppl.* q. 94, la. 1, in c; dedica a la cuestión también los arts. 2 y 3).

150. El infierno puede convertirse en un bien, si sirve de consuelo porque es castigo para los malos. Lo dice en *Vierzehn Trostmittel für Mühselige und Beladene*, 1520, reeditado por Lutero en 1535/1536; en latín: WA 6, 99-134); tomo el dato de H.-G. Fritzsche, *Schuld und Übel. Zum Theodizeeproblem*, Berlin, 1987, 41.

151. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, II, § 15 (trad. castellana, Madrid, 1972, 55-57).

152. *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 123-124.

Cierto, pero la cuestión está en definir el alcance concreto de tal definitividad. ¿Puede una libertad finita llegar a disponer totalmente de sí misma? ¿Puede una libertad que, como ya había observado Kant, es «retorcida» pero no «demoníaca» (incapaz de querer el mal por el mal)¹⁵³, optar por la infelicidad total, por la nada absoluta? ¿Puede, dicho en términos más concretos, hacerse tan totalmente mala que no quede en ella nada de bueno? Hoy, cuando la psicología de las profundidades nos ha hecho tan conscientes de los condicionamientos hondísimos y nunca totalmente clarificables de nuestra libertad, percibimos bien la fuerza enorme de estas preguntas.

De hecho, el mismo Rahner reconoce, de manera muy clara, la imposibilidad de una total transparencia de la libertad finita en sus actuaciones concretas: «el sujeto nunca tiene una seguridad absoluta en relación con el carácter subjetivo y, en consecuencia, con la cualidad moral de tales acciones particulares»¹⁵⁴; hasta el punto de que «bajo el crimen aparentemente más grande puede a veces no ocultarse nada, por tratarse tan solo de un fenómeno propio de una situación que aún no es personal»¹⁵⁵. Más aún, insiste en un aspecto que por su calado ontológico tiene especial relevancia para la cuestión: «la desigualdad del sí frente al no», en el sentido de que el «sí» representa la fuerza y el dinamismo constitutivos de la libertad, mientras que lo «no» es por naturaleza algo secundario, en cuanto responde tan solo a un desvío o a una impotencia de ese dinamismo:

El no de la libertad frente a Dios, puesto que está llevado por un sí trascendentalmente necesario a Dios en la trascendencia, y de otro modo no podría existir en absoluto —o sea, significa una autodestrucción libre del sujeto y una contradicción interna de su acto—, no puede concebirse como una posibilidad de la libertad igualmente poderosa en el plano ontológico-existencial que el sí a Dios. [...] todo «no» recibe un préstamo del sí a la vida que tiene, ya que el «no» se hará siempre comprensible desde el sí y no a la inversa¹⁵⁶.

Idea importante en la que insiste también Jean-Louis Chrétien:

[...] el pecado constituye la muerte en la medida en que conduce a la nada. Si no conduce allí del todo, no es porque el alma sea indestructible, sino

153. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1969, 47.

154. *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 125.

155. *Ibid.*, 130.

156. *Ibid.*, 131.

porque no puede hacerse mala por completo y de forma absoluta, porque subsiste en ella, pese a su voluntad deliberada, un amor del ser y de Dios. El amor del ser es indestructible, pues es la respuesta de la criatura al creador, respuesta que es una con su propio surgir de criatura. Pero ese amor posee varios poderes, y si el uno, congénito, es inamisible, el otro depende de nuestra decisión¹⁵⁷.

A su vez, Juan Luis Segundo, incluso sintonizando muy bien con Rahner, estima que su concepción de la libertad —«si se examinan cuidadosamente sus palabras, más allá de su apariencia»— y sin negar la «seriedad mortal» de la cuestión, no implica necesariamente «la posibilidad de opción por el mal absoluto por parte del hombre». El mismo Rahner, añade, en su estudio sobre la concupiscencia reconoce que la libertad humana no es capaz de personalizar todo lo que hay en ella de naturaleza, es decir, siempre queda algo que no resulta transparente a su dominio ni moldeable por sus opciones¹⁵⁸. Y alude también al conocido texto —tan visitado a propósito del purgatorio— donde san Pablo habla de algo muy parecido: «La obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día que ha de revelarse por el fuego. Y la calidad de la obra de cada cual, la probará el fuego. Aquel, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquel, cuya obra quede abrasada, sufrirá el daño. El, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego» (1 Cor 3,13-15)¹⁵⁹.

A través del elocuente simbolismo de este lenguaje no resulta imposible intuir la visión que analizamos: que el no de la libertad humana a la salvación de Dios, puede ser real y definitivo sin ser total, ser rechazo terrible y destructivo sin llegar a la anulación. En una palabra, que se trate de *condenación real y verdadera* —por la inmensa pérdida que, en todo caso, supone—, *sin que por eso quede aniquilado el resto de bondad que existe siempre en toda persona*.

Quedan aún dos posibles dificultades que hace falta analizar, ya más brevemente.

157. *La mirada del amor*, Salamanca, 2005, 155.

158. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, 1993, 342, con la nota 11. Segundo estudia monográficamente el tema en la obra póstuma, publicada por A. Raffo: *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, Montevideo, 1997 y Buenos Aires, 1998; trad. portuguesa: *O Inferno como absoluto menos. Um dialogo com Karl Rahner*, São Paulo, 1998. A. M. L. Soares, *De volta ao mistério da iniquidade. Palavra e silêncio diante da maldade e do sofrimento*, cit., hace una excelente exposición en el apartado final del cap. VI.

159. Cf. sus reflexiones en *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, 1991, 600-605, 624-631; *Teología abierta I*, Madrid, 1983, 386-393, y III, Madrid, 1984, 241-252; 260-268; 280, nota 4.

La primera me la puso hace años como objeción Juan Luis Ruiz de la Peña, preguntando —junto a otros interrogantes menos densos— si esta visión no será sino una simple versión del *Purgatorio*¹⁶⁰. Pienso que no cabe negar cierta semejanza, pero la orientación es radicalmente distinta, pues mientras que aquí se habla del destino eterno y definitivo, el purgatorio se sitúa en el orden de la purificación y de lo provisorio.

La segunda arguye que parecería tratarse de una reedición de la *apocatástasis*. Pero no es difícil ver la diferencia, porque aquí no se trata de una simple vuelta al comienzo, sino de la entrada en lo nuevo y definitivo que, asumiendo la historia, incluye constitutivamente los resultados de la libertad. Cuando expuse por primera vez estas ideas, insistí en que a pesar de esta no-coincidencia, la intensa presencia del tema de la apocatástasis a lo largo de la tradición, señalaba el profundo enraizamiento de la presente propuesta en lo más genuino de la experiencia cristiana¹⁶¹.

En efecto, desde su defensa por Orígenes, estuvo presente en muchos teólogos, y no de los pequeños: Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Dídimo el Ciego, Evagrio Póntico, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, quizás Juan Crisóstomo. Aunque la condena oficial cortó el movimiento, aparecerá más tarde en Escoto Eriúgena, Amalrico de Bene, los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu y los Anabaptistas. A partir de la Ilustración, de ordinario con un cierto aire esotérico, fueron muchos los teólogos que la defendieron o simpatizaron con ella: F. Schleiermacher fue acaso el más influyente. En la teología actual las

160. Cito el párrafo entero porque resume bien mi postura (en lo que rechaza y en lo que afirma) y expone claramente su crítica: «Habiéndose desmarcado de la apocatástasis y haciéndolo ahora de la autoaniquilación, el teólogo gallego propone, a modo de tercera vía, un infierno como ‘condenación de lo malo que hay en cada uno’; Dios ‘salva cuanto puede, [...] cuanto la libertad humana le permite. Dado que esta no es total, *Dios salva aquel resto de bondad que parece no poder quedar nunca anulado por ninguna acción mala*’. Así pues, se salvará ‘lo bueno que hay en cada uno, y se perderá, anulándose, lo malo’ (¿*Qué queremos decir* [cuando decimos infierno], cit., 83, 87). Si la he entendido bien, la hipótesis me sugiere unas cuantas preguntas: ¿cómo y cuándo se produce esta operación de extirpación del mal? ¿Mientras el hombre versa *in statu viae*, o una vez instalado *in statu termini*? ¿La realiza Dios unilateralmente? La hipótesis ¿no termina dando la impresión de que, en realidad, *el infierno es el purgatorio*? (sobre todo si este se concibe, según se verá en un próximo capítulo, no como magnitud temporalmente extensa)» (*La pascua de la creación*, cit., 246, nota 75).

161. Resulta significativa la *boutade* de Karl Barth, recordada oportunamente por Ruiz de la Peña (*La pascua de la creación*, cit., 241): «Quien no cree en la apocatástasis es un buey, pero quien la enseña es un asno» (*Dogmatik in Dialog I*, Gütersloh, 1973, 314).

sostenidas y complejas reflexiones de K. Barth¹⁶² y H. U. von Balthasar¹⁶³ le confririeron una matizada pero fuerte presencia¹⁶⁴. Desde la filosofía de la religión se les junta John Hick¹⁶⁵.

Creo que el mismo Rahner, si no fuera porque identificó el tipo de interpretación que aquí propongo con la defensa de la apocatástasis, se hubiera inclinado por ella:

Como cristiano, el hombre tiene el derecho y el «deber» sagrado de esperar que la historia de libertad tendrá para él y para todos los demás (o, mejor, para los demás y, por tanto, también para él) un desenlace feliz, pese a que la culpa, las tinieblas y las frustraciones de tal historia no avalan precisamente ni facilitan semejante esperanza. Pero como el cristiano cree en la bondad infinita de Dios y en su verdadera voluntad salvífica y abraza la promesa de Jesús sobre la venida victoriosa del reino de Dios por obra del propio Dios y no simplemente como resultado de su propia buena voluntad, *espera* una redención universal, una consumación feliz de la historia entera. Sin embargo, esta esperanza no le da derecho a *defender teóricamente la tesis de la apocatástasis* [subrayado mío], por más que, desde Orígenes, tal tesis reaparezca una y otra vez en la historia doctrinal del cristianismo. La verdadera actitud cristiana con respecto al final de la historia del individuo y de la humanidad entera es la esperanza contra toda experiencia (empírica) y la capitulación silenciosa ante el designio indiscifrable del Señor de la historia¹⁶⁶.

También Wolfhart Pannenberg se ha ocupado del problema, en un texto que resume con precisión el sentido de esta propuesta. Vale la pena acabar citando sus autorizadas palabras:

162. Barth expone su doctrina en el tomo II/2 de la *Kirchliche Dogmatik*. Puede verse una muy buena exposición en H. Bouillard, *Karl Barth II. Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, 1957, 125-164.

163. *Theodramatik* IV, cit., 171-172, 243-293. Para el tema en general, cf. *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, ²1989. Como se sabe, su insistencia le trajo disgustos. A raíz de su última publicación, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfilder, 1987, muchos ultraconservadores interpretaron su muerte súbita antes de poder recibir el cardenalato, como «un aviso del cielo» (cf. Y. Biser, *Pronóstico de la fe*, Barcelona, 1993, 178, nota 20).

164. Cf., para una visión sintética, C. Andressen y P. Althaus, «Wiederbringung Aller», en *RGK* 6 (1962) 1693-1696; F. Mussner y J. Loosen, «Apokatastasis», en *LfThK* 1 (1957) 708-712; W. Breuning, «Apokatastasis», en *LfThK* 1 (³2006) 821-824. Importantes reflexiones, con rica bibliografía, en M. Striet, «Versuch einer Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage», en H. Wagner (ed.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1998, 48-89, 73-79.

165. *Evil and the God of Love*, cit., 344.

166. «Historia profana e historia de la salvación», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, 1987, 134-148, 137-138.

En tal perspectiva la separación operada en el juicio pierde la apariencia de la implacable y por lo mismo repulsiva dureza que arroja a algunas personas a la condenación definitiva. La separación entre lo bueno y lo malo permanece, y en ella consiste la esencia del juicio. Pero alcanza a cada uno de nosotros. Con eso se evita también el recurso barato de una reconciliación universal, a saber, una reconciliación como un dejar intocado aquello con lo que no puede haber ninguna reconciliación. Esto concierne según Pablo a todos (2 Cor 5, 10), pero para los creyentes vale que también se salva aquel cuyas obras se queman (1 Cor 3, 15). ¿Habrán también personas para las cuales el fuego purificador no deja ningún resto? Muchas palabras bíblicas parecen indicarlo; pero más bien en el sentido de la amenaza para aquellos que en su alejamiento de Dios se imaginan seguros. ¿No está toda persona creada según la imagen de Dios que se reveló en su Hijo? ¿No queda por tanto en cada vida algo en lo que Dios puede reconocer su intención creadora en esa persona? El último juicio debe dejarse a Dios mismo¹⁶⁷.

5. CONCLUSIÓN Y APERTURA: CREER EN DIOS COMO EL «ANTI-MAL»

Primero en positivo y en estos últimos temas en negativo, pienso que una teodicea actualizada se muestra capaz de asegurar la coherencia de la idea de Dios como el Anti-mal. Un Dios que, tras un largo y difícil proceso histórico, logró revelárenos como Aquel que, creando por amor y por amor volcado en ayudarnos y apoyarnos en la lucha humana contra el mal inevitable, asegura el sentido de la existencia y funda la esperanza de la realización definitiva. Dios Anti-mal, Dios que Jesús de Nazaret anunció, de palabra y de obra, de vida, muerte y resurrección, con el símbolo tal vez insuperable de *Abbá*: Dios «Padre-Madre», es decir, Aquel que da el ser y lo da única y exclusivamente por amor, constituyéndonos a todos en «hijas» e «hijos» y, por tanto, en hermanas y hermanos. También estos, símbolos entrañables, acaso igualmente insuperables.

1. Símbolos que fecundaron la historia y que siguen —deben seguir— «dando que/qué pensar». Y también, en estricta y hondísima consecuencia, «dando que/qué obrar»: no se puede creer en el Dios-*Abbá*, sin ver a los demás cómo *hermanos* y sin tratarlos como tales. No es posible otra fe que quiera ser auténtica y verdadera: no se cree en el padre, si no se trata al hijo como hermano. Amar a Dios y amar al prójimo, fue la primera y supremamente autorizada síntesis (cf. Mc 12,28-31; Mt 22,36-40; Lc 10,25-28). Síntesis con significado bien explicitado por

167. «Die Aufgabe der christlichen Eschatologie», en W. Pannenberg, *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen, 2000, 271-282, 278-279.

los seguidores primeros: «quien no ama el hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1Jn 4,22).

La posible diástasis entre praxis y teoría queda anulada de cuajo. El Dios Anti-mal convoca al trabajo de la historia, a la lucha contra el mal. Trabajo inacabable, pero no absurdo, sino transido de esperanza, incluso de «esperanza contra toda esperanza» (Rm 4,18). Tarea solidaria, convocada a unirse a todo esfuerzo por el bien humano, único y definitivo criterio de la verdadera fe en este Dios: creen en Él los que —y solo los que— dan de comer al hambriento y visten al desnudo (cf. Mt 25,37-39).

Podrá fallarse —y se falla mil veces— en la historia, pero será por infidelidad *ya* denunciada —«No todo el que dice ‘Señor, Señor’» (Mt 7,21)— y *nunca* legítimamente justificable. No existe otra fe real que la «fe que obra a través del amor» (Gál 5,6).

2. La teodicea cristiana, pero en visión ya para siempre entregada a la humanidad (como dije, en oferta y receptividad), no queda expuesta indefensa frente al juego teórico o las trampas de la ideología. Cuenta con un *modelo* concreto en la figura de Jesús de Nazaret, levadura nunca apagada y —en sí mismo— incluso irreductible a los ácidos de la manipulación. Como un hombre que «pasó haciendo el bien» (Hch 10,28) pudo ser descrito en la primera predicación cristiana.

Lo hizo desde abajo y con los de abajo: con los pobres, los humillados y los ofendidos. Por eso puso en el frontispicio de su llamada: «bienaventurados los pobres»; bienaventurados —él, el primero—, porque, en esa proclamación paradójica, en ese oxímoron desafiante, anuncia que el Dios que él predica y practica no quiere el sufrimiento ni está de acuerdo con la injusticia, la intolerancia y la opresión, sino justa y decididamente al lado de los que padecen todo eso. Y lo hizo, consciente de que tal anuncio iba a concitar contra él las fuerzas del mal, la violencia de los opresores: el Hijo del hombre ni siquiera «tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8,20), y sabe que «tendrá que padecer de parte de ellos» (Mt 17,12) y que, con toda probabilidad, «lo matarán» (Mt 17,23). Pero no retrocede, sino que ama «hasta el límite» (Jn 13,1), hasta el amor más grande: el de «dar la vida por los amigos» (Jn 15,13).

Este es el modelo de toda teodicea que quiera ser cristiana: la que busca iluminar la existencia humana, llamando a incluirse en el dinamismo del amor creador y salvador del Dios Anti-mal. Inclusión sin límite ni para la compasión ni para la entrega, porque la pauta es la medida sin medida del amor infinito de Dios: «sed compasivos como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6,26; Mt 7,1).

Cierto que este es el ideal nunca alcanzado ni alcanzable, y que algo de razón tenía Nietzsche cuando afirmó, precisamente en *El Anticristo*,

que «solo hubo un cristiano, y ese murió en la cruz»¹⁶⁸. Pero no sería justo ignorar que, sin llegar a la perfección, hubo, hay y habrá cristianos y cristianas que lo siguen a mayor o menor distancia; ni que el «recuerdo peligroso» del Nazareno sigue movilizando aguas muy vivas y profundas de la conciencia humana, hasta el punto de que sin él no sería pensable mucho de lo mejor que en favor de los humillados y ofendidos se ha hecho y se hace en la historia, unas veces desde la confesión expresa y otras sin nombre o incluso —no sin culpa por parte de los creyentes— re-negando del nombre.

3. He dejado para el final del libro aludir al *caso ejemplar de Etty Hillesum*. Lo he dejado porque resulta especialmente significativo por lo que cabría llamar su concretez, vivida en la oración e íntimamente pegada a la praxis. Si quedase todavía la sospecha de que cuanto estamos diciendo obedece a sutilezas teológicas, conviene subrayar que ella llegó aquí por una especie de religiosidad «salvaje», desde una psicología rebelde, alejada de lo religioso y nada convencional, sin estudios teológicos y sin contacto con teólogos de oficio. Más aún, la hondura más íntima de su postura no la conquistó por vía teórica, sino a través de una praxis en contacto con la carne viva del sufrimiento humano más atroz. Finalmente, nótese que en el entero proceso no intervino para nada cualquier tipo de preocupación teodiceica. En una palabra, la increíble y actualísima experiencia que con expresión inolvidable ella entregó a la sensibilidad más viva de nuestro tiempo nació como un fruto natural en el mismo seno de la confrontación con el mal y el sufrimiento.

Pues bien, creo que aparte de ciertos matices —que confirman justamente el carácter no «académico» de su proceso— pocos textos confirman con más eficacia la visión que todo este libro ha intentado elaborar acerca de la relación de Dios con el sufrimiento humano, tanto en lo que se refiere a su presencia entregada sin reservas cómo a la justa respuesta por nuestra parte. Para verlo, nada mejor que reproducir sus propias palabras en un texto bien conocido, pero que merece ser repetido y continuamente meditado:

Corren malos tiempos, Dios mío. Esta noche me ocurrió algo por primera vez: estaba desvelada, con los ojos ardientes en la oscuridad, y veía imágenes del sufrimiento humano. Dios, te prometo una cosa: no haré que mis preocupaciones por el futuro pesen como un lastre en el día de hoy, aunque para eso se necesite una cierta práctica... *Te ayudaré, Dios mío, para que no me abandones*, pero no puedo asegurarte nada por anticipado. Solo una cosa

168. *Der Antichrist*, n. 39 (K. Schlechta II, 1200).

es para mí cada vez más evidente: que *tú no puedes ayudarnos, que debemos ayudarte a ti, y así nos ayudaremos a nosotros mismos*. Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios: *salvar un fragmento de ti en nosotros*. Tal vez así podamos hacer algo por resucitarte en los corazones desolados de la gente. Sí, mi Señor, parece ser que tú tampoco puedes cambiar mucho las circunstancias; al fin y al cabo, pertenecen a esta vida... Y con cada latido del corazón tengo más claro que tú no nos puedes ayudar, sino que debemos ayudarte nosotros a ti y que tenemos que *defender hasta el final el lugar que ocupas en nuestro interior*... Ahora estoy empezando a estar un poco más tranquila, mi Señor, por esta conversación contigo. Mantendré en un futuro próximo muchísimas conversaciones contigo, y de esta manera impediré que huyas de mí. Tú también vivirás pobres tiempos en mí, Señor, en los que no estarás alimentado por mi confianza. Pero créeme, Señor: seguiré trabajando por ti y te seré fiel y no te echaré de mi interior¹⁶⁹.

Evolución académicamente «salvaje», como he dicho, pero al mismo tiempo alimentada en la tradición veterotestamentaria de su pueblo judío, confirmada e iluminada por el Evangelio, al que acude muchas veces en lectura de reflexión orante.

4. Es importante esta alusión al Evangelio. Porque Jesús y su destino no solo constituyen el modelo, sino también la *verificación* del verdadero sentido y de la fecunda eficacia del Dios reconocido y confesado como el Anti-mal. Un tema del que algo he dicho, pero que sin duda merecería atención más detallada¹⁷⁰, porque en el destino de Jesús —máxima «parábola de Dios» en nuestra historia— se hizo «carne» la mejor y más tangible muestra de la actitud divina ante el mal de sus creaturas. Aparece en el decurso general de su vida, inconfundiblemente movida por la compasión activa, como símbolo de una biografía marcada hasta la última sangre por la lucha contra el mal y por la llamada incansable a que lo haga también quien quiera seguirlo. Y aparece de una manera muy específica en el trecho final: en su muerte-resurrección.

169. *Una vida conmocionada. Diario de Etty Hillesum*, Barcelona, 2007, 142-143: el texto corresponde al día 12 de julio de 1942. Los subrayados quieren resaltar el fondo de la relación: Dios solo puede actuar en la historia a través de nuestra acción, la cual solo es posible por estar apoyada y sustentada por él. J. I. González Faus, *Etty Hillesum. Una vida que interpela*, Santander, 2008, 70, comenta teológicamente esta oración y señala otros lugares donde aparece la idea de «ayudar a Dios»: «aparece por dos veces en ese mismo día: si Dios no me ayuda, tendré yo que ayudar a Dios [...]. Y más tarde: «siempre me ocuparé de ayudar lo mejor posible a Dios; y cuando lo consiga, bueno, entonces también lo lograré con los demás» (137 y 138).

170. Había insistido más en mi primer tratamiento del tema: *Recupera-la salvación, Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, Vigo, 1977, 133-137 (trad. castellana: Santander, ²1995).

Ya queda rechazada una visión falsamente sacrificial de su muerte, como «precio» de rescate o «castigo» de pecado. Ni siquiera es correcta la visión que la convierte en prueba del amor divino en el sentido de arreglo posterior del mal que se podía haber evitado. La muerte de Jesús fue, cierto, prueba de amor; pero prueba de su amor personal que, *por el bien de los demás*, para anunciarles el verdadero rostro de Dios, fue capaz de arrostrar la muerte. Prueba también del amor de Dios, que tuvo que soportar el *asesinato* de su Hijo. Asesinato criminal y como tal no querido por Él, sino, *como todo crimen*, causado —idénticamente contra su Hijo y contra Él— por la decisión culpable de libertades humanas; y en ese sentido, ni siquiera propiamente «permitido», sino algo que le fue impuesto como «inevitable» una vez que esas libertades, haciendo uso de su autonomía, decidieron oponerse al auténtico impulso de su dinamismo creador y desobedecer su inspiración salvadora.

Y aquí confluyen, reforzándose, *la vía larga y la vía corta*. Esta, mostrando en la facticidad de la historia lo que aquella descubre en la reflexión de la teoría: que Dios no haya impedido el asesinato de su «hijo bienquerido», muestra bien que eso *no era posible*, si la creación ha de tener consistencia y la libertad ha de ser libre. Y si, como dice el Vaticano II, «en el misterio del Verbo encarnado se revela el misterio del ser humano»¹⁷¹, en lo sucedido en Jesús se desvela lo que sucede en toda mujer y en todo hombre: el mal, cuando la finitud —meramente física o libremente culpable— lo produce, no es ni querido ni permitido por Dios, sino opuesto a su intención y soportado con nosotros y por nosotros.

Pero, junto a esa inevitabilidad, también se iluminan dos aspectos, dos realidades gloriosas. El primero, que Dios no está indiferente o pasivo, sino a nuestro lado, en nosotros, apoyando nuestra lucha y asegurando nuestra esperanza. Por eso he protestado y seguiré protestando siempre con energía contra esas horribles teorías que hablan de que el Padre abandonó a Cristo en la cruz. Nunca estuvo tan cerca de él, igual que no lo están los padres como cuando sufren los hijos. Por eso, a pesar de la posible *impresión* primera de abisal abandono, Jesús pudo morir en la *confianza asegurada*: «en tus manos pongo mi vida» (Lc 23,46)¹⁷². Dentro de la historia Dios no nos salva *del* sufrimiento, nos salva *en* el sufrimiento¹⁷³.

171. *Gaudium et spes*, 22.

172. Sobre toda esta delicada y profunda cuestión, así como sobre el sentido universal de la resurrección que trato a continuación, debo remitir a las reflexiones que hago en *Repensar la resurrección*.

173. Paráfraseo de algún modo una afirmación de H. Küng, *El judaísmo*, cit., 569: «... Dios, si bien no nos preserva de todo dolor, sí nos guarda en el dolor».

El segundo aspecto es la *resurrección*, la realidad gloriosa por excelencia. La fe descubrió y proclamó que no fue la muerte el destino último, sino que fue la vida plena y realizada la que tuvo la palabra definitiva. La tiene para todos y para todas. Porque en Cristo culmina la revelación, de algún modo presente en todas las religiones de la humanidad, de que Dios no nos deja —no nos ha dejado nunca— caer en la nada de la muerte, esa cifra culminante del mal, ese «último enemigo» en ser vencido (1 Cor 15,26).

5. Y ya insinuando, solo insinuando, digamos todavía que en Jesús, en el misterio de su «encarnación», se revela la última dimensión del misterio: la íntima y realísima participación de Dios en nuestros sufrimientos (igual que en nuestras alegrías). Me he negado a interpretar esta participación como impotencia, debilidad o finitización de un dios sometido al sufrimiento. Pero, haciendo ahora inclusión con la idea de *creación por amor* (la idea central que ha alimentado todo el trayecto de la teodicea como discurso ya teológico), no precisa negar la omnipotencia para insistir en que es preciso afirmar que nuestro sufrimiento no es «externo» a Dios.

La relación Creador-creatura es única, irreductible a cualquier otra. Recibiendo todo su ser de Dios, nada hay en la creatura que no sea *de-Dios*. Ni siquiera convence, como he dicho, hablar del mito del *zimzum*. El Creador no se «encoge» para dejar espacio a la creatura: se abre, expandiendo su amor para acogerla en sí, en esa entrega sin fondo que permite a los grandes intuitivos, como Juan de la Cruz, la santa osadía de saberse «dueños de Dios» como Dios es «dueño de ellos». La creatura está en Dios y Dios está en la creatura, sustentándola desde la más honda intimidad (*interior intimo meo*) y envolviéndola desde la suprema trascendencia (*summior summo meo*). Por eso es también *suyo* el sufrimiento de la creatura, aunque, por fortuna para nosotros, asumido en el poder amoroso de su trascendencia, que en la historia anima la esperanza y más allá de ella asegura la victoria.

De algún modo esto tenía que ser dicho al final de una teodicea cristiana. Pero se comprende que se trata de palabras mayores. Palabras que ya se adentran en un terreno al que solo se puede acceder con los pies descalzos, donde se impone el pudor de la voz acallada y, al final, lo más adecuado es la suprema discreción del silencio.

Pero no sobra abrir para ese silencio el espacio de luz que delimitan las palabras sagradas escritas al final de la Biblia cristiana:

Y no habrá ya maldición alguna; el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad y los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro y llevarán

su nombre en la frente. Noche ya no habrá; no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos (Ap 22,3-5).

Palabras que, con una verdad conquistada a través de la larga y tantas veces dolorosamente dura travesía de la historia, hacen eco glorioso a las pronunciadas al principio:

Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien (Gn 1,31).

BIBLIOGRAFÍA *

- AA.VV., *Sacrae Theologiae Summa IV. De sacramentis. De novissimis*, Madrid, ⁴1962.
- AA.VV., «Inferno», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II*, Salamanca, 1980, 347-353.
- AA.VV., «Gewissen», en *Theologische Realenzyklopädie* (Studienausgabe) 13, 1984/1993, 192-241.
- AA.VV., «Gewissen», en *LfThK* 4/3 (2006) 620-627.
- AA.VV., «Unsterblichkeit», en *HWPPh* 11, 275-292.
- Agustín de Hipona, *De moribus manichaeorum* (PL 32).
- Albertos, J. E., *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Pamplona, 2008.
- Alonso Schöckel, L. y Sicre, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, 1983.
- Associazione Teologica Italiana, *Ripensare la risurrezione*, Milano, 2009.
- Althaus, P., *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, ⁷1966.
- Althaus, P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, ⁶1983.
- Amir, Y., «Jüdisch-theologische Positionen nach Auschwitz», en G. B. Ginzel (ed.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, cit., 439-455.
- Ammicht-Quinn, R., *Von Lissabon bis Auschwitz*, Freiburg Br., 1992.
- Amor Ruibal, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, vols. I-VI, Santiago, 1914-1921; VII-X, póstumos, Santiago, 1933-1936.
- Arendt, H., *La banalidad del mal*, Barcelona, 1999.
- Arens, E., (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989.
- Armendáriz, L. M., *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*, Bilbao, 1999.

* Esta bibliografía recoge casi exclusivamente las obras tratadas o aludidas en el libro.

- Axt-Piscalar, Chr., «Sünde VII. Reformation und Neuzeit», en *Theologische Realenzyklopädie* 32, 2001/2006, 400-436.
- Balthasar, H. U. von, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963; trad. castellana: *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, 1971.
- Balthasar, H. U. von, *Theodramatik* II/1. *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976.
- Balthasar, H. U. von, *Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983.
- Balthasar, H. U. von, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfilder, 1987.
- Balthasar, H. U. von, *L'enfer. Une question*, Paris, 1988.
- Balthasar, H. U. von, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, ²1989; trad. francesa: *Espérer pour tous*, Paris 1987.
- Bárcena, F.; Chalier, C.; Lévinas, E.; Lois, J.; Mardones, J. M. y Mayorga, J., *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, 2004.
- Barjau, E., «Hörderlin. Celan. La conciencia de lo ausente próximo», en F. Duque (ed.), *El mal*, cit., 82-108.
- Barth, K., *Kirliche Dogmatik* III/3, Zürich, 1950.
- Bataille, G., *La littérature et le mal*, Paris, 1957.
- Bayle, P., *Pensées diverses sur la Comète*, 1682.
- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, 2 vols., 1695-1697.
- Bayle, P., *Réponses aux questions d'un provincial*, en *Oeuvres diverses*, 4 vols., 1727-1731.
- Beinert, W., *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, 1987.
- Beinert, W. (ed.), *Gott - ratlos vor dem Bösen?*, Freiburg Br., 1999.
- Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960.
- Belaval, Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, 1976.
- Bellet, M., *Le Dieu pervers*, Paris, 1988.
- Beltrán, V., «Pero Gotterres y la retórica de la impiedad: Alfonso X, Per Garcia Burgales, Gil Perez Conde y Vasco Gil», en J. M. Lucía Megías (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995), vol. 1, 1997, 279-296.
- Benedicto XVI, *Discurso en Auschwitz*, 28 de mayo de 2006.
- Berger, K., *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart, 1996.
- Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, New York, 1990; trad. castellana: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971.
- Berger, P. L., *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, 1975.
- Bernard, P., «Ciel», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 2, 1320-1425.
- Bernstein, R. J., «Radical Evil. Kant at War with Himself», en M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil*, cit., 55-85.
- Bernstein, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, 2005.
- Bermejo, F., *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid, 2008.
- Billlichsich, F., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 vols., Wien, I ²1955; II 1952; III 1953.
- Blanchot, M., *La communauté inavouable*, Paris, 1983.

- Bloch, E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a. M., 1973; trad. castellana de J. A. Gimbernat: *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, 1983.
- Blondel, M., *L'Action*, Paris, 1893; trad. castellana: *La acción*, Madrid, 1996.
- Blondel, M. y Laberthonnière, L., *Correspondance philosophique*, Paris, 1961.
- Blumenberg, H., *Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M., 1975.
- Blumenberg, H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M., 1987.
- Blumenberg, H., *Matthäuspasion*, Frankfurt a. M., 1988.
- Blumenthal, D. R., *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Westminster 1993.
- Blumenthal, D. R., *The Banality of Good and Evil: Moral Lessons from the Shoah and Jewish Tradition*, Georgetown, 1999.
- Bodei, R., «El mal y el sufrimiento en Leopardi», en F. Duque (ed.), *El mal*, cit., 109-133.
- Boecio, *De consolatione philosophiae*, lib. I, 4 (PL 63).
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, München, ⁴1967; trad. castellana: *Resistencia y sumisión*, Salamanca, 1983.
- Borges, J. L., «La duración del infierno, en discusión», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1974.
- Borne, E., *Le problème du mal*, Paris, ⁵1973.
- Borne, E., «Mal», en *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1977), 123-135.
- Bowker, J., *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge, 1970.
- Boyd, G. A., *Satan and the Problem of Evil. Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*, Downers Grove, Ill., 2001.
- Brümmer, V., *What Are We Doing When We Pray? A Philosophical Inquiry*, London, 1984.
- Büchner, G., *Dantons Tod*, en *Gesammelte Werke*, München, ³1982; trad. castellana de C. Gauger: *La muerte de Danton*, en *Obras completas*, Madrid, 1992.
- Buckley, M. J., *At the Origins of Modern Atheism*, London, 1987.
- Bultmann, R. y M. Heidegger, *Briefwechsel, 1925-1975*, ed. A. Grossmann y Chr. Landmesser, Frankfurt a. M./Tübingen, 2009.
- Busto, J. R., *El sufrimiento. ¿Roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid, 1988.
- Cabada Castro, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, 1975.
- Cabada Castro, M., *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, 1980.
- Cabada Castro, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, 1994.
- Cabada Castro, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, 2001.
- Cabada Castro, M., *Recuperar la infinitud*, Madrid, 2009.
- Cabrera, I., *El lado oscuro de Dios*, México, 1998.

- Camus, A., *La peste*, en *Obras completas I*, Madrid, 1968, 181-272.
- Camus, A., *El verano*, en *Obras completas II*, Madrid, 1968, 875-935.
- Camus, A., «El incrédulo y los cristianos», en *Ensayos*, Madrid, 1981.
- Camus, A., *El mito de Sísifo*, en *Ensayos*, Madrid, 1981.
- Chalier, C., «Dios después de la Shoah», en F. Bárcena, C. Chalier, E. Lévinas, J. Lois, J. M. Mardones y J. Mayorga, *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Barcelona, 2004, 87-106.
- Chao Rego, X., «Isto é o demo. Informe teológico sobre Satán»: *Encrucillada* 69/14 (1990) 306-325.
- Chrétien, J. L., *La mirada del amor*, Salamanca, 2005.
- Cioran, E. M., *Le mauvais démiurge*, Paris, 1969; trad. castellana: *El aciago demiurgo*, Madrid, 1974.
- Clayton, Ph., *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids/Cambridge, 2000.
- Cobb, J. B., Jr., «Evil and the Power of God», en Íd., *God and the World*, Philadelphia, 1969, 87-102.
- Cobb, J. B., Jr. y Griffin, D. R., *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen, 1977.
- Comte-Sponville, A., *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, 2006.
- Conche, M., *Orientación filosófica*, Paris, 1990.
- Conesa, F., *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona, 1996.
- Corbin, H., «La nouveauté de l'Incarnation. Introduction», en *St. Anselme de Canterbury, L'Oeuvre III. L'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Paris, 1988.
- Cura Elena, S. del, «El 'sufrimiento' de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 331-373.
- Dalferth, I. U., *Das Böse. Essay über die Denkformen des Unbegreiflichen*, Tübingen, 2006.
- Dalferth, I. U., *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen, 2008.
- Davis, St. T. (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Atlanta, GA, 1981.
- Delumeau, J., *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1983.
- Delumeau, J., *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, 1978; trad. castellana: *El miedo en Occidente*, Madrid, 2006.
- Deneken, M., *Où donc est votre Dieu? Parler aujourd'hui de la Providence*, Paris, 1998.
- Denis, E., *How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action*, Minneapolis, 2010.
- Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, 2008.
- Deuser, H. y J. Maier, «Vorsehung», en *Theologische Realenzyklopädie* (Studienausgabe) 35, 302-327.

- Dieringer, V., *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2009.
- Dostoevski, F., *Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas* III, Madrid, 1966.
- Drevertmann, E., *Strukturen des Bösen*, 3 vols., Paderborn, 1977-1980; Sonderausgabe, Paderborn, 1988.
- Drevertmann, E., *Dios inmediato*, Madrid, 1997.
- Duch, Ll., *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, 2007.
- Duméry, H., «Miracle», en *Encyclopaedia Universalis* 15, 444.
- Duque, F. (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*, Barcelona, 1993.
- Duque, J., «O Mal – Deus em questão (?)»: *Didaskalia* 29 (1999) 301-334.
- Echeverría, J., *Ciencia del bien y el mal*, Barcelona, 2007.
- Eckhart, *Sermón 21: Unus Deus et pater omnium*, en *Tratados y sermones*, Barcelona, 1983, 454-455; ed. de J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, Sermo 22, Zürich, 1973.
- Eliade, M., *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires, 1961.
- Eliade, M., *Mito y realidad*, Madrid, 1968.
- Elluin, J., *Quel enfer?*, Paris, 1994.
- Epicuro, *Carta a Meneceo*, en C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, 1981.
- Erickson, R. P., *Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*, München, 1988.
- Estrada, J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997.
- Estrada, J. A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, 2001.
- Estrada, J. A., *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, 2003.
- Ethik und Sozialwissenschaften* 12/2 (2001), monográfico sobre A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento*, Barcelona, 2007.
- Évely, L., *Cada día es un alba*, Santander, 1989.
- Fabris, A., «Metáforas y símbolos del mal en la Modernidad», en F. Duque (ed.), *El mal*, cit., 154-162.
- Fackenheim, E., *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca, 2002.
- Fackenheim, E., *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, 2008.
- Falque, E., «Dieu nous éprouve-t-il ou faut-il sauver la providence?»: *La Vie Spirituelle* 734 (2000) 71-91.
- Farrer, A., *Love Almighty and Ills Unlimited*, Garden City, 1961.
- Feinberg, S., *The Many Faces of Evil. Theological Systems and the Problem of Evil*, Grand Rapids, 1994.
- Fernández Castelao, P., *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, tesis, Universidad Pontificia de Comillas.
- Fernández Pérez, A., «Verwechselt Leibniz privatio und negatio? Anmerkungen zum metaphysischen Übel», en *VI. Internationale Leibniz Kongress*, Hannover, 1994, 228-236.
- Fernández Pérez, A., *El concepto de mal metafísico según G. W. Leibniz*, pro man., tesis, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

- Ferrater Mora, J., «Infinito», en *Diccionario de Filosofía* 2, 1979, 1682-1698.
- Ferretti, G., «Il senso della risurrezione nel contesto culturale contemporaneo», en Associazione Teologica Italiana, *Ripensare la risurrezione*, Milano, 2009, 309-343.
- Ferretti, G. (ed.), *La ragione e il male. Atti del Terzo Coloquio su filosofia e religione*, Macerata, 8-10 de mayo de 1986, Genova, 1988.
- Ferry, L., *El hombre Dios o El sentido de la vida*, Barcelona, 1997.
- Ferry, L., *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Barcelona, 2003.
- Festugière, J., *Épicure et ses Dieux*, Paris, ²1968.
- Finkelkraut, A., *La sagesse de l'amour*, Paris, 1984.
- Flew, A., «Divine Omnipotence and Human Freedom», en Flew, A. y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955, 149-160.
- Flew, A., *There is a God*, HarperOne, 2007.
- Fo, D., *Misterio bufo: juglaría popular*, trad. y prólogo de C. Matteini, Madrid, 1998.
- Formosinho, S. J. y Oliveira Branco, J., *O brotar da criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*, Lisboa, ²1999.
- Fox, M., *Original Blessing. A primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*, Santa Fe, 1983.
- Fraijó, M., *Satán en horas bajas*, Madrid, 1993.
- Fraijó, M. y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su 70 cumpleaños*, Madrid, 1995.
- Fraijó, M., *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, 2004.
- Frankl, V. E., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, 1980.
- Fritzsche, J., «Privation», en *HWP* 7, 1378-1383.
- Fritzsche, H.-G., *Schuld und Übel. Zum Theodizeeproblem*, Berlin, 1987.
- Fuchs, G. (ed.), *Angesicht des Leidens an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt a. M., 1995.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, 1977.
- Galindo, J. A., *Dios no ha muerto. La existencia y bondad de Dios frente al enigma del mal*, Madrid, 1996.
- Galindo, J. A., *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnosticista y el optimismo racionalista*, Bilbao, 2001.
- García-Baró, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, 2006.
- García-Baró, M., «Unidad y multiplicidad en la experiencia del mal»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 155-175.
- García Cordero, M., *Biblia y legado del Antiguo Oriente. El ámbito cultural de la historia de la salvación*, Madrid, 1977.
- Gebara, I., *El rostro oculto del mal: Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid, 2002.
- Geiger, L. B., *L'expérience humaine du mal*, Paris, 1969.
- Gelabert, M., *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia, 1995.
- Gerhardt, V., «Sinn des Lebens», en *HWP* 9, 815-822.

- Gerlitz, P., «Liebe I. Religionsgeschichtlich», en *Theologische Realenzyklopädie* (Studienausgabe) 21, 2000, 122-128.
- Gesché, A., *Dios para pensar I. El mal – El hombre*, Salamanca, 1995.
- Geyer, C.-F., *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Freiburg Br./München, 1983.
- Geyer, C.-F., «Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick», en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee*, cit., 9-32.
- Gigon, O. (ed.), *Epicurus*, Zürich, 1949.
- Gilbert, P., *Le Prosligion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Roma, 1990.
- Gilbert, P., «Le mal: Problème ou mystère?»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 435-458.
- Gilkey, L., *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History*, New York, 1981.
- Ginzler, G. B. (ed.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Gerlinger, 21993.
- Glucksmann, A., *La tercera muerte de Dios*, Barcelona, 2000.
- Gollwitzer, H., *Krummes Holz -aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München, 1970.
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983.
- Gómez Caffarena, J., «Ascesis, Gnosis, Praxis: La sabiduría religiosa frente al Mal»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 459-483.
- Gómez Caffarena, J., *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, 2007.
- González, A., «Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri», en J. Muguerza, J. Conill y A. Ferraz, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, 175-219.
- González-Carvajal, L., *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, 1991.
- González Faus, J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona, 1969.
- González Faus, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987.
- Green, R. M., «Theodicy», en M. Eliade, *Encyclopedia of Religion* 14, 430-440.
- Greisch, J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, 2001.
- Greshake, G., *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Salamanca, 2008.
- Greshake, G. y Lohfink, G. (eds.), *Bittgebet -Testfall des Glaubens*, Mainz, 1978.
- Griffin, D. R., «Creation out of Chaos and the Problem of Evil», en St. T. Davis (ed.), *Encountering Evil*, cit. 1981, 101-136.
- Griffin, D. R., *Evil Revisited*, Albany, 1991.
- Griffin, L., *A Process Christology*, Lanhan/New York/London, 21990.
- Groß, W. y Kuschel, K.-J., *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!». Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz, 1992.

- Grossi, V. y Sesboüé, B., «Pecado original y pecado de los orígenes: Del concilio de Trento a la época contemporánea», en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas II. El hombre y su salvación*, Salamanca, 1996.
- Guillén Torralba, J., *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*, Valencia, 1983.
- Haag, H., *El diablo. Su existencia como problema*, Barcelona, 1978.
- Haag, H., *Vor dem Bösen ratlos?*, München/Zürich, 1978.
- Habachi, R., «Mort. Les interrogations philosophiques», en *Encyclopaedia Universalis* 15, 800-805.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982.
- Habermas, J., «Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis», en Íd., *Teoría y praxis*, Madrid, 1987, 13-49.
- Habermas, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, 2001.
- Habermas, J., «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», en Íd., *Philosophische Texte 5. Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M., 2009, 417-450.
- Hanson, N. R., «Lo que yo no creo», en AA.VV., *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca, 1976.
- Häring, H., *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Gütersloh, 1979.
- Häring, H., *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Unmacht?*, Darmstadt, 1999.
- Hartshorne, Ch., «A New Look at the Problem of Evil», en F. C. Dommeyer (ed.), *Current Philosophical Issues*, Springfield, 1966, 201-212.
- Hartshorne, Ch., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, 1984.
- Hazard, P., *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, 1968; trad. castellana: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1985.
- Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, ²1988.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. castellana de W. Roces, México, 1966.
- Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen*, en *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M., 1971, 2, 287-433.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión I-III*, Madrid, 1987.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, trad. castellana de R. Valls Plana, Madrid, 1997.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, ¹⁶1986; trad. castellana de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid, ³2009.
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., ²1975.
- Henrici, P., «Von der Ungereintheit, Gott zu rechtfertigen», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 675-682.
- Hereu i Bohigas, J., *El mal com a problem filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Barcelona, 1993.

- Hick, J., *Evil and the God of Love*, San Francisco, ²1978.
- Hick, J., *God Has Many Names*, Philadelphia, ²1982.
- Hick, J., *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford 1999.
- Hillesum, E., *Una vida conmocionada. Diario de Etty Hillesum*, Barcelona, 2007.
- Hitchens, Chr., *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Barcelona, 2008 (título original: *God is not Great*, 2007).
- Horkheimer, M., «El anhelo de lo totalmente Otro», en M. Horkheimer, *Anhe-lo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, 2000, 165-185.
- Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt a. M., 1978; trad. castellana de J. J. Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, ⁹2009.
- Hösle, V., «Estratégias de teodiceia em Leibniz, Hegel e Jonas», en M. Oliveira y C. Almeida (org.), *O Deus dos filósofos modernos*, Petrópolis, 2002, 201-222.
- Howard-Snyder, D. (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, In., 1996.
- Hügli, A., «Malum. Neuzeit», en *HWPh* 5, 681-706.
- Hulin, M., «Eschatologie», en *Encyclopaedia Universalis* 8, 1996, 670-674.
- Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, 1994.
- Hunt, D. P., «Evil and Theistic Minimalism»: *International Journal for Philosophy of Religion* 49 (2001) 133-154.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974, 388-411.
- Ieuan Lloyd, D., «Theodicies: An Aid of the Devil», en Olivetti, M. M. (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 613-621.
- Imhof, P. y H. Biallowons, *K. Rahner im Gespräch I. 1964-1977*, München, 1982.
- Ireneo, *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, ed. de C. I. González, México, 2000.
- Jacobs, P. y H. Krinke, «Providencia», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Salamanca, 1983, 428-434.
- Jankélévitch, W., *Le mal*, Paris, ²1998; trad. italiana: *Il male*, Milano, 2003.
- Jarczyk, G. y P.-J. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, 1995.
- Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, 1960; trad. castellana: *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968.
- Jenyns, S., *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757).
- Jonas, H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a. M., 1987.
- Jonas, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, 1998 (reproduce: *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, pp. 195-212).
- Jossua, J. P., *Discours chrétien et scandale du mal*, Paris, 1979.

- Jossua, J. P., *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, 1992.
- Jossua, J. P.; «¿Repensar a Dios después de Auschwitz?»: *Razón y Fe* 233 (1996) 65-73.
- Journet, Ch., *El mal. Estudio teológico*, Madrid, 1965.
- Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, en *Vida y obras completas*, Madrid, ⁵1964.
- Jung, C. G., *Respuesta a Job*, trad. castellana de R. Fernández de Maruri, en *Obras completas* 11, Madrid, 2008, 373-484.
- Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984.
- Jüngel, E., «Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes», en K. Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München/Zürich, 1984, 79-104.
- Kane, G. S., «Evil and Privation»: *International Journal for Philosophy of Religion* 11 (1980) 43-58.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 47, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., ²1978, VIII, 693; trad. castellana de F. Martínez Marzosa: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1969.
- Kant, I., *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), en *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, XI, Frankfurt a. M., ²1978.
- Kant, I., *Was heisst sich im Denken orientieren?*, ed. W. Weischedel, V, Frankfurt a. M., ²1978, 267-283.
- Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1965.
- Kasper, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976.
- Kasper, W., «Revolution im Gottesverständnis?», en M. Welker (ed.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München, 1979, 140-148.
- Kasper, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1990.
- Katz, St. T., *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York/London, 1983.
- Kehl, M., *Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 2005.
- Kelly, *The Problem of Evil in the West Tradition*, Collegeville, Minn., 2001.
- Kelsey, M., «Miracles. Modern Perspectives», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions* 9, 548-551.
- Kierkegaard, S., *El concepto de angustia*, Madrid, ⁶1963.
- King, W., *Essay on the Origen of Evil*, en http://books.google.es/books?id=TdI_6FMpidwC; trad. inglesa, ⁴1758.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1974.
- Klopp, O., *Die Werke von Leibniz*. Erste Reihe: historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften, 11 vols., Hannover, 1864-1884.
- Kolakowski, L., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras pre-ocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión*, Madrid, 1985.
- Kondylis, P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München, ²1986.

- König, F., «Nach Auschwitz andere Akzente setzen», en G. B. Ginzel (ed.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, cit., 228-233.
- Körner, S., «Endlich/unendlich», en *HWP* 2, 289-291.
- Koslowski, P., *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien, 1993.
- Koslowski, P. (ed.), *Der leidende Gott*, München, 2001.
- Koslowski, P., *Philosophien der Offenbarung. Antiker Agnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Lübeck, ²2003.
- Kreiner, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona, 2007.
- Kuhn, H. et al., «Liebe», en *HWP* 5, 290-328.
- Küng, H., *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, ⁶2007.
- Küng, H., *Ser cristiano*, Madrid, ⁴2008.
- Küng, H., *Credo*, Madrid, ⁸2010.
- Kuschel, K.-J., «Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage», en G. Fuchs (ed.), *Angesichts des Leids an Gott glauben*, cit., 227-261.
- Kushner, H., *When Bad Things Happen to Good People*, New York, 1981.
- Laarmann, M., «Etsi deus non daretur», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, ³2006, 942.
- Labarrière, P.-J., «Providence», en *Dictionnaire de Spiritualité*, 2465-2476.
- Labbé, Y., *Le sens et le mal: Théodicée du Samedi Saint*, Paris, 1980.
- Labbé, Y., *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris, 2003.
- Labrousse, E., *Pierre Bayle I. Du Pays de Foix à la cité d'Erasmus; II. Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1963-1964.
- Labrousse, E., *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1964.
- Lactancio, *De ira Dei* (PL 7).
- Langenhorst, G., *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz, 1994.
- Lara, M. P. (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley/Los Angeles/London, 2001.
- Leibniz, G. W., *Carta a Thomas Burnett*, 30 de octubre de 1710 (Gerhardt III, 321).
- Leibniz, G. W., *Confessio Philosophi: La profession de foi du philosophe*, ed. Y. Belaval, Paris, 1961.
- Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, Buenos Aires, 1982.
- Leibniz, G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, en C. J. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI, reimpr., Hildesheim, 1961.
- Lema-Hincapié, A., *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona, 2006.
- Léonard, A., *La foi chez Hegel*, Paris, 1970.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, 1977.
- Lévinas, E., «Transcendencia y mal», en Íd., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, 1995.

- Lévinas, E., «Amar la Torah más que a Dios», en F. Bárcena *et al.*, *La autoridad del sufrimiento*, cit., 107-112.
- Lévy, B., *La esperanza ahora: las conversaciones de 1980 (Jean-Paul Sartre, Benny Lévy)*, Madrid, 2006.
- Lewis, C. S., *The Problem of Pain*, London, 1940; trad. castellana: *El problema del dolor*, Madrid, 1999.
- Lewis, C. S., *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, London, 1964.
- Lewis, C. S., *Christian Reflections*, Glasgow, 1981.
- Lison, J., *¿Dios proveerá? Comprender la Providencia*, Santander, 2009.
- Lohfink, G., «Die Grundstruktur des biblischen Bittgebets», en G. Greshake y G. Lohfink (eds.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, cit., 19-31.
- Lois Fernández, J., «El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre. (A vueltas con Job y con Auschwitz: posibilidad o imposibilidad de la teodicea)», en F. Bárcena *et al.*, *La autoridad del sufrimiento*, cit., 9-41.
- López Castellón, E., «El pecado original y los paraísos imposibles», en F. Duque (ed.), *El mal*, cit., 12-40.
- López Sastre, G., «David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, Madrid, 1992, 59-72.
- Lorenz, K., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, 1963.
- Lorenz, S., «Theodizee», en *HWP* 10, 1066-1072.
- Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936 y 1964.
- Löwith, K., *El sentido de la historia. Análisis crítico del pensamiento histórico*, Madrid, 1956.
- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, 2008.
- Lubac, H. de, *Surnaturel*, Paris, 1946.
- Lubac, H. de, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Barcelona, 1963.
- Lubac, H. de, *Le mystère du Surnaturel*, Paris, 1965.
- Lubac, H. de, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965.
- Lubac, H. de, *La posteridad espiritual de Joachin de Flore*, 2 vols., Madrid, 1989.
- Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln, 1986.
- Lübbe, H., «Theodizee als Häresie», en W. Oelmüller (ed.), *Leiden*, Paderborn, 1986, 167-176.
- Lübbe, H., «Theodizee und Lebenssinn», en Olivetti, M. M. (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 407-426.
- Lüthi, K., *Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth*, Zürich, 1961.
- Lutz-Bachmann, M. (ed.), *Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschr. für Herbert Vorgrimmler*, Freiburg Br., 1994.
- Lynch, E., «El problema del obrar: A propósito de Robert Louis Stevenson», en F. Duque (ed.), *El mal*, cit., 135-153.

- Mackie, J. L., «Evil and Omnipotence»: *Mind* 64 (1955) 206-210.
- Mackie, J. L., *El milagro del teísmo. Argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios*, Madrid, 1994.
- Macquarrie, J., *20th Century Religious Thought*, Nordwich, 1963; trad. castellana de J. Estruch: *El pensamiento religioso en el siglo xx*, Barcelona, 1975.
- Macquarrie, J., *In Search of Humanity. A Theological and Philosophical Approach*, New York, 1985.
- Mancuso, V., *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Roma, 1996.
- Marananche, A., *Les raisons de l'espérance*, Paris, 1979.
- Maritain, J., *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, 1942.
- Maritain, J., *Y Dios permite el mal*, Madrid, 1967.
- Marquard, F. W., *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München, 1988.
- Marquard, O., «Idealismus und Theodizee», en Íd., *Schwierigkeiten mit de Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1982, 52-65.
- Marquard, O., «Schwierigkeiten beim Ja-Sagen», en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee*, cit., 87-102.
- Marquard, O., «Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts», en Íd., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, ²1991, 39-66.
- Marquard, O. et al., «Malum», en *HWPh* 5, 552-706.
- Martín Velasco, J., «El mal en las religiones»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 177-213.
- Martínez, N., «El retorno del maniqueísmo en la teología de Andrés Torres Queiruga»: *Fe y Razón* (puede verse en www.feyrazon.org/NesQueiruga.htm).
- Martínez Camino, J. A., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid, 1992.
- Martínez Pereiro, C. P., «Trobas d'escarnho e d'amor contra Deus: das difusas fronteiras do 'xénero duvidoso' na lírica galego-portuguesa medieval», en J. M. Carrasco y A. Viudas Camarasa (eds.), *Congreso Internacional Luso-Español de Lengua y Cultura en la frontera* (Cáceres, 1994), Cáceres, 1995, 43-63.
- Martínez Pereiro, C. P., «Deus é un fenómeno local que varía conforme o clima, da tradición (im)prescindíbel», en I. de Riquer, E. Losada y H. González (eds.), *Professor Basilio Losada: ensinar a pensar con liberdade e risco*, Barcelona, 2000, 515-522.
- Masiá, J., «El mal: Aporía para el pensamiento y reto para la acción»: *Razón y Fe* 233 (1996) 471-480.
- Mate, R., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Madrid, 1977.
- Mate, R., «La crítica hegeliana de la Ilustración», en R. Mate y F. Niewöhner (coords.), *La Ilustración en España y Alemania*, Barcelona, 1989, 47-68.

- Mate, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, 2003.
- McCloskey, H. J., «God and Evil»: *The Philosophical Quarterly* 10 (1960) 97-114.
- McCord Adams, M., *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca/London, 1999.
- McCord Adams, M., «Horrors in Theological Context»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 871-888.
- Meier, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 2 vols., New York, 1994; trad. castellana: *Un judío marginal*, 2 vols., Estella, 2^a1998.
- Metz, J. B., *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, 1979.
- Metz, J. B., «Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage», en M. Lutz-Bachmann (ed.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*, cit., 304-310.
- Metz, J. B., *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella, 1996.
- Metz, J. B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, 2007.
- Metz, J. B. y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, 1996.
- Michel, A., «Gloire», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 6, 1320-1425.
- Michel, A., «Intuitive, vision», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 7, 2361-2394.
- Mill, J. St., *La utilidad de la religión*, Madrid, 1986.
- Misharhi, R., «Immanence-Transcendence», en *Encyclopaedia Universalis* 11, 949-952.
- Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975.
- Moltmann, J., *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1986.
- Moltmann, J., *Weiter Raum. Eine Lebengeschichte*, Gütersloh, 2006.
- Monod, J., *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1971.
- Muguerza, J., «La profesión de fe del increyente: Un esbozo de (anti)teodicea», en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, cit., 185-213 (también en *Iglesia Viva* 175-176 [1995] 7-36).
- Muro Ugalde, T., *Escatología cristiana. Esperanza en tiempos de desesperanza*, San Sebastián, 2009.
- Mussner, F., *Tratado sobre los judíos*, Salamanca, 1983.
- Nabert, J., *Essai sur le mal*, Paris, 1958; trad. castellana: *Ensayo sobre el mal*, Madrid, 1997.
- Nédoncelle, M., *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942.
- Neiman, S., «What's the Problem of Evil?», en M. Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Berkeley/Los Angeles/London, 2001, 27-45.
- Neiman, S., *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton/Oxford, 2004.
- Neuhaus, G., *Theodizee-Abbruch oder Anstoss des Glaubens*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1993.

- Neuhaus, G., «Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung», en H. Wagner (ed.), *Mit Gott streiten*, cit., 11-47.
- Neusch, M., *El mal*, Bilbao, 1992.
- Neusch, M., *El enigma del mal*, Santander, 2010.
- Newman, J. H., *Apología «pro vita sua»*. *Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, 1978.
- Nicolás de Cusa, *De non aliud*, en *Philosophisch-Theologische Schriften*, Studien- und Jubiläumsausgabe II, Wien, 1982.
- Nietzsche, F., *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, ed. Schlechta, III, 415-925.
- Nietzsche, F., *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, 1971.
- Nocke, F. J., *Escatología*, Barcelona, 1984.
- Nogués, R. M., *L'evolució darwiniana de les religions «vertaderes»*, Barcelona, 2008.
- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, 1995.
- Odero, J. M., «El problema del dolor humano. Reflexiones al hilo del pensamiento de C. S. Lewis»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 377-385.
- Oeing-Hanhoff, «Kosmodizee», en *HWPPh* 4, 1143.
- Oelmüller, W., «Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 635-645; igual en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee*, cit., 65-86.
- Oelmüller, W., «No callar sobre el sufrimiento. Ensayo de respuesta filosófica», en J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra*, cit.
- Oelmüller, W. (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 1990.
- Oelmüller, W. (ed.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München, 1994.
- Olivetti, M. M., «Mit-Leiden und Theodizee. Die religiöse Aneignung des Problems des *malum*», en P. Koslowski (ed.), *Der leidende Gott*, cit., 57-72.
- Olivetti, M. M. (dir.), *Teodicea oggi?: Archivio di Filosofia* 56 (1988).
- Orbe, A., «‘Homo nuper factus’». (En torno a san Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 38, 1): *Gregorianum* 46 (1965) 481-544.
- Orbe, A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1989.
- Ortega y Gasset, J., *Del optimismo en Leibniz*, en *O. C.* VIII, 1965, 325-352.
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983.
- Pannenberg, W., *Systematische Theologie* 2, Göttingen, 1991.
- Parcero Oubiña, O., *A tendencia total do cómico en Kierkegaard*, tesis doctoral en la Universidad de Santiago de Compostela, 2010, *pro man.*
- Pareyson, L., *Ontologia della libertà. Il male e a sofferenza*, Torino, 1995.
- Pascal, B., *Pensées*, ed. Bruschiwig; trad. castellana de C. R. de Dampierre: *Pensamientos*, en *Obras*, Madrid, 1981, 339-653.
- Pérez Prieto, V., «El problema del mal. Hinduismo versus monoteísmo. La aportación de Raimon Panikkar»: *Iglesia Viva* 225 (2006) 99-105.
- Pérez Prieto, V., *Dios, Hombre, Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona, 2008.
- Pérez Ruiz, F., *Metafísica del mal*, Madrid, 1982.

- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976; trad. castellana: *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Barcelona, 2000.
- Phemister, P. y Brown, S. (eds.), *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht, 2007.
- Phillipps, D. Z., «On not understanding God», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 597-612.
- Pikaza, X., *Dios es palabra. Teodicea cristiana*, Santander, 2003.
- Pittenger, N., *Goodness Distorted*, Bath, 1970.
- Placher, W. C., «Horrendous Evils and the Goodness of God»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 881-886.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974.
- Plantinga, A., *God, Freedom and Evil*, London, 1975.
- Poma, A., *Il problema del male nella teodicea di Leibniz*, Milano, 1995.
- Poma, A., *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli «Essais» di Leibniz*, Milano, 1995.
- Popkes, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich, 1967.
- Porée, J., *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, 1993.
- Prado, C. de y P. Hughes (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, 2008.
- Pritchard, E. (ed.), *Ancient Near East Texts Related to the Old Testament*, Princeton, 1950.
- Rabut, M., *Le mal. Question sur Dieu*, Paris, 1979.
- Rahner, K., «Formale und Fundamentale Theologie», en *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, 1961, 205-206.
- Rahner, K., «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de teología* IV, Madrid, 1963, 53-101.
- Rahner, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de teología* IV, Madrid, 1964, 411-439.
- Rahner, K., «Philosophie und Theologie», en *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln, 1965, 91-103.
- Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979.
- Rahner, K., «Warum lässt uns Gott leiden?», en *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln, 1980, 450-466.
- Rahner, K., «Observaciones sobre la situación de la fe hoy», en R. Latourelle y G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca, 1982, 393-416.
- Rahner, K., *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona, 2005.
- Rahner, K. y Weger, K. H., *¿Qué debemos creer todavía hoy? Propuestas para una nueva generación*, Santander, 1980.

- Ratzinger, J., «Sustitución/Representación», en *Conceptos fundamentales de teología II*, 21979, 726-735.
- Reboul, O., *Kant et le problème du mal*, Montréal, 1971.
- Reck, N., *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, Mainz, 1998.
- Reck, N., *Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken*, Darmstadt, 2003.
- Reppen, K. y K. Gotto (eds.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz, 31990.
- Ricoeur, P., *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible; II. La symbolique du mal*, Paris, 1960; trad. castellana: *Finitud y culpabilidad I. El hombre falible; II. La simbólica del mal*, Madrid, 2004.
- Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, Paris, 31964.
- Ricoeur, P., «Négativité et affirmation originaire», en *Histoire et vérité*, Paris, 31964, 336-360.
- Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1967.
- Ricoeur, P., «La liberté selon l'espérance», en *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 393-415; trad. castellana: *El conflicto de las interpretaciones*, Madrid, 2003.
- Ricoeur, P., «Le 'péché originel': étude de signification», en *Íd.*, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 265-282; trad. castellana: «El 'pecado original': estudio de su significación», en *El conflicto de las interpretaciones*, Madrid, 2003.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990; trad. castellana: *Sí mismo como otro*, Madrid, 1996.
- Ricoeur, P., «Le mal: en défi à la philosophie et à la théologie», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 211-233 (también publicado en libro aparte: Genève, 1986).
- Romberg R. y Mahlmann, Th.: «Endlich», en *HWPh* 2, 481-489.
- Romerales, E., *El problema del mal*, Madrid, 1995.
- Romero Pose, E., «El problema del mal en la primera teología cristiana»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 301-329.
- Roth, J. K., «A Theodicy of Protest», en St. T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. rev., Louisville, 2001, 1-20.
- Roth, J. K., «Theistic Antitheodicy»: *American Journal of Theology and Philosophy* 25 (2004) 276-293.
- Rubinstein, R. L., *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, 1966.
- Ruiz de la Peña, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, 1991.
- Ruiz de la Peña, J. L., *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, 1996.
- Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, London, 1918.
- Russell, B., *Por qué no soy cristiano*, Buenos Aires, 1973.
- Sábato, E., *Sobre héroes y tumbas*, Buenos Aires, 1976.

- Safranski, R., *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München/Wien, 1997; trad. castellana: *El mal o El drama de la libertad*, Barcelona, 2000.
- Sandkühler, H. J., «Anthropodizee», en *HWP* 1, 360-362.
- Sartre, J. P., *El diablo y Dios*, en *Obras completas I. Teatro*, Madrid, 1974, 409-549.
- Schäffler, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg Br./München, 1973.
- Schäffler, R., *Das Gebet und das Argument*, Düsseldorf, 1989, 123-127.
- Scheler, M., «Reue und Wiedergeburt», en *Vom Ewigen im Menschen*, Bern/München, 1968.
- Schelling, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. O. Höffe y A. Pieper, Berlin, 1995.
- Schieder, Th., *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paerborn, ²1998.
- Schillebeeckx, E., «Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología»: *Concilium* 41 (1969) 43-58.
- Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe*, Salamanca, 1973.
- Schillebeeckx, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, 1982.
- Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, ²2010.
- Schilling, S. P., *God and Human Anguish*, Abingdon/Nashville, 1977.
- Schilson, A., «Vorsehung/Geschichtstheologie», en P. Eicher (ed.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 4, München, 1985, 252-262.
- Schischkoff, G. (ed.), *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen, 1947.
- Schiwy, G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, 1996.
- Schmidbaur, H. Chr., «Theodizee in der Sackgasse? Reflexionen zu einer Neuorientierung»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003) 238-249.
- Schmidt, J. (ed.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik bis zur Gegenwart*, Darmstadt, 1989.
- Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, ed. W. Fhr. von Löhneysen, Darmstadt, 1968.
- Schulz, W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, ²1976.
- Schütz, Chr., «Fundamentos generales de la escatología», en *Mysterium salutis* V, Madrid, 1984, 527-664.
- Schwarz, H., *Wir werden weiterleben. Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Licht der modernen Grenzerfahrung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1984.
- Segundo, J. L., *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander 1993.
- Segundo, J. L., *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, Montevideo, 1997.
- Sequeri, P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, 1996.
- Sertillanges, A. G., *Le problème du mal I. L'histoire*, Paris, 1942; II. *La solution*, Paris, 1951.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Libro III, parte 3.^a, «Sobre Dios», Madrid, 2003.
- Shibuya, R., *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810)*, Lübeck, 2005.
- Singer, P., *Liberación animal*, Madrid, ²1999.

- Soares, A. M. L., «O mal existe. Que bom!? Intuição teológica contemporânea a respeito do mal, da dor e do pecado, a partir da obra de J. L. Segundo»: *Vida Pastoral* 189 (1996) 2-11.
- Soares, A. M. L., «Entre o absoluto-menos e o absoluto-mais: teodiceia e escatologia», en Íd. (org.), *Dialogando com Juan Luis Segundo*, São Paulo, 2005, 175-214.
- Soares, A. M. L., *De volta ao mistério da iniquidade*, en prensa.
- Soares, A. M. L. y Vilhena, M. A., *O mal: como explicá-lo?*, São Paulo, 2003.
- Sontag, F., «Anthropodicy and the Return of God», en St. T. Davis (ed.), *Encountering Evil*, cit., 137-166.
- Sotelo, I., «Notas sobre el problema del mal»: *Iglesia Viva* 175-176 (1995) 113-137; reproducido en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, cit.; renovado: «La ontologización del mal»: *Iglesia Viva* 228 (2006) 85-90.
- Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, 2000.
- Sperna Weiland, J., «La théodicée c'est l'athéisme», en *Teodicea oggi?: Archivio di Filosofia* 56 (1988) 37-50.
- Spinoza, B., *Epistolae*, n. L, en *Opera*, ed. Gebhardt, 4, 420; ed. castellana de A. Domínguez: *Correspondencia*, Madrid, 1988.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. de A. Domínguez, Madrid, 32009.
- Splett, J., «Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung»: *Theologie und Philosophie* 60 (1985) 410-417.
- Splett, J., *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a. M., 1996.
- Splett, J., «'Fels des Atheismus'? Zum Theodizeeproblem heute»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 711-732.
- Steiner, G., *George Steiner en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, 1994.
- Streminger, G., *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen, 1992.
- Striet, M., «Versuch einer Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage», en H. Wagner (ed.), *Mit Gott streiten*, cit., 1998, 48-89.
- Swinburne, R., *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, 1998.
- Taylor, Ch., *A Secular Age*, Cambridge/London, 2007.
- Teixeira, A., *Braz, Deus, o mal e a saudade. Estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, Lisboa, 1993.
- Tennessen, H., «A Masterpiece of Existential Blasphemy: the Book of Job»: *The World Human* 13 (1973).
- Theobald, Chr., *Le christianisme comme style 1. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, 2007.
- Thiede, W., *El sentido crucificado*, Salamanca, 2008.
- Tillard, J. M. R., «Nosaltres, som els darrers cristians?»: *Qüestions de Vida Cristiana* 190 (1998) 9-21.
- Tilley, T. W., *The Evils of Theodicy*, Washington, 1991.

- Tillich, P., «Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte» (1926), en *Main Works / Hauptwerke* 5, Berlin, 1988, 99-123.
- Tillich, P., *The Courage to Be*, London/Glasgow 1967; trad. castellana: *El coraje de existir*, Barcelona, 1962.
- Tillich, P., «Reinhold Niebuhrs Erkenntnis-Theorie. Eine Auseinandersetzung», en *Ges. Werke* 12, Stuttgart, 1971, 337-345.
- Tillich, P., *Teología sistemática* II, Salamanca, 1972.
- Tilliette, X., «La philosophie de l'inquiétude – Humanisme de la métaphysique – Métaphysique de l'humanisme»: *Giornale di Metafisica* 3 (1983) 419-432.
- Tilliette, X., «Aporétique du mal et de la espérance», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 427-439.
- Tilliette, X., «Du mal et de la souffrance»: *Les Études Philosophiques* 45 (1990) 1-11.
- Tilliette, X., *La Semaine sainte des philosophes*, Paris, 1992.
- Tipler, F. J., *La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid, 1996.
- Todorov, Tz., *Los abusos de la memoria*, Barcelona/Buenos Aires, 2000.
- Todorov, Tz., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx*, Barcelona, 2001.
- Tola, F. y Dragonetti, C., *Filosofía de la India. Del Vedânta al sistema Sâmkhya. El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*, Barcelona, 2008.
- Tornos, A., *Escatología* II, Madrid, 1991.
- Torralba, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, 1998.
- Torralba, F., Llorca, A. et al., *El mal*, Barcelona, 2004.
- Torres Queiruga, A., *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, Vigo, 1977; trad. castellana: *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Santander, 21995.
- Torres Queiruga, A., «Dios, el Anti-mal»: *Communio. Revista Católica Internacional* 1 (1979) 39-48.
- Torres Queiruga, A., «El mal en perspectiva filosófica», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, 1986, 178-194.
- Torres Queiruga, A., *Creo en Deus Pai. O Deus de Xesús e a autonomía humana*, Vigo 1986; trad. castellana: *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Santander, 51998.
- Torres Queiruga, A., «El mal entre el misterio y la explicación»: *Razón y Fe* 219 (1989) 359-376.
- Torres Queiruga, A., «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991) 157-193.
- Torres Queiruga, A., «O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillada decisiva na historia do problema», en *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989, Santiago, 1992, 105-119.

- Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Estella, 1992.
- Torres Queiruga, A., «Mal», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 753-761.
- Torres Queiruga, A., «A oración de petición: de convencer a dejarse convencer»: *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254.
- Torres Queiruga, A., *O inferno a revisión*, Santiago, 1995; trad. castellana: *¿Qué queremos decir cuando decimos «inferno»?*, Santander, 1995.
- Torres Queiruga, A., «El mal inevitable: Replanteamiento de la teodicea»: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69.
- Torres Queiruga, A., «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, 'Ponerología', 'Pisteodicea'», en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, cit., 241-292.
- Torres Queiruga, A., «La metafísica del mal en Zubiri», en J. Muguerza, J. Conill y A. Ferraz, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, 157-174 (ahora en A. Torres Queiruga, *Filosofía de la religión en Xavier Zubiri*, Valencia, 2005).
- Torres Queiruga, A., «¿Repensar a Dios después de Auschwitz?»: *Razón y Fe* 233 (1996) 65-73.
- Torres Queiruga, A., *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, Vigo, 1996; trad. castellana: *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, 1997.
- Torres Queiruga, A., «Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor»: *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.
- Torres Queiruga, A., *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, Vigo, 1999; trad. castellana: *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, 2000.
- Torres Queiruga, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, 2000.
- Torres Queiruga, A., «Ponerología y resurrección: o mal entre la filosofía y la teología»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 539-574.
- Torres Queiruga, A., «Repensar o mal na nova situación secular»: *Perspectiva Teológica* 91 (2001) 309-330.
- Torres Queiruga, A., «O mal na obra de Sampaio Bruno», en *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporáneos (1850-1950)* I, Lisboa, 2002, 165-186.
- Torres Queiruga, A., *Repensar a resurrección. A diferenza cristiá na continuidade das relixións e da cultura*, Vigo, 2002; trad. castellana: *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid, 2005.
- Torres Queiruga, A., «Libertad», en C. Floristán (ed.), *Nuevo diccionario de pas-toral*, Madrid, 2002, 799-812.
- Torres Queiruga, A., «Glória de Deus na vida humana num mundo de crucificados», en D. N. Lima y Trudel (orgs.), *Teologia em diálogo*, São Paulo, 2002, 141-174.

- Torres Queiruga, *Esperanza a pesar de o mal. A resurrección como horizonte*, Santander, 2005.
- Torres Queiruga, A., «Teología desde la Modernidad»: *Revista Iberoamericana de Teología* 1 (2005) 51-86.
- Torres Queiruga, A., «La inevitable y posible teodicea»: *Iglesia Viva* 225 (2006) 9-30.
- Torres Queiruga, A., «La oración: más allá de la petición»: *Concilium* 42/314 (2006) 73-86.
- Torres Queiruga, A., «La realidad del mal»: *Iglesia Viva* 228 (2006) 91-98.
- Torres Queiruga, A., *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2.ª ed., revisada y ampliada, Madrid, 2008 (1.ª ed. en gallego, 1985).
- Torres Queiruga, A., «Job y la 'vía corta' de la teodicea desde el libro de Gustavo Gutiérrez», en C. de Prado y P. Hughes (coords.), *Libertad y esperanza*, cit., 203-219.
- Torres Queiruga, A., «Santo Agostinho e a oración de petición», en *Plenitudo veritatis. Homenaje a monseñor Romero Pose*, Santiago, 2008, 271-271.
- Unamuno, M. de, *Diario íntimo*, Madrid, 1970.
- Vanhoutte, J., «God as Companion and Fellow-sufferer. An Image Emerging from Process Thought», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 191-225.
- Ven, J. A. van der, «Towards an Empirical Theodicy», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 364-380.
- Vermeylen, J., *Job, ses amis et son Dieu: La légende de Job et ses relectures post-exiliques*, Leiden, 1986.
- Vermeylen, J., *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Santander, 1990.
- Vetö, M., «L'impossibilité du mal», en M. M. Olivetti (dir.), *Teodicea oggi?*, cit., 689-706.
- Vetö, M., *Le mal: Essais et études*, Paris, 2000.
- Vila-Chá, J., «Mal, sofrimento & teodiceia. Ensaio de bibliografia»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 887-975 (riquísima información bibliográfica).
- Villar (ed.), A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, 1995.
- Vitiello, V., «El mundo del mal: política y redención. Dostoyevski y Nietzsche», en F. Duque (ed.), *El mal*, cit., 205-222.
- Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Madrid, 1986.
- Vorgrimmler, H., *Karl Rahner. experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004.
- Wagner, H. (ed.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1998.
- Weber, M., «El problema de la teodicea», en *Economía y Sociedad*, México, 1964, 412-417.
- Wedderburn, J. M., *Beyond Resurrection*, Canterbury, 1999.
- Weger, K. H., *¿Qué debemos creer todavía hoy? Propuestas para una nueva generación*, Santander, 1980.

BIBLIOGRAFÍA

- Wellmer, «El mito del Dios sufriente y en devenir. Preguntas a Hans Jonas», en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Valencia, 1996, 266-272.
- Welte, B., *Über das Böse. Eine theologische Untersuchung*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1959.
- Welte, B., *Heilsverständnis*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1966.
- Werbick, J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg Br./Basel/Wien, 2000.
- Whitehead, A. N., *Process and Reality*, New York, 1929.
- Whitney, B. L., *Evil and the Process God*, New York/Toronto, 1985.
- Whitney, B. L., *What are they saying about God and evil?*, New York, 1989.
- Wiesel, E., *La noche. El alba. El día*, Barcelona, 1987.
- Wiles, M., *God's Action in the World*, London, 1986.
- Wittgenstein, L., *Werkausgabe*, I, Frankfurt a. M., 1989.
- Zorn, F., *Mars*, Frankfurt a. M., 1979.
- Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1992.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abrahán: 199
 Adán: 49, 177, 268, 270, 272-273, 276, 295
 Adorno, Th. W.: 19, 272
 Agustín de Hipona: 14, 50, 167, 211, 245, 268, 270, 272, 276, 295, 301
 Albertos, J. E.: 88
 Alcoberro i Pericay, R.: 54
 Alexander, S.: 179
 Alfonso X: 231
 Almeida, C.: 145
 Alonso Curiel, F.: 10
 Alonso Schökel, L.: 198
 Althaus, P.: 188-189, 329
 Altizer, Th.: 310-311
 Amalrico de Bene: 328
 Ambrosio, san: 157, 245, 324
 Amengual, G.: 178
 Améry, J.: 122
 Amir, Y.: 307
 Ammicht-Quinn, R.: 31, 47, 162, 202-203, 216
 Amor Ruibal, A. M. J.: 76, 103, 196
 Anaximandro: 66
 Andressen, C.: 329
 Anselmo, san: 69, 186, 190, 223, 245
 Apel, K.-O.: 152
 Arendt, H.: 108, 122, 211
 Arens, E.: 152
 Aristóteles: 19, 61, 75, 106
 Arrendáriz, L. M.: 181
 Arouet, F.-M.: 26, 40, 47, 54, 70, 122, 141, 146, 177-178, 184
 Axt-Piscalar, Chr.: 271
 Baader, F. von: 104, 127
 Balthasar, H. U. von: 90, 178, 188-190, 214, 241, 246-249, 318, 320-321, 324, 329
 Bárcena, F.: 13, 198
 Barjau, E.: 138
 Barth, K.: 166, 188-189, 199, 236, 328-329
 Basilio, san: 245
 Bataille, G.: 252
 Baudelaire, Ch.: 184, 324
 Bayle, J.: 41
 Bayle, P.: 19, 31-32, 36-51, 56, 119, 163, 177, 184, 204, 231, 268, 338
 Becker, H. S.: 130
 Beierwaltes, W.: 72, 250
 Beirnaert, L.: 185
 Belaval, Y.: 40, 51, 55-56
 Bellet, M.: 185
 Beltrán, V.: 206
 Benedicto XVI (*v. t.* J. Ratzinger): 174
 Benjamin, W.: 152, 218
 ben Maimón, Mosé: 50
 Benveniste, É.: 298
 Berdiaev, N.: 225
 Berger, K.: 121
 Berger, P. L.: 12, 217
 Bergson, H.: 77
 Bermejo, F.: 102
 Bernard, P.: 241
 Bernstein, R. J.: 87
 Besret, B.: 185
 Beyle, M.-H.: 20, 171
 Beyreuther, E.: 289, 318

- Biallowons, H.: 180
 Billicsich, F.: 16, 39, 47, 66, 77, 86,
 102-104, 109
 Biser, E.: 329
 Blanchot, M.: 227
 Bloch, E.: 23, 142, 200, 225, 298, 318
 Blondel, M.: 76, 246, 248
 Blumenberg, H.: 216-217, 231
 Blumenthal, D. R.: 194, 197
 Bodei, R.: 138
 Boecio: 60, 136
 Boff, L.: 118
 Böhme, J.: 104, 186
 Boix, A.: 157
 Bonhoeffer, D.: 58, 180
 Borges, A.: 318, 322
 Borges, J. L.: 322
 Bouillard, H.: 329
 Bouyer, L.: 186
 Bovon, F.: 292
 Bowker, J.: 137
 Boyd, G. A.: 186
 Brentano, F.: 77
 Breuning, W.: 256, 329
 Brontë, E.: 252
 Brown, S.: 70
 Brümmer, V.: 295
 Buber, M.: 310
 Büchner, G.: 14, 17, 127, 137, 153,
 169-170, 227, 230
 Buckley, M. J.: 150
 Buda (*v.* Siddharta Gautama)
 Buenaventura, san: 245
 Bultmann, R.: 61, 199, 258-259, 277
 Bunyan, J.: 322
 Burnett, T.: 38-39, 46
 Busto, J. R.: 201
- Cabada Castro, M.: 71, 75, 84, 136,
 142-143, 146, 148, 236, 248
 Cabrera, I.: 187
 Cabria, J. L.: 196
 Caín: 104
 Calderón de la Barca, P.: 211
 Calvino, J.: 45
 Camus, A.: 14, 127, 137, 142, 148-149,
 170-171, 230
 Carrasco, J. M.: 206
 Cassirer, E.: 41-43, 47
 Castro, R. de: 146
- Chalier, C.: 13, 198
 Chao Rego, X.: 186
 Chrétien, J.-L.: 326
 Cioran, É. M.: 184
 Clayton, Ph.: 71, 104
 Cobb, J. B.: 77, 180
 Coenen, L.: 289, 318
 Cohen, A.: 308, 310
 Comte-Sponville, A.: 142, 301
 Conche, M.: 172
 Conesa, F. S.: 91, 94
 Congar, Y.: 185, 322
 Conrad, J.: 184
 Copérnico, N.: 231
 Copleston, F. C.: 177
 Corbin, M.: 190
 Cullmann, O.: 285
 Cura Elena, S. del: 236
- Dalferth, I. U.: 13-14, 45, 79, 98-100,
 106-107, 113, 132-133, 137,
 145-147, 158-159, 163, 177, 186,
 236
 Daniel: 226
 Darwin, Ch.: 58, 66, 274
 Davis, St. T.: 94, 174, 180, 216
 Dawkins, R.: 125
 Delumeau, J.: 185, 292, 317-318
 Deneken, M.: 287, 295
 Denis, E.: 280-281, 291
 Derrida, J.: 101
 Descartes, R.: 45, 101
 Deuser, H.: 289
 Díaz Castro, X. M.: 139
 Dídimo el Ciego: 328
 Dieringer, V.: 150, 163
 Diodoro de Tarso: 328
 Domínguez, A.: 12
 Dommeyer, F. C.: 179
 Dostoievski, F.: 14, 81, 137, 169-171, 230
 Dragonetti, C.: 138
 Drewermann, E.: 64, 80, 185
 Duch, Ll.: 306-307, 311, 314-315
 Duméry, H.: 258, 284
 Dunn, J. G. D.: 315
 Duque, F.: 81, 86, 138
 Duquoc, Ch.: 185, 323
- Echeverría, J.: 80
 Eckhart, Maestro: 72, 250, 254

- Efraím: 161
 Eicher, P.: 287
 Eichmann, O. A.: 108, 307
 Eliade, M.: 15-16, 271, 280
 Elluin, J.: 322
 Engels, F.: 107
 Epicuro: 16-18, 20, 22, 24-25, 42, 49, 52, 119, 134, 157-159, 163, 166, 175, 193, 204, 209, 254, 268, 316, 338, 340
 Ericksen, R. P.: 315
 Escoto Eriúgena: 328
 Estrada, J. A.: 13, 18, 64, 143, 149, 192, 222
 Eurípides: 15, 286
 Eva: 268, 270
 Évely, L.: 294
 Evragio Póntico: 328
- Fabris, A.: 138
 Fabro, C.: 278
 Fackenheim, E.: 306
 Falque, E.: 290
 Farrer, A.: 119
 Feinberg, J. S.: 135
 Fernández Castelao, P.: 85, 268
 Fernández Pérez, A. M.: 76
 Ferrater Mora, J.: 71, 97
 Ferretti, G.: 225
 Ferry, L.: 142
 Festugière, A. J.: 158
 Feuerbach, L. A.: 36, 204, 279, 292, 313
 Fichte, J. G.: 86
 Finkielkraut, A.: 279
 Fitzmyer, J. A.: 297
 Flaubert, G.: 184
 Flew, A.: 91, 125
 Floristán, C.: 80
 Fo, D.: 190
 Formosinho, S. J.: 78
 Fox, M.: 276
 Fraijó, M.: 67, 144, 179, 186, 195, 199, 217, 243
 Fraile, G.: 177
 Francisco de Asís, san: 285
 Frankl, V. E.: 191
 Freud, S.: 63, 80, 117
 Fritsche, J.: 75
 Fritzsche, H.-G.: 230, 325
 Fuchs, G.: 202
- Gadamer, H.-G.: 28, 259
 Galileo Galilei: 58, 269, 274
 Galindo Rodrigo, J. A.: 83, 192
 García-Baró, M.: 13
 García Burgalês, P.: 205-206
 García Cordero, M.: 16
 García Gual, C.: 158
 García Ruiz, V.: 91
 García Sarmiento, F. R.: 211
 Gardeil, A.: 241
 Gauthier, P.: 191
 Gay, P.: 130
 Gebhardt, C.: 72
 Geiger, L. B.: 186
 Gelabert, M.: 23, 138
 Gerhardt, C. J.: 38, 46
 Gerhardt, V.: 148
 Gerlitz, P.: 253
 Gesché, A.: 143, 298
 Geyer, C.-F.: 26, 113, 123, 143
 Gigon, O.: 16
 Gil, L.: 223
 Gil, V.: 206
 Gilbert, P.: 186, 190
 Gilkey, L.: 85
 Ginzel, G. B.: 307-309, 313-314
 Ginzo, A.: 40, 42
 Giordano Bruno: 236
 Gnilka, J.: 297
 Goethe, J. W. von: 280
 Gollwitzer, H.: 148
 Gómez Caffarena, J.: 12, 16, 69, 77, 87, 91, 93-94, 100, 228
 González, C. I.: 245
 González-Carvajal, L.: 191
 González Faus, J. I.: 270, 272, 276, 333
 González Fernández, H.: 206
 Goterres, P.: 205
 Gotto, K.: 315
 Goya, F. de: 171
 Graña, M.: 157
 Green, R. M.: 16
 Gregorio de Nisa (Gregorio Niseno): 245, 328
 Gregorio Nacianceno: 328
 Greisch, J.: 88, 148
 Greshake, G.: 117-118, 188, 292, 297-298
 Griffin, D. R.: 77, 180, 215, 283, 291, 315
 Grocio, H.: 58
 Groß, W.: 175, 187

- Grossi, V.: 276
 Grossmann, A.: 259
 Grüber, H.: 307-308
 Guardini, R.: 172
 Guillén Torralba, J.: 303
 Guthrie, W. K.: 61
 Gutiérrez, G.: 163, 165-166
- Haag, H.: 67, 186, 234
 Habachi, R.: 225
 Habermas, J.: 28, 116, 152, 178
 Hamlet: 235
 Hanson, N. R.: 93
 Häring, H.: 98, 123
 Hartshorne, Ch.: 179
 Hazard, P.: 39, 41, 299
 Hécuba: 15
 Hegel, G. W. F.: 19, 66-67, 75, 78, 80, 107, 112, 147, 195, 199, 221, 250-252, 341
 Heidegger, M.: 28, 76, 121, 225, 229, 258-259
 Heine, H.: 146
 Henrich, D.: 252
 Henrici, P.: 18, 158
 Heráclito: 66
 Herberg, W.: 310
 Hereu i Bohigas, J.: 148, 235
 Heschel, A.: 310
 Hick, J.: 39, 50, 54, 78, 89, 92, 108, 140, 233, 236, 301, 316, 329
 Hillesum, E.: 332
 Hitchens, Chr.: 174
 Hitler, A.: 62, 306-308, 315
 Hölderlin, F.: 252
 Horkheimer, M.: 19, 140-141, 152, 218, 271
 Hösle, V.: 144-145
 Howard-Snyder, D.: 135
 Hughes, P.: 163
 Hügli, A.: 40, 67
 Hugo de San Víctor: 236
 Hulin, M.: 225
 Hume, D.: 93, 159, 184, 231
 Hunt, D. P.: 231
 Husserl, E.: 229, 257-258
 Hyppolite, J.: 19
- Ignacio de Antioquía: 242, 301
 Ignacio de Loyola: 279
- Imhof, P.: 180
 Ionesco, E.: 138, 146
 Ireneo de Lyon: 78, 244-246, 275, 276, 300
 Iriarte, J. de: 191
 Iribarren, J. M.: 191
 Isaías: 214, 259-260, 266, 306
- Jacobs, P.: 289
 Jalabert, J.: 47
 James, W.: 179
 Jankélévitch, V.: 87
 Jarczyk, G.: 254
 Jaspers, K.: 29, 34, 300
 Jenyns, S.: 70
 Jeremias, J.: 297
 Joad, C. E. M.: 179
 Job: 16, 138, 151, 153, 163-166, 171, 197-198, 200-201, 203-204, 206, 266, 308, 340
 Jonás: 201
 Jonas, H.: 102, 178, 192-193, 195, 216-217, 306
 Jossua, J. P.: 40-43, 47, 54, 177, 193-194, 197
 Josué: 93
 Journet, Ch.: 53, 90, 105, 108
 Juan, san: 216, 245
 Juan Crisóstomo: 328
 Juan de la Cruz: 251, 253, 285, 300, 335
 Juan de Ripa: 236
 Judas: 199
 Jung, C. G.: 200
 Jüngel, E.: 19, 59, 94, 189
- Kane, G. S.: 105
 Kant, I.: 12, 24-25, 33-34, 43, 56, 69, 87, 122, 127, 148, 150, 163, 186, 211, 225, 234, 260, 263, 271, 292, 295, 300, 326
 Kasper, W.: 153, 189, 191, 279-280, 284
 Katz, St. K.: 306
 Keats, J.: 234
 Kehl, M.: 165, 269
 Kelly, J. F.: 206
 Kelsey, M.: 280
 Kepler, J.: 231
 Kerényi, K.: 286
 Kierkegaard, S.: 115, 241, 260, 272, 278-279, 283, 295, 321

- King, W.: 24, 32, 38-39, 42, 52, 69-70, 338
 Kirk, G. S.: 61, 66
 Klopp, O.: 55
 Kolakowski, L.: 93, 271
 Kondylis, P.: 129-130, 141
 König, F.: 313
 Körner, St.: 71
 Koslowski, P.: 104, 127
 Kreiner, A.: 78, 91, 94, 105-108, 114, 117-121, 165, 179-180, 185-186, 195, 202-203, 224, 233-234
 Krienke, H.: 289
 Kuhn, H.: 252
 Küng, H.: 118, 201, 203-205, 217, 229-230, 305, 309, 313-315, 334
 Kuschel, K.-J.: 175, 187, 201-202, 314
 Kushner, H.: 78
- La Condamine, Ch.-M. de: 299
 Laarmann, M.: 58
 Labarrière, P.-J.: 254, 287
 Labbé, Y.: 151
 Laberthonnière, L.: 246
 Labrousse, E.: 39-45, 163
 Lactancio: 16, 158-159
 Landmesser, Chr.: 259
 Langenhorst, G.: 200, 203
 Lara, M.^a P.: 31, 87, 113, 122, 184, 231
 Larrañeta, R.: 261
 Latourelle, R.: 125
 Lehmann, K.: 118, 189
 Leibniz, G. W. von: 12, 17, 24-27, 31-32, 36-40, 42, 44-56, 65, 69-70, 75-76, 83, 89, 95, 103, 106, 119, 123, 153, 162, 231, 338
 Lema-Hincapié, A.: 163
 Léonard, A.: 19
 Lévinas, E.: 13, 124, 151, 198, 227, 279
 Lévy, V.: 149
 Lewis, C. S.: 296
 Lison, J.: 287, 290, 295
 Llorca, A.: 54
 Lloyd, D. I.: 18
 Lohfink, G.: 292, 297-298
 Lois, J.: 13, 198
 Loosen, J.: 329
 López Castellón, E.: 138
 López Sastre, G.: 94
 Lorenz, St.: 16
- Losada, E.: 206
 Lovejoy, A. O.: 38-39, 50, 70, 75-76, 233
 Low, E.: 38
 Löwith, K.: 64, 107
 Lubac, H. de: 64, 90, 241, 245-246, 248-249, 295
 Lübbe, H.: 17, 113
 Lucas, san: 291-292, 297
 Lucía Megías, J. M.: 206
 Lucrecio: 211
 Luis XIV: 47
 Lutero, M.: 23, 188-189, 211, 325
 Lutz-Bachmann, M.: 172
 Lynch, E.: 86, 138
- MacIntyre, A.: 91
 Mackie, J. L.: 21, 91-92, 143, 233
 Macquarrie, J.: 86, 149, 179, 212
 Mahlmann, Th.: 71, 241
 Maier, J.: 289
 Maimónides (*v.* Ben Maimón, Mosé)
 Maldamé, J.-M.: 269
 Malebranche, N.: 41
 Mancuso, V.: 189
 Marananche, A.: 319
 Marcel, G.: 17, 121
 Marco Minucio Félix: 245
 Marcos, san: 297
 Mardones, J. M.: 13, 94, 198
 Maréchal, J.: 76, 248
 Marina, J. A.: 212
 Marini, F.: 10
 Marion, J.-L.: 258
 Maritain, J.: 34, 89
 Marquard, F.-W.: 314
 Marquard, O.: 16, 18, 24, 67, 230
 Martín Velasco, J.: 16
 Martínez, N.: 83
 Martínez Camino, J. A.: 189
 Martínez Marzoa, F.: 87, 186
 Martínez Pereiro, C. P.: 206
 Marx, K.: 64, 117
 Masiá, J.: 67, 194, 217
 Mate, R.: 19, 312
 Mateo, san: 297
 Matteini, C.: 190
 Mayorga, J.: 13, 198
 McCloskey, H. J.: 91
 McCord Adams, M.: 96-97
 Medina, E.: 83

- Meier, J. P.: 284
Mello, A. de: 324
Merz, A.: 284
Metz, J. B.: 152, 172, 178, 180-181, 199, 312-313
Metzger, B. M.: 297
Michel, A.: 241
Mill, J. S.: 316
Misharhi, R.: 142
Moltmann, J.: 143-144, 153, 178-179, 181, 188-189, 199, 201, 238, 312
Monod, J.: 139, 291
Morães, V. de: 219
Morgan, C. L.: 179
Muguerza, J.: 217
Muro Ugalde, T.: 317, 323
Mussner, F.: 303, 329
- Nabert, J.: 23, 148, 235
Nédoncelle, M.: 185, 251
Neiman, S.: 31, 122, 183-184, 231
Nemo, Ph.: 124, 151, 227
Neuhaus, G.: 21, 127
Neusch, M.: 317
Newman, J. H.: 157, 211-212
Nicolás de Cusa: 72, 250
Niebuhr, R.: 85, 315
Nietzsche, F.: 22, 81, 142, 145, 147, 171, 204, 225, 270, 314, 325, 331
Nocke, F. J.: 325
Nogués, R. M.: 185
Nussbaum, M.: 15, 81, 113
- O'Collins, G.: 125
Odero, J. M.: 296
Oeing-Hanhoff, L.: 68
Oellmüller, W.: 12, 17, 113, 178, 230
Olaso, E. de: 51
Oliveira, M.: 145
Oliveira Branco, J.: 78
Olivetti, M. M.: 12, 196
Oraison, M.: 185
Orbe, A.: 246, 276
Orígenes: 90, 245, 328-329
Ortega y Gasset, J.: 53-54
Oseas: 160, 266
Ovidio: 86
- Pablo, san: 55, 86, 161-162, 164, 199, 219, 242, 245, 260, 268, 272-274, 285, 296, 315-316, 323, 325, 327, 330
Pannenberg, W.: 85, 95-96, 212, 245-246, 259, 271-272, 329-330
Parcero Oubiña, O.: 283
Pareyson, L.: 186
Pascal, B.: 45, 76, 144, 162, 247, 260, 268, 300
Pedro Lombardo: 236
Pérez Conde, G.: 205-206
Pérez Ruiz, F.: 20, 91, 159, 237
Pesch, R.: 297
Peukert, H.: 152
Phemister, P.: 70
Philips, D.: 83
Phillipps, D. Z.: 171-172
Pichler, H.: 47
Pikaza, X.: 173
Pittenger, W. N.: 180
Placher, W. C.: 97
Plantinga, A.: 94, 132-133, 145, 156, 223, 321
Platón: 61, 223-224, 233
Plotino: 254
Pol Pot: 62
Poma, A.: 26, 47
Pomponazzi, P.: 318
Pope, A.: 70
Popkes, W.: 199
Porée, J.: 100
Prado, C. de: 163
Prini, P.: 149
Pritchard, J. B.: 16
Proclo: 298
Procopio: 298
Ptolomeo: 231
Putnam, H.: 54, 83
- Quint, J.: 72, 251, 254
- Raffo, A.: 327
Rahner, K.: 125, 172-173, 178, 180, 189, 193, 197, 221, 241, 248-249, 256, 270, 279-280, 319, 322, 325-327, 329
Rakóver, J.: 193, 197-198
Ranke-Heinemann, U.: 185
Ratzinger, J. (*vs. t.* Benedicto XVI): 303
Raven, J. E.: 61, 66
Reck, N.: 31

- Reihe, E.: 55
 Repgen, K.: 315
 Ribas, P.: 24
 Ricardo de Mediavilla: 236
 Ricoeur, P.: 13, 16-17, 23, 33, 64, 73,
 76, 81, 88, 148-149, 161, 166, 188,
 194, 229, 235, 266, 269-270, 285,
 318
 Riquier, I. de: 206
 Rivas, M.: 205
 Roces, W.: 19
 Rodrigues Lapa, M.: 205
 Romberg, R.: 71, 241
 Romerales, E.: 91, 94
 Romero Pose, E.: 158
 Roth, J. K.: 18, 174, 197
 Rousseau, J.-J.: 122, 146
 Rubén Darío (*v.* García Sarmiento, F. R.)
 Rubinstein, R. L.: 314
 Ruiz de la Peña, J. L.: 269, 317, 323-324,
 328
 Russell, B.: 139-140, 316
- Sábado, E.: 170-171
 Sade, D. A. F. de (marqués de): 183-184
 Safranski, R.: 14, 143, 184
 Sánchez, J. J.: 19, 141, 271
 Sánchez-Gey, J.: 196
 Sánchez Pascual, A.: 171
 Sandkühler, H. J.: 68
 Sartre, J.-P.: 35, 90, 142, 148-149, 171,
 184
 Schäffler, R.: 238, 287
 Scheler, M.: 86
 Schelling, F.: 73, 85, 102-104, 109, 178,
 186, 202, 254, 278-279
 Schieder, Th.: 216-217
 Schillebeeckx, E.: 128, 148, 185, 238,
 248, 263, 273, 319, 323
 Schilling, S. P.: 77, 92, 118, 234
 Schilson, A.: 287
 Schischkoff, G.: 47
 Schiwy, G.: 176
 Schleiermacher, F.: 241, 328
 Schmidbaur, H. Chr.: 18
 Schmidt, J.: 19
 Schopenhauer, A.: 106, 129, 142, 145,
 183, 230
 Schultz, H. J.: 286
 Schulz, W.: 14
- Schütz, Chr.: 320
 Schwarz, H.: 322
 Schweitzer, A.: 102
 Secrétan, Ch.: 90
 Seebass, H.: 303
 Segundo, J. L.: 23, 81-83, 327
 Sequeri, P.: 187
 Sertillanges, A.-G.: 16, 77, 89, 186
 Sesboüé, B.: 276
 Sexto Empírico: 176
 Shakespeare, W.: 67
 Shibuya, R.: 73
 Sicre, J. L.: 198
 Siddharta Gautama: 16
 Singer, P.: 102
 Smith, N. K.: 231
 Soares, A. M. L.: 10, 64, 82, 144-145,
 219, 327
 Sócrates: 260
 Sofía Carlota de Prusia: 162
 Soloviev, V.: 104
 Sontag, F.: 216
 Sotelo, I.: 67
 Spaemann, R.: 86
 Sperna Weiland, J.: 17, 62
 Speyr, A. von: 324
 Spinoza, B.: 12, 45, 62, 72, 74
 Splett, J.: 105, 169, 180-181, 227, 230
 Stalin, J.: 62
 Steiner, G.: 311
 Stendhal (*v.* Beyle, M.-H.)
 Stevenson, R. L.: 86
 Streminger, G.: 21, 117, 143
 Striet, M.: 329
 Suchocki, M. H.: 263
 Swinburne, R.: 94
- Tales de Mileto: 61
 Taylor, Ch.: 277
 Taylor, V.: 297
 Teilhard de Chardin, P.: 75-77, 225, 276,
 285
 Tennessen, H.: 172
 Teodoro de Ciro: 245
 Teodoro de Mopsuestia: 328
 Tertuliano: 245, 325
 Theissen, G.: 284
 Theobald, Chr.: 125
 Thiede, W.: 181, 253
 Thornton, L. S.: 179

- Tillard, J.-M. R.: 197
- Tilley, T. W.: 18, 191
- Tillich, P.: 85, 171, 212, 236, 270, 309
- Tilliette, X.: 13, 104, 142, 180
- Tipler, F. J.: 66
- Todorov, Tz.: 311
- Tola, F.: 138
- Tomás de Aquino: 19, 71, 75-76, 89-90,
135, 137, 147, 183, 239, 245, 248,
295-296, 325
- Tornos, A.: 323
- Torralba, F.: 54, 279
- Torres Queiruga, A.: 83-84, 94, 101, 142,
192, 202, 221, 224-226, 228, 238,
243, 258-259, 261, 264, 277, 286,
292, 298, 300, 304, 309, 316, 333
- Tresmontant, C.: 246
- Unamuno, M. de: 43, 163, 316, 323-324
- Usener, H.: 287
- Vairasse, D.: 53
- Vallejo, C.: 164
- Valls Plana, R.: 19, 75, 112, 147
- Valverde, C.: 54
- Vanhoutte, J.: 179, 267
- Ven, J. A. van der: 13
- Venegas, A.: 191
- Vermeylen, J.: 201
- Vetö, M.: 147
- Vilhena, M. A.: 64, 219
- Villar, A.: 141, 146
- Vitiello, V.: 81, 138
- Viudas Camarasa, A.: 206
- Vorgrimmler, H.: 173
- Wagner, H.: 21, 127, 329
- Wagner, R.: 252
- Weber, M.: 12-13, 61, 132
- Wedderburn, A. J. M.: 224
- Weger, K.-H.: 280
- Weischedel, W.: 25, 43-44, 69, 87, 127,
186, 234
- Welker, M.: 189
- Wellmer, A.: 178
- Welte, B.: 76, 85, 248
- Werbick, J.: 202
- Wezel, J. K.: 26
- Whitehead, A. N.: 77, 179, 267,
287-288
- Whitney, B. L.: 77, 180, 283
- Wiesel, E.: 181, 197, 308, 311, 314
- Wiles, M.: 69
- Wiley, T.: 269
- Wittgenstein, L.: 51, 150, 258
- Wyschogrod, M.: 304
- Zaratustra: 16
- Zorn, F.: 200
- Zubiri, X.: 76, 101-102

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prólogo</i>	9
 Capítulo I. EL PROBLEMA DE LA TEODICEA EN LA DISCUSIÓN MODERNA....	 11
1. De las discusiones verbales a «la cosa misma».....	11
2. La paradoja de la «teodicea»	15
3. Entre paradigmas: el dilema de Epicuro como test.....	18
4. La perspectiva histórica contra la ambigüedad y el prejuicio	23
5. La necesaria reestructuración del problema del mal	27
5.1. Reconocimiento de la inevitable circularidad hermenéutica...	27
5.2. La cronografía y la topografía del problema.....	31
6. De la «ponerología» a la «teodicea», pasando por la «pisteodicea» ...	34
 Capítulo II. EL NACIMIENTO DE LA «TEODICEA» EN EL DIÁLOGO LEIBNIZ- BAYLE.....	 37
1. El diálogo Leibniz-Bayle y el nacimiento de la «teodicea».....	37
Excurso: La propuesta de William King	38
2. El pensamiento de Bayle sobre el mal.....	40
2.1. Crítica de la tradición y nueva propuesta	40
2.2. Significado histórico de la propuesta baylesiana	43
3. Leibniz en la encrucijada histórica.....	44
3.1. Un nuevo inicio	44
3.2. El significado auténtico, más allá del tópico	46
3.3. La intuición fundamental.....	48
3.4. Más allá de Leibniz.....	51
4. Conclusión	55
 Capítulo III. PONEROLOGÍA: EL MAL INEVITABLE.....	 57
1. <i>Etsi Deus non daretur</i>	57

2.	La pregunta radical: <i>Unde malum?</i>	60
2.1.	La inmanentización moderna del mundo	60
2.2.	El mal inevitable en nuestro mundo limitado y evolutivo	62
2.2.1.	El sueño de la imaginación	63
2.2.2.	El realismo de la razón	65
3.	La imposibilidad de un mundo sin mal.....	68
3.1.	La finitud como raíz última y universal	69
3.2.	La «tristeza de lo finito»	72
3.3.	El poder del mal: la inevitable conflictividad de lo finito.....	74
4.	Aplicación a la libertad finita.....	79
4.1.	La libertad falible.....	79
4.2.	Entre la posibilidad del fallo y la culpa efectiva.....	83
4.3.	La imposibilidad de una libertad finita indefectible	89
4.4.	Síntesis: la finitud como condición última.....	94
5.	¿Qué es el mal?.....	97
5.1.	Contra la sustantivación del mal	97
5.2.	El mal en las realidades no humanas	101
5.3.	El real y duro poder del mal	103
5.4.	Negatividad y privación.....	106
Capítulo IV. LA PISTEODICEA COMO MEDIACIÓN.....		111
1.	La pisteodicea en las pisteodiceas.....	112
1.1.	La pisteodicea como género.....	112
1.2.	Autonomía y responsabilidad de cada pisteodicea	114
2.	Algunos tópicos fundamentales	116
2.1.	La justa dialéctica entre lo teórico y lo práctico	116
2.2.	Explicación, justificación, desmovilización.....	120
2.3.	La legitimidad en principio de una teodicea (crítica)	122
2.4.	La filosofía y la teología ante el problema del mal.....	124
3.	Apertura hacia la realización de la teodicea.....	126
3.1.	Un cambio radical en la estructuración	126
3.2.	Las dos entradas de Dios en el problema del mal	131
4.	Dios desde el mal: la «entrada de Dios» en la teodicea.....	135
4.1.	La necesidad actual de una distinción descuidada.....	135
4.2.	<i>Si malum est, Deus est?</i>	136
4.3.	<i>Si malum est, Deus non est?</i>	141
4.4.	<i>Etsi malum est, Deus est</i>	145
Capítulo V. DIOS FRENTE AL MAL (1): LA «VÍA CORTA» DE LA TEODICEA... ..		155
1.	La necesidad de distinguir entre la «vía corta» y la «vía larga»	155
2.	La legitimidad de la «vía corta» de la teodicea.....	157
2.1.	La inevitabilidad del mal desde la «lógica de la fe»	157
2.2.	Fundamentación de la «vía corta»	160
2.3.	La necesaria apertura sobre la «vía larga».....	165

3.	El grave problema de la insuficiencia actual de la «vía corta».....	168
3.1.	Desde fuera: amenaza mortal contra la fe en Dios.....	168
3.2.	Desde dentro: destrucción de la coherencia en la idea de Dios.....	171
4.	Concreción: la imposible conciliación entre los atributos divinos ...	175
4.1.	El cuestionamiento de la omnipotencia.....	176
4.1.1.	Un cuestionamiento global con falsas salidas.....	176
4.1.2.	Un «dios» limitado.....	178
4.1.3.	Un «dios» sufriente	180
4.1.4.	Excurso: La omnipotencia y las trampas del lenguaje.....	181
4.2.	El cuestionamiento de la bondad	183
4.2.1.	Un «dios» malo.....	183
4.2.2.	El recurso a los «dualismos».....	185
4.2.3.	Un «dios» airado.....	187
4.2.4.	La «cruz» deformada	188
4.3.	El cuestionamiento radical de la comprensibilidad.....	192
4.3.1.	Introducción apresurada del «misterio»	192
5.	Transición: contra una «lógica enloquecida», más allá de Job	197
5.1.	Consecuencias «teológicas» extrañamente inaceptables.....	197
5.2.	El mal uso del libro de Job.....	200
5.3.	Quejarse «ante» Dios, jamás «contra» Dios.....	202
Capítulo VI. DIOS FRENTE AL MAL (2): LA «VÍA LARGA» DE LA TEODICEA.....		207
1.	La nueva dinámica del problema.....	207
2.	La verdadera pregunta y la auténtica respuesta: por fin, más allá de Epicuro.....	209
2.1.	La verdadera pregunta y su real gravedad	209
2.2.	La verdadera respuesta y su íntima coherencia.....	212
2.2.1.	Lo permanente y lo nuevo.....	212
2.2.2.	Reaseguramiento de la bondad	213
2.2.3.	Reaseguramiento de la omnipotencia.....	217
3.	Teodicea y misterio.....	220
3.1.	Misterio auténtico <i>versus</i> contradicción lógica o «mal misterio».....	220
3.2.	La lógica de la fe y la última coherencia de la teodicea.....	223
4.	«Demasiado mal»: objeción residual y «lógica del a pesar de».....	226
4.1.	La objeción: demasiado mal.....	227
4.2.	«Lógica del a pesar de» <i>versus</i> «permisión» y «lógica del para»	232
5.	La objeción más formidable	237
5.1.	Sentido de la dificultad y distinciones necesarias	238
5.2.	La objeción como dificultad fundamental común en la tradición teológica	240
5.3.	El afrontamiento directo de la dificultad.....	243

5.3.1. La necesaria mediación del tiempo	244
5.3.2. La posibilidad de salvación perfecta, escatológica, para una creatura finita.....	247
5.3.3. La comunión en el amor: san Juan de la Cruz y Hegel	251
5.4. Vuelta hermenéutica: el concepto de «finitud» desde la teología	255
6. Excurso: sobre la idea de revelación y su importancia para la teodicea.....	257
Capítulo VII. DIOS, EL ANTI-MAL.....	263
1. Vuelco radical en las perspectivas.....	264
1.1. Revolución en la idea de Dios.....	264
1.2. «Pecado original» e «historia de la salvación»	268
2. Milagro, Providencia y oración de petición.....	276
2.1. El desafío del deísmo	277
2.2. El milagro, escándalo y maravilla.....	280
2.2.1. El sinsentido «teológico» del milagro	280
2.2.2. Porque nada es milagro, todo es «milagro»	283
2.3. La Providencia, entre la necesidad y la libertad	287
2.4. La oración de petición superada en acogida libre y agradecida	292
3. Revelación irrestricta <i>versus</i> «silencio de Dios», «elección» y «Holocausto».....	298
3.1. No silencio divino, sino sordera o resistencia humana	299
3.2. No «elección» favoritista, sino respeto amoroso de la particularidad	302
3.3. No «holocausto» (religioso), sino horrendo crimen (humano) ...	305
3.3.1. Consecuencias negativas de la sacralización del crimen	306
3.3.2. Especificidad excluyente <i>versus</i> particularidad fecunda	311
4. El infierno desde la teodicea	316
4.1. El «infierno», no «castigo divino» sino «tragedia para Dios»....	317
4.2. Sentido fundamental del «infierno» y teorías insatisfactorias...	320
4.3. El «infierno» como «muerte eterna» o como pérdida eterna de posibilidades	322
5. Conclusión y apertura: creer en Dios como el «Anti-mal»	330
<i>Bibliografía</i>	337
<i>Índice de nombres</i>	361
<i>Índice general</i>	369