

FRANCISCO PEREZ RUIZ, S.J.

EL PROBLEMA DEL MAL REEXAMINADO *

El término *Teodicea* es creación de Leibniz¹ y la forma en que la defensa de Dios frente al problema del mal se ha venido intentando en la filosofía desde entonces es un fenómeno relativamente moderno, pero fundamentalmente el mal es un problema tan antiguo como la humanidad y las relaciones de este problema con la existencia de Dios se han visto consideradas desde antiguo como un problema fundamental de la religión y de la filosofía. Y ese problema sigue siendo terriblemente actual. El coloquio sobre «¿Teodicea hoy?», celebrado en Roma en enero de 1988 y publicado íntegramente en un volumen de 720 páginas en *Archivio di Filosofia*², es una buena prueba de ello. Las comunicaciones de los 45 participantes de diversos países nos permiten considerarlo desde distintos puntos de vista y ver la gran diversidad de actitudes que se toma frente a ese problema. Estimulados por la lectura de ésta y de otras publicaciones recientes sobre el mismo tema, vamos a examinar de nuevo algunos de sus aspectos más importantes³.

Se trata de un problema al que desde hace muchos años hemos dedicado especial atención y que hemos tenido ocasión de examinar siste-

* La materia de este artículo fue objeto de una comunicación presentada el 24 de septiembre de 1990 en el segundo congreso de la Sociedad Japonesa de Teología Católica (Nihon katorikku shingakkai), celebrado en Osaka en Eichi daigaku.

¹ G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710.

² *Teodicea oggi?*: *Archivio di filosofia* 56 (1988), n. 1-3. Contiene 16 comunicaciones en francés, 14 en inglés, 9 en italiano y 6 en alemán.

³ Los puntos que nos vamos a ver obligados a examinar de nuevo son importantes también para otros problemas actualmente discutidos.

máticamente con mayor amplitud en otra parte⁴. La lectura de las discusiones recientes no nos ha obligado a corregir nada de lo que entonces expusimos, pero sí nos ha dado ocasión para reflexionar de nuevo sobre algunos puntos importantes teniendo en cuenta lo que sobre ellos dicen o vuelven a decir otros actualmente. El fin de estas reflexiones es ayudar a una mejor inteligencia del problema y por eso tienen siempre como centro el contenido de lo que se dice y prescinden de todo aspecto meramente polémico. Están además limitadas por las condiciones de un artículo.

1. LA EXPERIENCIA HUMANA COMO PUNTO DE PARTIDA

El problema teológico del mal parte necesariamente de la experiencia humana y presupone el valor de los fundamentos de esa experiencia. En último término ese problema se plantea cuando se piensa que Dios no parece obrar como nos parece evidente que lo haría un hombre bueno. En la experiencia humana hay cosas que nos parecen claramente inconciliables con la bondad de quien las hace o permite y así tendemos espontáneamente a pensar respecto de las grandes calamidades naturales y de las horribles crueldades cometidas por el hombre. Por eso surge fácilmente la pregunta angustiada: «¿cómo puede un Dios omnipotente y bueno hacer o permitir que ocurran tales cosas?».

La experiencia humana nos obliga además a reconocer que la sola omnipotencia no basta para resolver verdaderamente este problema. Por experiencia sabemos que entre hombres se da la posibilidad de que quien es más fuerte abuse de su poder para atormentar a los más débiles y que en ese caso se hace tanto más despreciable cuanto mayor sea la fuerza de que dispone para hacerlo impunemente. Un Dios que usase de su poder de esa manera podría ser un Dios físicamente irresistible, pero no podría ser un Dios que mereciese nuestro respeto y mucho menos nuestro amor. Y eso significaría que tendríamos que considerarlo necesariamente como privado de lo que vemos ser la mayor perfección que se da entre los seres, y como nada da lo que no tiene, sería imposible considerarlo como fundamento último de la bondad moral de las criaturas, es decir, sería imposible considerarlo como Dios.

Así parece surgir el problema, pero quien parte de la experiencia humana no debe olvidar la imperfección y límites del conocimiento

⁴ FRANCISCO PÉREZ RUIZ, *Metafísica del mal*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1982; *Dios y el problema del mal*: Stromata 28 (1972) 579-592.

humano. En caso contrario se expondrá fácilmente a caer en alguna especie de racionalismo o en alguna forma ilegítima de antropomorfismo. Por tanto, convendrá ver lo que es verdaderamente el conocimiento humano y en qué consiste el racionalismo condenable y el ilegítimo antropomorfismo.

Unas palabras de Isaías nos pueden servir para comenzar ese examen. «Mis planes no son vuestros planes, vuestros caminos no son mis caminos —oráculo del Señor—. Como el cielo está por encima de la tierra, mis caminos son más altos que los vuestros, mis planes más que vuestros planes»⁵. En esas palabras se ve recalcada fuertemente la diferencia radical que se da entre nuestros pensamientos y los de Dios; pero esas palabras están dirigidas al hombre y presuponen en él la capacidad de darse cuenta de esa diferencia y eso significa necesariamente que puede superar la estrechez del propio modo de pensar y abrirse de alguna manera a lo que le supera infinitamente. De hecho Dios en la Escritura nos invita de mil maneras a comprender lo que es Dios y a reconocer la justicia de lo que hace o permite mirándolo a la luz de la experiencia humana. Sin duda se trata de un doble momento necesario que, lejos de excluirse mutuamente, se complementan. Cuando el hombre cae en la tentación de medir a Dios con medidas estrechamente humanas tiene necesidad de que le recuerden con toda claridad y fuerza su propio carácter limitado y la absoluta trascendencia de Dios. Pero sacar de ahí la conclusión que es imposible conocer nada de Dios o comprender lo que hace o permite sería olvidar que el hombre está hecho a imagen de Dios y llamado al trato personal con El. Dios no nos ha dado la razón simplemente para que la usemos en otras cosas y renunciemos sin más a usarla cuando se trata de El. Precisamente lo más sublime de la razón humana es estar abierta al conocimiento del misterio insondable de Dios sin negar que se trata realmente de un misterio insondable que nos supera infinitamente.

Cuando se pierde de vista el horizonte incondicionalmente abierto, propio del ser racional en cuanto tal, se tiende fácilmente a pensar que la actividad racional es esencialmente un forzar la realidad de las cosas para hacerlas entrar en las categorías de la razón. La verdad es todo lo contrario y la esencia de la actividad racional consiste en abrirse a la luz de la realidad y adaptarse a las cosas para conocer lo que en realidad son. Hablar de someter las cosas al tribunal de la razón es muestra de soberbia imperdonable, si se pretende ver en la razón humana la fuente absoluta de toda verdad y de todo bien. Para quien no olvida que la

⁵ Isaías 55, 8-9.

exigencia incondicional de objetividad es esencial para el recto uso de la razón es evidente que no se puede tratar de ponerse por encima de la realidad de las cosas y afirmar la propia autoridad con autonomía, sino que, por el contrario, hay que someterse a la realidad admitiendo que las cosas son como son.

Racionalismo en mal sentido es tomar como criterio absoluto de verdad un modo particular de trabajar la razón humana, excluyendo *ipso facto* del ámbito del conocimiento verdadero todo lo que no se pueda conocer *de esa forma* por importante que sea en sí mismo. Cosa bien distinta es la actitud de quien simplemente trata de usar la propia razón sin condiciones ni limitaciones injustificadas y sólo busca conocer la verdad de las cosas, sea el que sea el modo en que se manifieste. El fundamento sólido de esa actitud se encuentra, negativamente, en la ausencia de razones que obliguen a limitar *a priori* el modo de conocer y, positivamente, en la absoluta indeterminación del concepto de ser y de los primeros principios trascendentales en que se manifiesta nuestro conocimiento fundamental del ser.

Respecto del misterio se da una diferencia radical entre ambas actitudes. Los racionalistas o rechazan desde el principio el misterio como algo irracional o tratan de explicarlo de forma que deje de ser misterio. Quien investiga las cosas con un corazón incondicionalmente abierto no excluye *a priori* su posibilidad, lo admite si llega a ver que es necesario hacerlo y a su luz trata de entender a fondo lo que sólo de esa forma resulta verdaderamente inteligible. Esa actitud es la única que nos puede salvar últimamente del absurdo. Y se trata ciertamente de una actitud legítima por las razones que acabamos de indicar.

Cuando se tiene en cuenta el carácter esencialmente abierto del conocimiento humano y la posibilidad que tiene de conocer lo trascendente como trascendente, se puede entender sin mayor dificultad que la necesidad que tenemos de partir siempre de la experiencia humana no tiene nada que ver con el falso antropomorfismo. En realidad, la falsedad de ese antropomorfismo no se debe solamente a que trata de ver como si fuera un ser humano lo que no lo es. Ya el mismo modo que tiene de ver la realidad humana es esencialmente inadecuado y ahí se encuentra la raíz de los otros errores.

2. LO QUE REALMENTE NOS ENSEÑA LA EXPERIENCIA HUMANA

Volviendo al punto de partida, convendrá ver con la posible exactitud lo que realmente nos enseña la experiencia humana y, en concreto, qué

es lo que realmente consideramos como absolutamente inconciliable con la bondad de quien lo hace o permite, pues hay cosas que parecen incondicionales y en realidad no lo son.

Todo lo que signifique una negación directa de la bondad moral es ciertamente inconciliable con la bondad de quien lo hace o permite. Así pasa con el odio y la crueldad y con la alegría por males ajenos o la indiferencia ante sus grandes sufrimientos. Por eso nos resulta ciertamente imposible considerar como hombre bueno a quien hace alguna de esas cosas. Otra cosa es cuando se trata tan sólo de los mismos males que otros sufren considerados en sí mismos. Respecto de ellos se puede preguntar con razón si no habrá a veces razones suficientes para permitirlos. Si jamás pudieran darse tales razones, no se podría permitir en manera alguna la existencia de nada que pueda dar ocasión a tales males y en realidad no es así como pensamos. El examen de las cosas que dependen de la intervención del hombre nos lo hace ver con claridad.

En el mundo hay muchas cosas que no dependen del hombre, pero también hay otras muchas que se deben a su libre intervención. Así pasa respecto de todos los seres artificiales que producen efectos determinados según el ser que les ha dado el hombre y así pasa también en otro orden de cosas distinto respecto del poder y libertad que concedemos unos a otros en la sociedad humana. Algo de eso se ha dado necesariamente en todas las épocas desde los instrumentos más primitivos y los primeros rudimentos de vida social hasta el amplio desarrollo de la industria y de la organización social de nuestros días. Tanto al fabricar seres artificiales como al conceder poder y libertad a los miembros de la comunidad humana ha tenido el hombre como fin algún bien, pero la experiencia nos hace ver con toda claridad que de la existencia de esos seres artificiales y de ese poder y libertad se pueden seguir, y de hecho se han seguido con alguna frecuencia, efectos indeseables. Desear tales efectos sería ciertamente inconciliable con la bondad de quien así lo hiciese, pero tampoco se puede decir simplemente que sean algo que un hombre bueno no puede permitir en ningún caso. Si así fuera, habría obligación de renunciar desde el principio a lo que puede dar ocasión a efectos indeseables. Insistamos algo más en este punto tan importante examinando con mayor detalle ambos casos.

Todos los seres artificiales que el hombre fabrica o hace existir del modo que sea pueden ser ocasión de males que en ciertas circunstancias concretas se siguen naturalmente de ellos. Para evitar de modo absoluto esas malas consecuencias habría que renunciar sencillamente a fabricarlos y consiguientemente a todos los bienes que con su fabricación pre-

tendemos conseguir. Además, los seres artificiales pueden verse mal usados por el hombre y dar así ocasión a males verdaderamente innecesarios. Para suprimir de raíz ese peligro habría que suprimir la existencia de esos seres o la libertad del hombre, destruyendo de esa forma la misma posibilidad de usarlos bien y conseguir así los bienes correspondientes. El progreso técnico puede ciertamente, y debe, contribuir a evitar muchos accidentes y a hacer más difícil el mal uso de los seres artificiales, pero lo que se puede en ambos sentidos tiene sus límites concretos en cada caso y en otro sentido es innegable que todo progreso va acompañado de peligros mayores.

Más iluminador aún es el caso de las relaciones personales. Quien tiene un hijo o le ayuda del modo que sea a seguir viviendo y a desarrollar las posibilidades naturales que tiene sabe desde el principio que ese hijo estará necesariamente expuesto a sufrir más o menos gravemente a lo largo de su vida y también que puede llegar a convertirse culpablemente en causa injusta de sufrimientos ajenos. Y en ninguno de los dos sentidos tiene siquiera la seguridad de que no superará lo ordinario en la vida humana actual. Ni la posibilidad de sufrimientos especialmente terribles ni la de crímenes especialmente horrorosos se puede excluir con certeza desde el principio. Se puede desear y esperar que no suceda así y se debe ayudar para que así sea, pero excluir tales posibilidades de modo absoluto sólo se puede renunciando desde el principio a su existencia. Naturalmente eso significaría renunciar al mismo tiempo a la existencia de quien tiene la posibilidad real de vivir contento aprovechando bien su propia libertad en esta vida y siendo feliz para siempre después de ella. Por eso no se puede decir que haya obligación incondicional de evitar desde el principio la existencia de tales seres por los peligros a que están expuestos. Se trata, pues, evidentemente de peligros que los hombres pueden permitir sin dejar por eso de ser buenos.

3. TRASCENDENCIA DE DIOS Y EXISTENCIA TEMPORAL DEL HOMBRE

Todo esto nos puede ayudar a comprender el problema de la permisión divina del mal en el mundo. También para ese caso vale lo que acabamos de ver y por eso el mero hecho de permitir el mal en el mundo no es necesariamente inconciliable con la bondad de Dios. Todo dependerá de por qué y cómo lo permite y el punto concreto que tenemos que examinar bien es si esa permisión significa en Dios una verdadera indiferencia respecto de los males de sus criaturas. Para muchos

actualmente eso es un grave problema y no son pocos los que para resolverlo se sienten inclinados a negar la absoluta trascendencia de Dios. En vez de un Dios verdaderamente trascendente piensan ellos en un Dios finito y mudable que sufre con y en sus criaturas. La gravedad del problema es innegable y también lo es que no se resuelve con defensas de la trascendencia que signifiquen de algún modo un verdadero *sacrificium moralis*⁶, ni tampoco recurriendo a una doble moralidad que considere como legítimo en Dios eso mismo que el hombre tiene que rechazar como malo. Por otra parte, renunciar a la trascendencia de Dios sería en último término negar la misma existencia de Dios y convertir en insolubles todos los problemas radicales, y entre ellos el mismo problema del mal.

Comencemos por reconocer el problema. La trascendencia y absoluta inmutabilidad de Dios resultan hoy muy difíciles de admitir para muchos que piensan ver en ellas una total indiferencia respecto de todo lo que las criaturas hacen o padecen. Esa indiferencia les parece con razón totalmente inconciliable con el amor de Dios por sus criaturas, pero no se dan cuenta de que al negar la trascendencia de Dios para salvar su amor están en realidad negando la misma existencia de Dios y destruyendo de raíz toda posibilidad de resolver el problema del mal, que en ese caso sería un problema interno en ese mismo Dios no trascendente.

Tampoco parecen darse cuenta de que en el mismo planteamiento del problema ya han perdido de vista la verdadera trascendencia de Dios, ya que la indiferencia que a ellos les resulta problemática es la indiferencia de un ser que estando, por una parte, sumergido en el continuo fluir del tiempo, no responde del debido modo a las nuevas situaciones en que se va encontrando. En otras palabras, a ellos les resulta incomprendible que Dios pueda seguir *después de* que algo grave haya sucedido a sus criaturas lo mismo que estaba *antes de* que les sucediese, y eso sólo se puede pensar como problema cuando se comienza por olvidar que la eternidad de Dios no es simplemente un tiempo sin principio ni fin que corre paralelo con nuestro tiempo.

Teniendo eso bien presente, tratemos de examinar con cuidado este problema tan importante y fundamental. Dios, que en sí mismo es absolutamente trascendente, es creador del mundo, al que da continuamente el ser y al que gobierna. Por eso parece imposible que su trascendencia pueda significar una verdadera falta de interés por el bien de sus criaturas, aunque no sea tampoco fácil ver cómo combinar esa trascendencia

⁶ Cf. H. M. SCHULWEIS, *Evil and the Morality of God*, Cincinnati 1984. Schulweis cree que toda teodicea significa necesariamente un sacrificio de la moral y por lo tanto es ilegítima (p. 8), pero sus argumentos no lo prueban.

con el verdadero interés por sus criaturas y de modo especial con la respuesta libre a las acciones de sus criaturas racionales.

— Todo intento que termine de algún modo viendo en Dios una verdadera relatividad y dependencia nos parece ciertamente inadmisibles. Dios tiene que ser para nosotros siempre el profundo misterio de su realidad absoluta, que sólo puede ser verdaderamente fundamento último de todo porque es verdaderamente trascendente. Pero ese Dios trascendente es creador del mundo en un sentido que incluye el triple momento de la creación, la conservación y el concurso, o dicho de otra forma, en un sentido que lo convierte en fuente constante de todo el ser de sus criaturas. La dependencia de las criaturas respecto de Dios es total y continua y en esa dependencia sí que se da temporalidad y diversas formas de relatividad. Así lo quiere Dios, tanto por lo que se refiere al orden temporal con que van apareciendo en el mundo los diversos seres y sus diversas formas de existir, como por lo que se refiere a la dependencia que de hecho tienen unas cosas respecto de otras.

Dios quiere que cada ser sea realmente lo que es y tenga los diversos modos de relatividad que corresponden a ese modo de ser. Eso vale también respecto del hombre en general y en particular. Por eso su existencia depende de las condiciones naturales que la hacen posible y de la colaboración libre de otros muchos hombres. Pero en este caso se da además otro elemento muy importante debido al carácter racional de la existencia humana. Al crearnos como seres racionales ha manifestado Dios su deseo de que en muchos aspectos el mundo sea lo que los hombres quieran, y más profundamente aún ha manifestado el deseo de mantener relaciones personales con nosotros recibiendo nuestras alabanzas, oyendo nuestras peticiones, viendo la bondad o malicia de lo que hacemos o dejamos de hacer y dejando en nuestras manos la responsabilidad de dar sentido a nuestra existencia en este mundo, según que respondamos o no a las iniciativas de su gracia.

A pesar de la diferencia esencial que se da entre ambos casos, podemos decir que Dios quiere que un cerezo florezca con dependencia de sus condiciones naturales, y también quiere que muchas de las cosas que nos concede dependan de lo que nosotros hagamos o dejemos de hacer y sean una respuesta a nuestra libre actuación. Por eso, considerado desde nuestra parte, el carácter temporal de la historia de nuestras relaciones con Dios es innegable. En esa historia se deja sentir la actuación de Dios de un modo claramente temporal, no sólo en el sentido de que unas actuaciones se realizan después de otras, sino también en el sentido más profundo de que unas actuaciones dependen de cosas que

nosotros hemos decidido libremente en el curso de esa historia. En ese sentido se puede decir con toda verdad que Dios va obrando en nuestra historia, influido por lo que nosotros mismos hacemos. Naturalmente se trata de un influjo que sólo se da porque El ha querido concedernos ese poder. Y, además, ese influjo que se da de modo temporal no sumerge al mismo ser de Dios en el proceso temporal de la historia humana. Dios es fuente eterna de todo lo temporal, no como si estuviera temporalmente antes de ese proceso y decidiera en ese momento anterior lo que se iba a ir realizando después, sino como fuente última de toda la realidad de ese proceso, que se realiza todo él en su presencia inmediata. Sirviéndonos de una imagen ya usada por Maritain podríamos decir que el teatro del mundo, en el que cada cual tiene el papel que Dios le ha dado, no es un teatro en el que los actores se limitan a representar lo que otro ha escrito ya de antemano, sino que es un teatro en el que los actores son al mismo tiempo autores de la parte que cada uno representa. Y así lo es por expresa voluntad de quien da a cada uno su papel y es autor último y juez inmediato de toda la representación.

Un Dios que se identifique sin más con el proceso de sus relaciones con el mundo es ciertamente inaceptable, ya que se trataría en ese caso de un Dios continuamente *in fieri* y se vería él mismo afectado por todos los problemas de sus criaturas. Así se convertiría en problema lo que debía ser solución última de todos los problemas. El verdadero Dios tiene que ser trascendente, pero tampoco resulta satisfactorio un Dios trascendente sin íntima relación con el proceso temporal del mundo creado. Para quienes vivimos dentro de ese proceso temporal Dios tiene que ser al mismo tiempo verdaderamente trascendente y causa que actúa de modo temporal en cuanto ocurre en nuestro mundo. El Dios trascendente se nos presenta en nuestra vida del modo que corresponde a cada situación concreta. Es el mismo Dios trascendente el que verdaderamente me invita a hacer esto o lo otro o me reprende por no haberlo hecho y me llama al arrepentimiento o ve mi corazón arrepentido y me concede el perdón... Y lo que decimos de un individuo concreto hay que decirlo igualmente de las diversas clases de comunidades y en último término de la totalidad del mundo creado. Por eso se puede decir con toda verdad que Dios pide al hombre tomar en serio la misión que le da en cada época o situación. Esa es la cara cambiante con que el Dios trascendente aparece en nuestra propia vida. Y no se trata sólo de la impresión que nosotros recibimos. Es verdaderamente algo que Dios quiere de nosotros en cada caso. Por eso nuestra historia no es simplemente una historia que se desarrolla toda ella a la vista de Dios, sino que es una historia en la que Dios está concretamente comprometido.

cambiando su modo de actuar como corresponde a cada nueva situación. Pero naturalmente el que actúa de esas diversas formas en nuestra historia personal o colectiva es siempre el mismo Dios trascendente y como tal tenemos que mirarlo nosotros. No es simplemente una fuerza misteriosa que se transforma continuamente, sino que es el verdadero Dios que nos acompaña por amor a lo largo de todo el curso de la historia sin perder para ello su absoluta trascendencia.

De modo totalmente especial se realiza eso cuando por la encarnación una de las personas divinas entra en la historia humana como verdadero hombre sin dejar de ser Dios y promete seguir estando presente de modo especial en su Iglesia hasta el fin del mundo. Aunque sin llegar a la plenitud de ese modo de presencia, algún modo de presencia verdadera de Dios en la historia de la humanidad se ha tenido que dar siempre y es esencial para las relaciones personales que ha querido tener con los seres racionales. En esas relaciones cada uno participa como lo que es y, por tanto, asumiendo siempre la propia historia. También de parte de Dios su actuación se realiza en continuidad con lo que ya ha realizado en el pasado del individuo, de la colectividad o de toda la humanidad. Ese aspecto se ve recalcado en el Antiguo Testamento en la misma invocación de Dios como «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» o como «Dios de los padres»⁷ y en infinidad de oraciones que comienzan recordando lo que hizo en otro tiempo o las promesas que tiene hechas a su pueblo y le piden que obre en el presente de acuerdo con ello.

En el trato verdaderamente personal la historia concreta de las relaciones personales es elemento esencial. Cuando un amigo pide algo a un amigo, no se trata simplemente de que un hombre pide algo a otro hombre, sino que tanto el que lo pide como aquel a quien se lo pide tiene una historia concreta y por eso hablando con exactitud habría que formular la petición del siguiente modo: «Yo, que soy lo que tú sabes, te pido esto a ti, que eres lo que yo sé.» Aunque no se piense expresamente en ello, lo que esas palabras expresan está ciertamente en el fondo de la conciencia y se manifiesta claramente cuando la petición no se ve correspondida del modo que uno esperaba. En tales casos se piensa espontáneamente: «¿Cómo es posible que *tú* no hayas querido oír lo que *yo* te pido?»

También respecto del trato personal con Dios la historia de las relaciones pasadas, es decir, lo que Dios ha hecho en concreto respecto de uno y lo que uno ha hecho respecto de Dios, es algo esencial y por eso nunca se trata simplemente de relaciones abstractas del hombre o

⁷ Cf. Exodo 3, 6; Act. 7, 3.

incluso de este hombre con Dios. Tanto el hombre concreto como Dios tiene en cada caso un contenido distinto que depende de la historia concreta de sus relaciones pasadas. El hombre concreto que se presenta en la oración ante Dios es un hombre creado por Dios de tal modo concreto y ha recibido ya de El estos beneficios, este llamamiento, estas promesas, estas reprensiones, estos avisos y este perdón, y el Dios ante el que se presenta es el Dios que ha hecho en concreto todas esas cosas. Por eso se puede decir con verdad, «Dios *mío* y Señor *mío*»⁸, y no solamente, «Dios y Señor de todo cuanto existe». Pero, naturalmente, ese Dios que entra de modo concreto en relación con mi propio ser sigue siendo Dios y como tal absolutamente trascendente. Olvidarlo sería *ipso facto* destruir el verdadero sentido, la misma expresión «Dios *mío*». Esa expresión tiene que significar al verdadero Dios, al mismo tiempo que significa las relaciones personales que se ha dignado tener conmigo (personal o colectivamente).

No olvidarlo es fundamental para que mis relaciones con Dios sean realmente las relaciones de un hombre con Dios, pero, además, es importante también por otras razones. Concentrarse demasiado exclusivamente en mi historia concreta (individual o colectiva) puede hacer olvidar que mi Dios es también Dios de todos los demás y que lo mismo que ha querido formar una historia concreta de sus relaciones conmigo, también lo quiere respecto de los demás. De ahí parece que se sigue necesariamente algún género de relativización de toda historia religiosa concreta, individual o colectiva, pero sin excluir en manera alguna la posibilidad de ver en la encarnación del Hijo de Dios la intervención definitiva de Dios en la historia del mundo creado por El. Otra cosa distinta es respecto de esas interpretaciones de acontecimientos históricos concretos que tienden a ver en Dios sin más un enemigo de nuestros propios enemigos. El Dios que libra a los israelitas de la esclavitud es también creador de los egipcios y los ama. Y lo mismo hay que decir posteriormente de las luchas entre cristianos y moros o de cualquier otro conflicto de carácter más o menos claramente religioso.

De lo que hemos visto se sigue una doble actitud legítima y necesaria en la oración. Una es la que se mueve expresamente dentro de la realidad concreta de las relaciones que tenemos con Dios y otra la que se centra en la trascendencia divina y olvidando todo lo concreto, propio o ajeno, se sumerge en el silencio de la más profunda adoración. Olvidar por completo esta actitud sería no tomar en serio la trascendencia de Dios. Olvidar totalmente la anterior significaría un olvido de lo que Dios

⁸ Cf. Jn 20, 28.

ha querido hacer concretamente para relacionarse de un modo personal con nosotros.

Resumamos brevemente el punto principal que ahora nos interesa. La realidad del mundo es evidentemente temporal y esa realidad es obra de Dios. Por eso tenemos que concebir de un modo temporal la acción de Dios en el mundo en general y en el desarrollo de la historia humana de modo especial, pero sin llegar en ningún caso a introducir por ello la temporalidad en el mismo ser de Dios. Es decir, nos vemos obligados a reconocer al mismo tiempo el carácter temporal de su acción en el mundo y el misterio profundo del modo en que esa acción temporal procede de la eternidad de Dios. Aceptar el misterio donde es natural que se dé es el único modo de proceder que permite descubrir el fundamento último de los hechos innegables de la experiencia humana.

4. CÓMO MIRA DIOS LOS MALES DE SUS CRIATURAS

Hemos visto que la trascendencia de Dios no es incompatible con la realidad histórica de su actuar en el mundo. Ahora convendrá ver cómo es ese actuar y si en él se manifiesta la indiferencia por los sufrimientos y males de sus criaturas y no más bien su amor por ellas.

La tendencia, no rara hoy, a considerar desde el principio el sufrimiento inocente, o al menos algunas formas especialmente graves de esa clase de sufrimiento como algo que no se puede permitir en ninguna hipótesis⁹, cierra desde el principio todo camino para encontrar una solución, pero, como hemos visto, esa actitud se basa en último término en una absolutización de algo que no es absoluto. Otra cosa distinta es la tendencia, que también se deja sentir actualmente de muchas maneras y con gran fuerza, a rechazar todo lo que parezca significar una verdadera indiferencia de parte de Dios ante los sufrimientos de sus criaturas. Así es natural que piense quien tiene en cuenta un doble dato de la experiencia humana: la ilicitud de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno y la imposibilidad de unir esa indiferencia con el verdadero amor. Por eso es ciertamente imposible pensar que Dios, fuente de toda bon-

⁹ La pretensión absoluta de que en manera alguna se puede permitir legítimamente una lágrima de un niño inocente injustamente torturado llevaría naturalmente a la negación total del derecho a existir para todo lo que pueda llegar a ser causante de esa lágrima y eso aun para el caso de que después se hubiera de arrepentir y verse verdaderamente perdonado por ese niño al que ha hecho sufrir. Lo excesivo de tales exigencias es claro a pesar de los que siguen considerando como válidas las acusaciones de Iván en *Los hermanos Karamazov*.

dad y de todo amor, pueda ser verdaderamente indiferente respecto de los males de sus criaturas.

De dos maneras nos hace ver Dios de modo más positivo cómo mira El los males de sus criaturas. Sus intervenciones sobrenaturales en la historia, y de modo especial la intervención definitiva con la encarnación de su Hijo, hacen ver con toda claridad que los males de sus criaturas no le son a Dios en manera alguna indiferentes. Por eso ha enviado profetas y les ha hecho trabajar por la salvación del hombre y por eso ha querido hacerse hombre y morir y resucitar para salvarnos. Para quien tiene fe, estos hechos son el argumento más claro de que Dios ama a sus criaturas y en manera alguna se despreocupa de sus males, pero ya en un plano anterior ha mostrado Dios su no indiferencia.

Ante todo convendrá recordar el dato fundamental de la creación. El mundo es obra de Dios y las criaturas que se ven afectadas por el mal existen porque Dios las ha creado. Al crear un mundo es evidente que Dios desea la bondad de ese mundo y quiere que en él se manifieste el poder y la bondad de su creador. Por eso es imposible basarse en la trascendencia de Dios para afirmar su indiferencia respecto de lo que pueda pasar con sus criaturas. Más bien debemos pensar que quiere positivamente todo lo que contribuye a manifestar su bondad y no quiere lo contrario. Por eso tenemos que pensar que Dios desea la felicidad de sus criaturas y no desea sus sufrimientos. Por otra parte, la realidad de esos sufrimientos no es argumento válido en contra, ya que sabemos que es posible y lícito permitir algo que no se desea por amor de otros bienes a los que habría que renunciar en caso contrario.

Más profundamente nos puede ayudar también en este caso el examen a fondo de la experiencia humana. Ciertamente un hombre bueno no puede mirar con indiferencia el sufrimiento ajeno y eso no es una actitud que tenga su origen en una decisión arbitraria de quien la toma. Nadie piensa de verdad que se trate en ese caso de una actitud que él toma simplemente porque quiere y que lo mismo podría tomar la actitud contraria si lo quisiese. Por el contrario, es evidente que esa actitud se nos presenta como algo obligatorio y vemos que negarse a tomarla es *ipso facto* destruir la propia bondad moral. Nos vemos, pues, obligados a reconocer que el origen de esa actitud hay que buscarlo en el autor de nuestra naturaleza, que nos ha hecho así y de esa forma nos ha manifestado el deseo de que no nos quedemos indiferentes ante los males ajenos. De ese modo nos ha manifestado además que tampoco El mira con indiferencia esos sufrimientos o, mejor aún, que El es el primero que no los mira con indiferencia y por eso nos mueve a nosotros a no hacerlo y hace depender de ello nuestra propia bondad moral. Quien

pretende basarse en la propia conciencia moral para criticar la supuesta indiferencia de Dios ante los sufrimientos humanos se ha olvidado de cuál es la fuente de esa conciencia y el fundamento último de su valor.

5. SUFRIMIENTO Y AMOR

Relativizar con facilidad el sufrimiento ajeno e insensibilizarse ante él es ciertamente una actitud ilegítima. Por otra parte, tampoco se puede decir que en ningún caso sea lícito permitir tales sufrimientos. La verdad completa es que en general estamos obligados a luchar contra esos sufrimientos en cuanto sea posible, pero sin olvidar que puede haber razones suficientes para relativizarlos y permitirlos en algunos casos. Para lo que no las puede haber nunca es para la insensibilidad, y menos aún para la crueldad.

Frente a la falsa absolutivización negativa del sufrimiento como algo totalmente impermisible, se da actualmente en algunos la tendencia contraria a considerarlo como el valor supremo y, por tanto, como algo necesario en el mismo Dios, que sin él no podría ser verdadero Dios. Convendrá ver en qué se basan los que así piensan y por qué en último término nos resulta inaceptable esa manera de pensar.

En la vida terrena es evidente la íntima relación que se da con frecuencia entre el sufrimiento y el amor. En primer lugar, la práctica del amor exige con frecuencia sacrificios, a veces bien grandes, y quien no está dispuesto a aceptarlos termina fácilmente traicionando las exigencias del amor. También es un hecho innegable que con el sufrimiento el amor se purifica y se hace más sólido y profundo. Finalmente, el valor extraordinario del sufrimiento aceptado con alegría por amor es indiscutible. Todo esto es cierto y vivir de acuerdo con ello es muy importante para el hombre en este mundo. Pero de ahí a pensar que el sufrimiento es esencial para el amor hay una gran distancia y algunos dan actualmente ese salto con demasiada facilidad.

Para el amor lo esencial es desear con sinceridad el bien de la persona amada y el sufrimiento en cuanto tal no tiene especial valor por sí mismo. Sólo lo tiene cuando su aceptación es el modo concreto de afirmar el amor en ese caso y entonces su valor se debe a la afirmación del amor y no a la simple aceptación del dolor. En la parábola del Buen Pastor¹⁰ lo vemos con toda claridad. Lo esencial del amor del Buen Pastor por sus ovejas consiste en que ha venido para que tengan vida y la tengan con abundancia. Dar la vida por ellas sólo tiene valor cuando es

¹⁰ Cf. Jn 10, 1-10.

necesario para defenderlas. En otras palabras, el sacrificio de la propia vida sólo es elemento necesario del amor en un mundo en el que de hecho hay lobos que ponen en peligro a las ovejas. Así pasa de mil maneras en el mundo actual por sus condiciones naturales y más aún por las relaciones humanas tan profundamente marcadas por el pecado. En un mundo así es evidente que quien no está dispuesto a aceptar los sacrificios necesarios terminará fácilmente negando el amor. Otra cosa será en el cielo, donde ya no habrá sacrificios que aceptar y, sin embargo, se dará el amor con mucha mayor pureza y profundidad.

También es verdad que en esta vida el amor se purifica con el sufrimiento, pero eso no significa que el sufrimiento sea necesario para el verdadero amor. En la vida terrena lo puede ser con frecuencia por tratarse de quienes no están todavía libres de egoísmo ni tienen plenamente dominadas sus pasiones. En Dios, en cambio, ninguna de esas cosas se da y por eso puede amar con absoluta pureza y perfección sin necesidad alguna de verse purificado por el sufrimiento. Y en su grado lo mismo se puede decir de quienes ya hayan llegado a verse definitivamente libres de las pasiones y del egoísmo desordenado.

Reconocer el valor del sufrimiento para el amor en esta vida es muy importante y hay que agradecer que haya voces que lo recalcan con fuerza, pero también existe el peligro de hacer del sufrimiento un ídolo y llegar a pensar que donde no se da sufrimiento falta lo que tiene en sí el mayor valor de todo. Así tienden a pensar los que dicen que sin sufrimiento Dios no podría ser perfecto. El sufrimiento puede ser ciertamente deseable en el mundo humano por los buenos efectos que produce o por el amor que manifiesta, pero en sí y por sí no lo es. Más aún, por sí mismo es algo indeseable. Por eso quien ama nunca se lo desea por sí mismo a la persona amada. Por el contrario, procura espontáneamente que se vea libre de él cuando es posible y sólo se lo permite cuando es imposible evitarlo sin perder para ello otros bienes mayores.

La necesidad cristiana de ver la cruz a la luz de la resurrección nos hace ver, al mismo tiempo que el valor del sufrimiento para el amor, su carácter no definitivo. Ni para el mismo Cristo fue la cruz término final ni para sus discípulos lo es la obligación de tomar su cruz y seguirle. La última palabra en la vida de Cristo es la resurrección y ascensión y lo último que quiere decir a todos es, «entra en el gozo de tu Señor», tanto si se trata de quien ha vivido como «siervo bueno y fiel» como si de quien se reconoce culpable y se acoge a su misericordia en el último momento¹¹. Naturalmente para entender todo esto del modo debi-

¹¹ Cf. Mat 25, 21; Luc 23, 39-43.

do hay que comenzar por tomar en serio el aspecto escatológico de la existencia humana y eso se relaciona con el problema que vamos a examinar a continuación.

6. MISIÓN TERRENA Y HORIZONTE ULTRATERRENO

Con frecuencia se oye actualmente decir que lo que debe motivar nuestras acciones es simplemente el amor a los otros y no la preocupación egoísta por conseguir un premio después de la muerte o evitar el tormento eterno del infierno. Frases como ésa encierran una buena parte de verdad, pero también pueden ser expresión de un modo de pensar que nos resulta últimamente inaceptable. Quienes sólo insisten en que debemos «ayudarnos unos a otros a vivir noblemente sobre la tierra», olvidan con frecuencia, y quieren hacernos olvidar, la necesidad de preguntar seriamente sobre lo que es vivir noblemente para un ser racional. Reconociendo y recalcando con toda fuerza la importancia indiscutible del amor al prójimo en sí mismo y la imposibilidad de amar a Dios sin amar al prójimo, hay que reconocer igualmente que el precepto de amar es doble y que el primero y más importante de los mandamientos es amar a Dios de todo corazón.

Dios no nos ha creado simplemente porque quiere servirse de cada uno de nosotros para manifestar su amor a otros de un modo que supera las posibilidades naturales de este mundo. A cada ser personal lo crea Dios conociéndolo y amándolo personalmente y le da *ipso facto* la posibilidad y la vocación de responder a ese amor de un modo verdaderamente personal. Por eso el hombre no puede contentarse con realizar la misión que tiene respecto de sus semejantes, sino que está llamado además a conocer a Dios lo más perfectamente que pueda y a amarlo directamente en sí mismo de todo corazón. Por eso es imposible que vea la totalidad de su destino en un mundo en el que eso sólo se realiza de un modo muy imperfecto, y tiene que desear para sí mismo y para todos los demás la plena realización de ese ideal en la otra vida, sin que, por otra parte, eso le haga quitar importancia a lo que puede y debe hacer en ésta en favor de los demás.

En realidad existe el peligro de convertir en ídolos e impedimentos las mismas cosas que tienen mayor valor en la existencia humana. Tan idólatra es quien adora una piedra tosca como quien adora una estatua fabricada por un gran artista y algo de eso puede pasar también respecto de cosas tan valiosas como el deseo de justicia o el amor al prójimo. Darse cuenta del valor que tiene la justicia en sí misma y experimentar

lo profundamente que responde a las exigencias del corazón humano es indiscutiblemente algo de valor extraordinario, pero si se llegase a considerarlo como lo único importante declarando a Dios innecesario y pensando que todo es obra propia de quien lucha por la justicia, ese valor extraordinario se habría convertido en un ídolo bien peligroso. Lo mismo pasa con el amor fraterno. Su valor es indiscutible incluso cuando no se piensa expresamente en Dios, como lo hace ver con claridad la parábola del Buen Samaritano¹². Pero también ese amor puede convertirse en un verdadero ídolo, si se llega a pensar que es lo único importante y se olvida, para uno mismo y para los demás, que el corazón humano está hecho para amar a Dios y sólo en El puede encontrar la verdadera felicidad. Y ese olvido empobrecerá necesariamente el amor al prójimo, que queda así reducido a algo intrascendente realizado por seres intrascendentes. Sólo amando a seres que Dios ha creado por amor para que sigan existiendo sin fin se supera definitivamente la radical intrascendencia de todo lo que pasa con el tiempo.

Con frecuencia se ha notado desde antiguo que el corazón humano busca naturalmente ser feliz y muchos han visto con razón en ese deseo natural una señal de que la existencia del hombre no puede acabar con la muerte. Cuando se mira las cosas desde el punto de vista del amor que Dios tiene a cada ser personal creado, ese argumento cobra mayor fuerza aún. En general, el amor no sufre límites temporales y trata naturalmente de afirmar para siempre el ser de la persona amada. El amor de Dios al hombre parece, pues, excluir la posibilidad de que lo haya creado simplemente para un tiempo determinado. Por otra parte, el amor puede exigir de la persona amada grandes sacrificios, pero no puede querer que todo acabe en el sacrificio de la persona amada. Si lo quisiese, esa persona habría sido un mero instrumento para otra cosa y no un ser amado en sí y por sí. Así pasaría con el mismo Cristo si todo hubiese acabado con la cruz y por eso era necesario que tras ella viniese el triunfo definitivo de la resurrección. En su grado todo hombre está expuesto al peligro de tener que sacrificar la propia vida por amor y Dios es quien exige de nosotros esa disposición siempre y esa realidad en algunas ocasiones, cosa que parece inconciliable con el amor de Dios por cada uno si todo hubiese de acabar con la muerte.

El hombre es ciertamente un ser finito, pero eso no excluye la posibilidad de que esté destinado a vivir para siempre en la felicidad eterna. Actualmente hay quienes ven el mal como consecuencia necesaria de la finitud y tienden por ello a considerarlo como esencialmente insupera-

¹² Cf. Luc 10, 25-37.

ble. Para ellos el mismo cielo sería incapaz de superarlo si los seres que entran en él siguen siendo seres finitos. En esa manera de pensar se confunde lo que es condición necesaria con lo que es causa suficiente del mal.

El mal es un problema que sólo se da en el ser finito y es totalmente imposible en Dios. Por eso, la finitud es condición necesaria para el mal, pero eso no significa que todo ser finito por el simple hecho de serlo sea necesariamente malo. Un ser finito que posea ya de modo definitivo toda la perfección que corresponde a su propia naturaleza estará ya libre de todo mal y podrá disfrutar de la felicidad perfecta del cielo. Más aún, ni siquiera hay argumentos definitivos para excluir la posibilidad de que en algún sitio del universo se dé una sociedad de seres racionales que haya respondido con fidelidad desde el principio a las exigencias del amor y esté libre de tantos males que entre nosotros son efecto del pecado.

Para el ser creado, la propia finitud no es una tragedia, como algunos tienden a pensar, sino que es sencillamente condición necesaria para poder ser lo que es. Es verdad que en la limitación propia de cada ser se encuentra una imagen de la plenitud infinita de Dios, pero esa imagen no es para el ser creado un tormento esencial, sino que es fuente del dinamismo que lo mueve constantemente a realizar con mayor plenitud las riquezas del propio ser. En el mundo natural esa realización está siempre asegurada y está además libre del tormento que pudiera suponer el conocimiento de otras posibilidades deseadas e imposibles. Ese problema sólo se puede plantear respecto de seres inteligentes conscientes de sus propias limitaciones.

En el mundo de nuestra experiencia sólo el hombre pertenece a esa clase de seres. El hombre sí sabe que no es infinito y busca naturalmente al verdadero infinito, pero no lo busca tratando de convertirse él mismo en infinito. Eso es absolutamente imposible y significaría *ipso facto* la destrucción del propio ser, que sólo puede ser lo que es dentro de la finitud de la propia esencia. El verdadero ser infinito es ciertamente necesario y el hombre puede llegar a comprender esa necesidad, ya que sin él nada tendría fundamento suficiente. Puede comprender además, cuando considera las cosas del debido modo, que su propia grandeza como criatura racional consiste en reconocer incondicionalmente al verdadero infinito como fundamento último del propio ser y no en imaginarse o pretender inútilmente serlo él mismo. La grandeza de un ser racional sólo puede consistir en reconocer que las cosas son como son y no en pretender que sean como a uno se le antoja.

Ese reconocimiento objetivo de la realidad nos puede ayudar a comprender que la existencia del Creador como verdadero ser infinito es algo que podemos y debemos admitir con verdadera alegría. No se trata simplemente de un horizonte infinito que pone al descubierto con toda claridad la pequeñez de nuestro propio ser creado. Por el contrario, el verdadero Ser Infinito manifiesta más bien la extraordinaria grandeza de nuestro ser creado, que a pesar de su innegable pequeñez está abierto a la afirmación de la plenitud infinita del Ser divino. Además, toda esa plenitud de riqueza y poder que descubrimos en Dios es algo que posee quien nos ama infinitamente más que nosotros mismos y por eso es más conveniente para nosotros que lo posea él y no nosotros mismos. Sólo quien olvida todas estas cosas puede sentir como una tragedia la propia finitud, y naturalmente en ese caso se trataría de una tragedia sin posibilidad alguna de solución, ya que es absolutamente imposible que un ser finito llegue a convertirse en infinito.

También desde el punto de vista de la libertad creada hay quienes tienden a declarar insoluble el problema del mal. Según ellos, la libertad humana no explica la permisión del mal, ya que si se da en el cielo esa libertad, también tendrá que seguir siendo posible en él el mal, y si no se da libertad en el cielo y se es feliz en él, querrá decir que se puede ser feliz sin libertad.

En ese modo de plantear el problema se olvida la verdadera naturaleza de la libertad creada, que por esencia tiende a la elección definitiva, y la diferencia radical que se da entre la firmeza de una elección libre definitivamente realizada y un estado que no ha dependido en manera alguna de la propia libertad. Ni el verdadero amor ni la verdadera felicidad son posibles en ese último caso, y sí lo son en el primero.

La verdadera libertad no significa que todo tenga que ser siempre posible del mismo modo. En el cielo ya no serán posibles los abusos de la libertad, pero no porque sea imposible abusar de ella aunque uno lo quiera, sino porque ya no querrá uno abusar de ella. Aun en esta vida es evidente que las elecciones existenciales profundas tienden por su propia naturaleza a ser perpetuas y las que se pueden cambiar fácilmente manifiestan un grado de libertad tanto más superficial cuanto mayor sea la facilidad para cambiarlas. Quien elige algo con libertad profunda y lo sigue afirmando libremente se siente feliz de no poderlo cambiar y jamás piensa que eso sea una limitación de su libertad. Con toda razón ha podido decir S. Agustín¹³ que «poder pecar» es una liber-

¹³ Cf. *De civitate Dei* XXII 30, 3.

tad pequeña y que la libertad verdaderamente grande es «no poder pecar», pero se trata de un «no poder pecar» que la libertad creada tiene que conseguir superando el previo «poder pecar». En ese «no poder pecar» querido definitivamente es donde se realiza con perfección la libertad y con ella el verdadero amor y la verdadera felicidad.