Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

SUFRIMIENTO Y DIOS

Luiz Carlos Susin, Solange Lefebvre,
Daniel Franklin Pilario y Diego Irarrazaval (eds.)

FORO TEOLÓGICO

André Birmelé, José Oscar Beozzo
y Marcos Arruda

366
JUNIO 2016
evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

366

JUNIO • 2016

TEMA MONOGRÁFICO

SUFRIMIENTO Y DIOS

Luiz Carlos Susin, Solange Lefebvre,
Daniel Franklin Pilario y Diego Irarrazaval (eds.)

FORO TEOLÓGICO

André Birmelé, José Óscar Beozzo y Marcos Arruda

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

364	FEBRERO 2016	CAMINOS DE LIBERACIÓN: ALEGRÍAS Y ESPERANZAS PARA EL FUTURO
365	ABRIL 2016	FAMILIAS
366	JUNIO 2016	SUFRIMIENTO Y DIOS
367	SEPTIEMBRE 2016	LIBERTAD RELIGIOSA
368	NOVIEMBRE 2016	REVISIÓN DEL DERECHO CANÓNICO

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred – Presidente	Madrás-India
Thierry-Marie Courau – Vicepresidente	París-Francia
Diego Irarrazaval – Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross – Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard †	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P. †	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J. †	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P. †	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Mile Babić	Sarajevo-Bosnia
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Tilburgo-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau	París-Francia
Enrico Galavotti	Chieti Scalo-Italia
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Po Ho Huang	Tainan-Taiwán
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Leonard Santedi Kinkupu	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Stefanie Knauss	Villanova-Austria/EE.UU.
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Carlos Mendoza-Álvarez	Ciudad de México-México
Sarojini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
João J. Vila-Chã	Roma-Italia
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Chennai-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Fráncfort-Alemania
Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Ángeles, CA-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Dennis Gira	La Riche-Francia
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hille Haker	Chicago, IL-EE.UU.
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Oxford-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
François Kabasele Lumbala	Kinshasa-Rep. Dem. del Congo
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Norbert Mette	Münster-Alemania
Dietmar Mieth	Tubinga-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald	París-Francia
David Tracy	Chicago, IL-EE.UU.
Marciano Vidal	Madrid-España
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Ellen van Wolde	Tilburgo-Países Bajos
Johannes Zizioulas	Pérgamo-Turquía

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

SUFRIMIENTO Y DIOS

Luiz Carlos Susin, Solange Lefebvre, Daniel Franklin Pilario y Diego Irarrazaval: *Editorial* 7

Sufrimiento en nuestro mundo

1.1. Pamela R. McCarroll: *Ira y llanto por amor: El sufrimiento y la posibilidad de lo sagrado* 11
1.2. David Tracy: *Las numerosas formas del sufrimiento* 25
1.3. Guy-Robert St-Arnaud: *Las huellas del sufrimiento: el desafío de la variedad* 35
1.4. Alberto da Silva Moreira: *La manipulación del sufrimiento ajeno* 49

Reflexión bíblica

1.5. Cássio Murilo Dias da Silva: *El sufrimiento en el Eclesiastés: «¡también eso es* hebel*!»* 61
1.6. Victor S. Nicdao: *El sufrimiento y la gracia fortalecedora del Señor* 75

Investigaciones teológicas y atención pastoral

1.7. Maria Clara Bingemer: *El sufrimiento de Dios en algunas teologías contemporáneas* 87
1.8. Andrés Torres Queiruga: *Repensar la teodicea: el dilema de Epicuro y el mito del mundo-sin-mal* 99

1.9. João Vila-Chã: *El enigma de la libertad* 113
1.10. Jean Guy Nadeau: *¿Dónde estás, Dios? Respetar y cuidar el corazón y el alma que sufren* 125

2. Foro teológico

2.1. André Birmelé: *El jubileo de 2017 celebrará notables progresos en las relaciones ecuménicas* 139
2.2. José Oscar Beozzo: *Aparecida: casa de la Madre de Dios y del pueblo brasileño* 145
2.3. Marcos Arruda: *Desafíos políticos del Acuerdo Climático de París* 153

EDITORIAL

Pensar en el sufrimiento es, ante todo, hacerse solidario con quien sufre y pensar en la cura y en la justicia. Pero el sufrimiento suscita cuestiones que aumentan el dolor y la urgencia del cuidado. Paul Ricoeur, consultando las reflexiones posteriores a las grandes guerras y los genocidios del siglo XX, concluye afirmando que el sufrimiento se ha convertido en el mayor y casi en el único gran desafío para la teología y la filosofía contemporáneas.

Por una parte, encontramos una enorme diversidad de sufrimientos humanos: biológicos, psicológicos, sociales; por otra, estos sufrimientos producen una diversidad de reacciones hasta opuestas, desde la piedad hasta el odio, desde la parálisis de la decepción hasta el compromiso por la acción. Pero especialmente el carácter *excesivo* del sufrimiento plantea cuestiones que sobrepasan la filosofía y la ética, y alcanzan una dimensión religiosa. De hecho, como mostraron Emmanuel Lévinas y Philippe Nemo en *Job o el exceso del mal*, es su «exceso» lo que remite a la desmedida de la «anomia», de la «in-iquidad», a la injusticia. E interroga a Dios. La teología no puede eludir pensar en el sufrimiento, aunque sea un pensamiento que, por su naturaleza, duele a quien piensa con sinceridad.

Concilium, por su vocación, vuelve a pensar en el sufrimiento. En otros números se ha abordado por caminos diferentes: 1983/9, *Job y el silencio de las víctimas*; 1990/6, *Voces de las víctimas*; 2003/1: *Repensar el martirio*; 2004/3: *Traición estructural de la confianza*; 2004/4: *El Dios de Job*; 2009/1: *El mal hoy y el proceso de humanización*; 2015/3: *La globalización y la Iglesia de los pobres.* El esfuerzo siempre intermi-

nable de pensar en el sufrimiento exige interdisciplinariedad, delicadeza y esmero en el propio trabajo del pensamiento. Los autores que participan en este número, abordando el sufrimiento desde diferentes disciplinas, mantienen, todos, esta postura de atención y humildad ante el misterio del sufrimiento. Por eso, en cuanto editores, estamos profundamente agradecidos a cada autor que ha aceptado este inmenso y delicado esfuerzo una vez más.

Uno de los elementos que salta a la vista al tratar la realidad crucial del sufrimiento es la cuestión semántica. El lector podrá observar diferencias importantes y legítimas entre los autores, coherentes con el propio artículo, pero no necesariamente con los demás colaboradores. La distinción o la relación radical entre sufrimiento, dolor y mal, o entre diversas profundidades y extensiones de los sufrimientos, demuestra lo que los autores confiesan, en este aspecto de forma unánime: con nuestra racionalidad, nuestros proyectos y esfuerzos, no dominamos el sufrimiento, como tampoco la muerte, y solo con cuidado y confianza radical podemos aproximarnos al sufrimiento, propio y ajeno. Su manipulación, a veces sutil, es analizada, como también las diferentes búsquedas de interpretación, apoyadas en los relatos, en las ciencias y en la racionalidad, con diferentes y normalmente insuficientes explicaciones. En fin, se trata de un misterio de oscuridad al que no conviene acercase inicialmente dando respuestas, sino buscando un camino paciente.

Por eso comenzamos y terminamos este conjunto de artículos con una aproximación holística a las realidades del sufrimiento, con sus implicaciones sociales y espirituales, desde la atención de escucha y del acompañamiento de una narrativa de pérdida, sufrimiento y dolor, hasta la elaboración del perdón difícil, y con las posibilidades de atención pastoral a partir de los relatos de los sufrimientos.

El lector encontrará también en la primera parte el recurso a la interpretación desde el psicoanálisis, la sociología y las narrativas hermenéuticas clásicas, para aproximarse a la comprensión del sufrimiento.

En la segunda parte encontrará el recurso a la Escritura, con la opción por el libro del Eclesiastés y su terrible convicción de que todo sufrimiento es *hebel*, un vacío sin sentido —recordando que *Conci-*

lium ya dedicó dos números al libro de Job y sus tormentos—. En relación con el Nuevo Testamento se hace un exhaustivo examen exegético de la postura de resiliencia de Pablo con su propio sufrimiento —la «espina en la carne»—, no por un motivo masoquista o estoico, sino por la gracia de Cristo, que le lleva a la paradoja de la afirmación «cuando soy débil, entonces soy fuerte». En última instancia, la cruz de Cristo es, para el cristiano, el lugar hermenéutico de todo sufrimiento. Pero esta «vía corta» de la teodicea cristiana no dispensa de la vía larga, no solo del pensamiento, sino, sobre todo, de la atención pastoral que ayude a digerir el sufrimiento con el tiempo de la paciencia.

En la tercera parte, a pesar de la convicción generalizada de que toda teodicea está destinada al fracaso, los artículos de índole filosófica, y, evidentemente, teológica, reubican la cuestión de la teodicea de forma audaz y sorprendente: Dios y sufrimiento frente a frente en la tradición del pensamiento occidental, sus fracasos y siempre nuevos desafíos, como también sus posibilidades actuales, la solidaridad y la libertad como expresiones mismas de protección divina y de confianza radical frente al mal.

Los editores somos conscientes del esfuerzo y de la difícil tarea que pedimos hacer a los autores de los diferentes artículos de este número de *Concilium*, una tarea realmente difícil, que no es solo tarea de investigadores y escritores, sino una valiente concentración en el misterio sombrío del sufrimiento que anuncia la muerte, la posibilidad de aniquilación. Y justamente así, atravesando este camino estrecho, conforme a la fe cristiana, los articulistas nos invitan a buscar luz: la esperanza de resurrección, que legitima toda aproximación y atención a los sufrimientos.

Los lectores de este número se beneficiarán de ensayos que abordan las paradojas del sufrimiento, pero también las experiencias de la solidaridad en las que se ubica Dios mismo y que sustentan la dignidad y la alegría de vivir.

En el *Foro teológico* comenzamos a recorrer el camino de la memoria y de la celebración del V Centenario de la Reforma, con una palabra luterana autorizada. Además, recordamos el III Centenario de «Aparecida», un acontecimiento mariano de Brasil que no cesa

de crecer y cuya interpretación nos es dada por un especialista. Presentamos también, en la época de *Laudato si'*, un comentario sobre la Cumbre sobre el cambio climático, celebrada en París, la COP21, en diciembre de 2016, cuyos desdoblamientos constituyen un desafío inmenso, pero no imposible.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Pamela R. McCarroll *

IRA Y LLANTO POR AMOR: EL SUFRIMIENTO Y LA POSIBILIDAD DE LO SAGRADO[1]

El artículo se inicia con el relato de una mujer cuyo marido, José Eduardo López, fue dos veces secuestrado y torturado y finalmente entró a formar parte de los desaparecidos en Honduras. Se reflexiona, a continuación, en ese relato mediante la teoría del trauma, la teodicea y la obra de varios teólogos, para explorar el paisaje interior del sufrimiento y la posibilidad de lo sagrado tal como es conocido en la experiencia humana.

Dedicado a Nora Melara-López, con humildad y gratitud

Su relato[2]

Solían echarse a reír cuando él regresaba a casa con las manos vacías tras haber salido a comprar horas antes tomando el autobús. «Sencillamente no podía recordar qué tenía que comprar». Y se reían. «Me ha vuelto a pasar»,

* Pamela R. McCarroll es profesora asociada de Teología Pastoral en el Knox College de la Universidad de Toronto. Dedica su investigación al diálogo entre la teología sistemática y pastoral. Su reciente libro *The End of Hope – The Beginning* (Fortress, 2014) presenta múltiples relatos de traumas y de muertes repentinas y aborda la posibilidad de la esperanza mediante una teología de la cruz.

Dirección: 5 Ternhill Crescent, Toronto, Ontario M3C 2E4 (Canadá).

[1] Agradezco profundamente a Harris Athanasiadis y a Nora Melara-López por los comentarios sobre este artículo. Los pronombres «ella/su [de ella]» se usan a lo largo de él para indicar cómo el relato de Nora se interseca con los relatos de muchas personas.

[2] Recogemos su relato a partir de varias fuentes, incluidas http://home.scarlet.be/vandorpe.peggy1/nora.htm; Amnesty International Canada, http://www.

decía él con su característica gesticulación melodramática, y volvían a reírse.

Ahora, ella conoce el nombre clínico de este comportamiento: se trata de la disociación, es decir, de un proceso mental comúnmente asociado con un estrés postraumático que causa una falta de conexión entre los pensamientos, la memoria y el sentido de identidad de la persona. El olor a quemado, a heces y orina; el sonido de aquella música; la visión de alguien que se asemejaba a uno de ellos. Era todo lo que le llevaba a detenerse, mirando hacia abajo, paralizado, desconectado. Ella recuerda aquellas partes de la historia ahora, como cuando le decía que él se había desconectado de su cuerpo cuando le estaban torturando y el dolor era insoportable. En una escala del 1 al 10, se producía al llegar a la última cifra. «Supongo que su cuerpo no podía olvidar, incluso después de meses y de años».

> José Eduardo López era un periodista autónomo y activista de los derechos humanos en Honduras. Anhelaba derrotar la pobreza y aumentar la educación y la atención sanitaria del pueblo, especialmente la de los niños. Fue detenido y torturado en agosto de 1981. En 1982 huyó a los Estados Unidos tras recibir varias amenazas de muerte. Se le obligó a regresar a Honduras, después de que se le negara su petición de estatuto de refugiado en Canadá, «pues no estaba bien fundamentado el temor de persecución». El día de Noche Buena de 1984 fue secuestrado por unos hombres armados. Nunca más volvió a ser visto —«desapareció»—. En 1993, la Comisión de Honduras para los derechos humanos publicó el informe *Los hechos hablan por sí mismos*, donde se confirmaba que Eduardo había sido secuestrado por las fuerzas de seguridad del Gobierno hondureño, torturado, ejecutado y enterrado en un cementerio clandestino. Nunca se han encontrado sus restos[3].

cbc.ca/promisedland/index.html; Comité de Familiares de Detenidos-Desaparecidos en Honduras, http://www.cofadeh.org/html/historia/historia_ingles.htm; José Eduardo López Memorial Scholarship website, http://www.jelms.org/; CBC Radio Documentary, «Escape from Honduras», http://www.abc.net.au/radionational/programs/360/escape-from-honduras/2915542.

[3] Folleto JELMS, 2013-2014, http://jelms.org/Documents/2013%20JEL%20BROCHURE.pdf.

Cuando ella logró armar el jaleo suficiente para que lo pusieran en libertad en 1981, recuerda que, de regreso a casa, él estaba en silencio. El dolor era visible. Le prepara una ducha. Él le pide que lo deje solo, «No querrás ver esto». Pero ella insiste de todos modos. Moratones por todas partes. Carne lacerada de color violeta intenso. Se estremece de dolor cuando ella le toca. «Pero ¿qué te han hecho?». Torturas. Puñetazos. Puntapiés. Descargas eléctricas. Meterle la cabeza en excrementos humanos. Música altísima para que no se oyeran sus gritos…

«¡Quiero hacer estallar ese lugar con todos ellos dentro!». Grita ella, mientras la ira aumenta en su interior.

Nada podía haberla preparado para la respuesta tranquila e inquebrantable que le dio: «No podemos odiar a mis torturadores. Son meros productos de esta sociedad. No debemos odiarlos».

Aún se le saltan las lágrimas cuando ella recuerda aquellas palabras y el impacto que tuvieron en su vida.

Día de Noche Buena de 1984. Han quedado en encontrarse a las 10:00 h y comprar los regalos para sus tres hijos pequeños. Cuando Eduardo no aparece a las 10:30 h, ella comienza a buscarle. Al medio día regresa aquel sentimiento: «¡Oh, Dios mío! ¡Oh, Dios mío! ¡No!». *Ha desaparecido*.

Las semanas posteriores al secuestro de Eduardo se llenan de esfuerzos por liberarlo, con abogados, cobertura mediática e intervenciones públicas contra lo que había ocurrido. Después, ella comienza a recibir amenazas. Los tornillos de las llantas aflojados le provocan un accidente. Recibe advertencias de personas desconocidas para que se calle. Es llevada en secreto a una base militar en la que se le interroga. «¿Quiénes son sus amigos? ¡Suéltalo!». Llamadas telefónicas durante la noche. La última colma el vaso. «Tienes una hija de 9 años y sabemos lo que haremos con ella». Recogiendo a sus hijos, huye a Costa Rica. Aceptados por el consulado como refugiados, llegan a Canadá meses después. Amnistía Internacional anuncia que José Eduardo López es un prisionero de conciencia[4]. Comienzan a hacerse urgentes llamamientos y a escribirse cartas.

[4] http://home.scarlet.be/vandorpe.peggy1/nora.htm.

«He esperado durante años que nos encontrara», dice ella, «simplemente atravesando la puerta de nuestra casa o presentándose donde estuviéramos. Me he imaginado el encuentro una y otra vez, con Eduardo llegando a casa y cambiando todo».

Ella recuerda los fragmentos de los sentimientos durante ese tiempo: furiosa con Dios por la injusticia de la vida, acosada por la idea de que todo fuera un castigo por algo, angustiada por sentirse en cierto modo culpable de todo, más culpable por pensar que Eduardo estaba muerto, más culpable por haber abandonado, angustiada por sus hijos, odiando a todos los que habían causado aquella tragedia, preguntándose sin cesar los *¿por qué?* y los *¿y si en cambio?*, y la necesidad de contar su historia indefinidamente. Y todo ello atravesado por el constante tintineo de la llamada de Eduardo a perdonar.

Ella recuerda la comunidad eclesial que los acogió tan plenamente. Obligados por su historia, juntos crearon una organización para la reubicación de los refugiados, con ella como directora contratada para hacer lo que nadie había hecho por Eduardo. También recuerda un frío día de Noche Buena de 1987, dentro de la iglesia atestada de gente, en que se celebró un homenaje a Eduardo. «La celebración de su vida me dio un gran consuelo», afirma. «Me ayudó a descubrir que Dios estaba llorando conmigo».

Varios años después se enteró de que uno de los torturadores de Eduardo había pedido asilo político en Canadá. Ella se reunió con él. Ella sabía que necesitaba hacerlo. «Es sencillamente un ser humano. Él es un resultado de su sociedad». El perdón era improbable, pero podría ser un comienzo. Al menos podría confirmarle si Eduardo había sido asesinado. En efecto, había sido asesinado. A principios de enero de 1985 Eduardo recibió un disparo tras haber sido torturado durante días. Ahora saben que fue el día 9 de enero[5].

[5] *The Facts Speak for Themselves: The Preliminary Report of the National Commissioner for the Protection of Human Rights in Honduras*, Centre for Justice and International Law, Human Rights Watch, Nueva York 1994, pp. 156-157, 202-203. http://www.cja.org/downloads/Honduras_Report-_%22The_Facts_Speak_for_Themselves%22.pdf.

A pesar de ciertas promesas del Gobierno hondureño para exhumar los restos de Eduardo y entregárselos a la familia para un entierro digno, nunca llegó a producirse. Dada la ausencia de una tumba, su familia ha honrado su legado creando una beca en su memoria[6], que se concede anualmente a un joven latino/a-canadiense que prosiga su formación posterior a secundaria con un compromiso con la justicia social. A Eduardo le habría gustado.

«Siento como si hubiera terminado de contar mi historia ahora», afirma ella. «Es como si aquel tiempo hubiera pasado. Si bien es verdad que mi vida está dividida entre el antes y el después de aquella historia, también es cierto que es mucho más grande. Forma parte de mí —siempre lo será—. Me cambió, nos cambió a todos. Pero el tiempo para contarla públicamente ha terminado». Su historia, su relato, ha llegado a ser ahora parte de las historias-relatos de otros y hay en ello cierta gracia confusa.

Exploración de su paisaje interior

¿A qué se parece el sufrimiento y el sentimiento a lo largo de su relato? Al preguntarle, dice que el sufrimiento se ha desencadenado en ella de diferentes formas durante aquellos días, semanas y años. El sufrimiento se inició con un absoluto desgarramiento de su vida y de su futuro en común cuando él desapareció, y surgió el pánico a no poder confiar en nada ni en nadie. El sufrimiento implicó la desconexión con Dios, que los había abandonado, que dejó que dominara el mal y castigó el bien. Sufrir era sentirse expulsada de la presencia de Dios, alienada, rechazada, marginada, así como el terror y el ultraje ante tal posibilidad. El sufrimiento estaba en la desesperada desorientación y angustia —¿cómo puede ser la vida así? La gente buena es amenazada, torturada, asesinada, silenciada, y se permite que el mal aumente descontroladamente—. El sufrimiento estaba en su abrumador sentimiento de impotencia para cambiar las cosas, para salvar a su marido o a otros de un destino semejante. El sufrimiento era el aislamiento y la soledad de estar en un país nuevo, sin

[6] http://www.jelms.org/index.html.

familia y sin amigos, y sin conocer el idioma. El sufrimiento fue la indefensión cuando recibieron la carta del rechazo inicial que marcaría su vida en adelante. «No han probado… un temor bien fundado a ser perseguidos»[7]. Su última esperanza, un denominado Gobierno bueno era cómplice de un mal que se los estaba tragando. «El mal predomina cuando las personas buenas no hacen nada»[8].

De preguntarle por su sufrimiento, podría recurrir perfectamente a la teoría del trauma para desenredarlo y señalar de qué modos aún lo sufre su cuerpo —una ansiedad, una angustia, que, aunque controlada, ha sido una compañera constante en su vida—. El sistema límbico sometido una presión demasiado larga se ve permanentemente afectado con síntomas de hiperactividad[9]. Podría también referirse a la obra de Judith Herman y reconocer que los acontecimientos sufridos durante varios años abrumaron todos sus sistemas comunes de seguir adelante, minando la posibilidad de un sentimiento de control, de conexión y de sentido[10]. Podría también subrayar la pluridimensionalidad del trauma que experimentaron[11] —los modos existenciales, intrapersonales e interpersonales, sociales, físicos y psicológicos en los que la exposición repetida a los incidentes traumáticos rompió sus vidas—. Podría citar los estudios que indican que el trauma que es «provocado intencionadamente» es el que más traumatiza[12]. Podría recordarnos que el sufrimiento, incluido el trauma, puede entenderse mediante la lente de la pérdida: pérdida de un relato o de un modo de comprender el mundo, Dios, el yo y todas las conexiones

[7] http://www.abc.net.au/radionational/programs/360/escape-from-honduras/2915542.

[8] Esta afirmación, adoptada en la esfera pública, se atribuye a E. Burke, filósofo del siglo XVIII y miembro del Parlamento británico.

[9] Lawrence G. Calhoun y Richard G. Tedeschi, *Posttraumatic Growth in Clinical Practice*, Routledge, Taylor & Francis Group, Nueva York 2013.

[10] Judith Herman, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*, Basic, Nueva York 2015, p. 33.

[11] Richard G. Tedeschi y Lawrence G. Calhoun, «The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma», *Journal of Traumatic Stress* 9 (1996) 455-471.

[12] D. B. Feldman y L. D. Kravetz, *Supersurvivors*, Harper Collins, Nueva York 2014, p. 129.

en su interior; pérdida de identidad, finalidad y sentido; pérdida de relaciones; pérdida de hogar y de trabajo; pérdida de futuro o de pasado que tenga algún sentido[13].

Poder reflexionar y dar voz a las dimensiones de su sufrimiento refleja también hasta qué punto su vida, su fe, sus relaciones y relatos, han sido reconstituidos y han encontrado un fundamento diferente. Algunos lo llamarían *resiliencia* o *desarrollo postraumático*[14]. Independientemente del término que se prefiera, su reflexión sobre su historia remite a un horizonte más amplio que el que está enmarcado por el trauma y el sufrimiento mismo. Prosigamos explorando algunas de las dimensiones del sufrimiento y de la posibilidad que emergen en su relato-historia.

Gran parte de su sufrimiento gira en torno a experiencias de desorientación, ira, lamentación y resistencia —su profunda insistencia en que las cosas no son como deberían ser—. En este aspecto, es útil tener en cuenta las distinciones que hace Douglas Hall entre *sufrimiento como proceso* (sufrimiento integrador) y *sufrimiento como carga* (sufrimiento desintegrador)[15]. El primero refleja el sufrimiento que emerge de la consciencia, a veces repentinamente, de la finitud y de la dependencia humana, es decir, que no somos propiedad nuestra[16], y que, en última instancia, somos criaturas finitas dependientes. En cierto sentido, todas las personas que viven durante un período de tiempo experimentan este sufrimiento. El movimiento hacia la integración avanza con la aceptación de lo perdido y con la apertura a lo que se es.

En el caso del sufrimiento como carga, o sufrimiento desintegrador, sin embargo, la experiencia de pérdida es tan extrema y pluridimensional que cualquier simple movimiento hacia la aceptación

[13] Carrie Doehring, *The Practice of Pastoral Care,* Westminster John Knox, Louisville ²2015, pp. 130-131.

[14] Lawrence G. Calhoun y Richard G. Tedeschi, *Handbook of Posttraumatic Growth*, Routledge, Nueva Jersey 2006, p. 11.

[15] Douglas John Hall, *God and Human Suffering*, Augsberg, Minneapolis 1986, pp. 49-92.

[16] «No somos propiedad nuestra, pertenecemos a Dios», en Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, Westminster, Filadelfia 1960, libro 3, 7, 1.

puede, de hecho, deformar, fragmentar y deshumanizar el alma más allá del reconocimiento. Las experiencias de confusión psíquica, ruptura, ira y lamentación ante el sufrimiento desintegrador reflejan la resistencia contra todo lo que no debería ser. Esta resistencia reconoce que algo es profundamente erróneo y no debe ser fácilmente consentido. La violencia afecta fácilmente la fe en la inevitabilidad de la providencia o en la bondad esencial de la humanidad[17]. En un tipo de camino hacia atrás[18] y por doloroso que sea, la experiencia de resistencia frente al sufrimiento desintegrador y el mal remite a un bien oculto —a un horizonte más amplio con el que pueden verse las deformaciones y los aspectos negativos de la vida como lo que son, un mal—. Toda fácil aceptación del sufrimiento desintegrador implica la supresión del anhelo de bien que tiene el alma y la desactivación de todo horizonte mayor que el sufrimiento mismo. Las oportunidades para dar voz a la resistencia y para que se oigan los relatos de sufrimiento dan fe tanto del mal cometido como de la posibilidad de que el sufrimiento imponga el sentido último.

Fundamental en su sufrimiento son las preguntas existenciales *¿por qué?*, que estallan especialmente en su lucha por comprender qué ha ocurrido frente a un Dios omnipotente que controla todo. En los estudios teológicos y de atención médica se hace a menudo una distinción entre dolor y sufrimiento[19]. El dolor no incluye necesariamente el sufrimiento, pero el sufrimiento incluye siempre el dolor y pregunta *¿por qué*? Es el dolor extremo que rompe el sentido de la propia vida. Este es el sufrimiento que grita tan dolorosamente en los *¿por qué?* de las salas de urgencia, de las zonas de guerra y de los campos de refugiados. Los *¿por qué?* del sufrimiento reflejan la quiebra de los relatos existenciales que contribuyen a dar sentido a la propia existencia en el mundo. Esencialmente, las preguntas de los *¿por qué?* arremeten contra las ideas de la inexorabilidad de la justi-

[17] Véase Pamela R. McCarroll, *Waiting at the Foot of the Cross: Toward a Theology of Hope for Today*, Pickwick, Eugene 2014, pp. 108-113.

[18] «En un tipo de camino hacia atrás» refleja la *via negativa*, el camino de la negación en teología. Véase McCarroll, *Waiting*, pp. 27-86.

[19] Simone Weil, «The Love of God and Affliction», en *Waiting for God*, Perennial, Nueva York 2001, pp. 67-68 (trad. esp.: *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid [5]2009).

cia, del bien y del sentido de la vida; arremeten contra la fe en un Dios Todopoderoso que ama. Estas preguntas se unen tanto con la exigencia de justicia que hace Job (Job 29–31) como con el grito doloroso de Jesús en la cruz (Mc 15,34). Frente a la injusticia del sufrimiento, este *¿por qué?* existencial puede reflejar la caída del Dios Todopoderoso y constituir la posibilidad para que emerja un conocimiento más verdadero de la presencia y de la acción divina[20]. Este cuestionamiento primordial puede hacer espacio para vislumbrar una presencia de lo sagrado que llora y cuyo poder solo puede conocerse en el poder que posee el amor para transformar desde el interior las vidas y las relaciones humanas.

Un importante elemento de su sufrimiento crece desde la profundidad del amor por su marido y el impacto que sobre ella y los hijos tiene el sufrimiento de su marido a manos de los torturadores. Wendy Farley describe cómo el sufrimiento en las relaciones humanas y en la relación con Dios puede reflejar la hondura del amor y la posibilidad de trascendencia[21]. Cuando existe un vínculo de amor, uno puede sufrir sin que el otro experimente también el sufrimiento. Esto sucede en la intimidad entre un esposo y una esposa, de modo que cuando uno sufre el otro también lo acusa en su cuerpo. Puede ocurrir también en las experiencias de empatía que cruzan contextos y culturas, como cuando lloramos al ver las noticias sobre los refugiados que huyen de la violencia, o vemos el cuerpo de un niño arrastrado en las orillas de una playa distante. Este tipo de sufrimiento surge de la compasión y el amor. Afirma el valor absoluto de la vida a pesar de todas las negaciones. Esta clase de sufrimiento lleva consigo las semillas de la posibilidad de lo sagrado.

Al mismo tiempo, Farley llega a decir que, si uno no sufre ante el sufrimiento extremo del otro, se pone de manifiesto hasta qué punto el pecado ha bloqueado y oscurecido la posibilidad de amar. La indiferencia frente al sufrimiento refleja una deformación que entume-

[20] Douglas John Hall, *Professing the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Fortress, Minneapolis 1993, pp. 105ss.

[21] Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*, Westminster John Knox, Louisville 1990, pp. 69-94.

ce y deshumaniza, y apaga la posibilidad de amar[22]. La indiferencia prepara al alma para «llamar mal al bien y bien al mal»[23], de tal modo que las acciones malas pueden malinterpretarse como si su objetivo estuviera justificado. Al servir a la denominada justicia de un Estado injusto, la banalidad del mal[24] se filtra sin cesar en los sistemas y las almas. Podemos verlo realizado en el torturador. Toda resistencia contra un orden injusto se encuentra con la venganza que la silencia.

Simone Weil posee un nombre para el sufrimiento radical. Lo denomina *aflicción*[25]. Es un sufrimiento que se produce a un nivel tan primordial y es tan implacable que el yo se pierde. «La aflicción se apodera del alma y la imprime cada vez más con su propia marca particular, la marca de la esclavitud»[26]. Los seres humanos se reducen a cosas, son *cosificados*. Esta *cosificación* se clava en ellos tan repetida y brutalmente que es interiorizada y comienzan a vivir como cosas, deshumanizadas, deshumanizando a menudo a los demás. Vemos esto a menudo en las personas que han sido objeto de abusos en la infancia y crecen abusando de los demás. «La gente herida hiere a la gente», como dice el dicho popular. No podemos reflexionar sobre el sufrimiento en este relato-historia sin tener en cuenta de qué formas se apoderó la aflicción del alma de los torturadores y mediante ellos buscaba poseer también el alma de Eduardo. El entumecimiento de la empatía, la indiferencia al sufrimiento, el impulso a infligir daño, manifiesta hasta qué punto ha desaparecido de la vista todo sentido más amplio de bien, de belleza, de verdad, o de significado, finalidad y amor.

[22] Farley, *Tragic Vision*, pp. 46-47.

[23] Tesis 21 en Martin Lutero, *Heidelberg Disputation*, en Luther's Works, edited by Harold J. Grimm, Concordia, St. Louis 1958, p. 55. Véase también Farley, *Tragic Vision*, p. 45.

[24] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin, Nueva York 1963 (trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona 2015).

[25] Weil, «The Love of God», en *Waiting for God*, pp. 67-82; Simone Weil, *Gravity and Grace*, Routledge, Londres 1992, pp. 72-76 (trad. esp.: *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 2007). El término *cosificado* no es de Weil, pero refleja apropiadamente los fenómenos que describe.

[26] Weil, *Waiting for God*, p. 67.

Ella nunca dio su testimonio sin describir esa parte de la historia. «No podemos odiarles. Son meros productos de su sociedad». A veces, añadiría más palabras de Eduardo: «Los hombres que me torturaron posiblemente se han criado en las calles, con madres prostituidas para llegar a fin de mes y padres muertos o drogadictos. Llega después el ejército y les dice: "Os daremos una meta y una identidad". No, no podemos odiarles». La llamada de Eduardo al perdón es una llamada a reconocer la humanidad esencial de sus torturadores que se encuentra en el fondo de todo el pecado y el mal sistémicos que los han deformado. Es una llamada que refleja la pronunciada por Jesús desde la cruz: «Perdónales porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Es también una llamada a la humildad y a la vigilancia, admitiendo que cualquiera de nosotros, dadas unas circunstancias fortuitas, podríamos acabar como él, *cosificados*. Solo el perdón puede hacernos romper los círculos sin fin del pecado y el sufrimiento —de gente herida que hiere a la gente— que tan fácilmente pueden consumir el alma.

Como hemos visto, el perdón forma parte del camino en el que puede manifestar en su vida la posibilidad de lo sagrado. El sendero más evidente para ella es perdonar a los hombres que torturaron a su marido. Encontrarse con uno de ellos, verle como un ser humano, forcejeando con la idea de denunciarle o no, todo formaba parte de su trayectoria de perdón. El hecho de que Eduardo les hubiera perdonado y que el legado de su vida fuera mucho más que su muerte, nutría la posibilidad del perdón. En lugar de definirse a sí misma en contra de los torturadores y de su dominio sobre su vida y relato, ella elige perdonarles y encomendarlos a la justicia divina. En la experiencia del perdón en situaciones donde se ha hecho daño es fundamental reconocer que el perdón es en primer lugar una reivindicación del propio protagonismo y del propio poder. El perdón recupera y reconstituye el yo de manera que el poder del perpetrador no siga dominando sobre la propia vida. El perdón atestigua la existencia de un horizonte más amplio en el que se disuelve el poder de los perpetradores. Si bien no debemos olvidar las precauciones que sobre el perdón *fácil* nos hacen los expertos en traumas y los teólogos también, llega un momento en el que el perdón trata de volver a recuperar el yo y arrebatárselo a los lazos del daño cometi-

do. Al mismo tiempo, raramente el perdón se produce de una vez por todas. No es lineal. Está atrapado en varios niveles y estratos del alma y es un proceso constante.

La presencia pluridimensional de la culpa en ella sugiere un anhelo más profundo de reconciliación y totalidad, un trayecto mediado por actos de perdón, de liberación. Incluye perdonar a Dios, a la vida y a ella misma por no cumplir con lo que se suponían que tenían que ser. La transición del *Dios omnipotente* al *D-s* que llora, que cuelga de una cruz, es importante en su camino. El Dios omnipotente muere en medio de la injusticia y del mal que ella ve en la vida. Surge la ira al darse cuenta de que Dios no es quien debería ser ni tampoco lo es la vida. Entonces se produce el perdón, una liberación. En los siglos XX y XXI, frente a la injusticia y la violencia de la vida ha llegado a ser común sentenciar a muerte a *Dios omnipotente*. En algunos se mantiene un hueco en el alma, en el que se establece un ateísmo furioso. En otros, como ella, la muerte de este dios crea el espacio para reconocer al Dios-con-nosotros, que llora y está presente en el corazón mismo de la vida tal como es, un Dios que la llama a seguir adelante con acciones redentoras y a contemplar de nuevo la belleza en la vida misma.

El movimiento hacia el perdón incluye también que ella se perdone por no cumplir con el ideal que tiene de sí misma. Es un movimiento de la culpa al amor, de reprenderse a hacerse amiga de sí misma a través de las frustraciones y los fracasos que son parte de la vida. La apertura al amor de los demás y al amor divino le ayuda a experimentarse a sí misma como alguien que se ama y que es amiga de ella misma. Estas dimensiones del perdón liberan su alma para recibir la bendición en lo que existe y para vislumbrar de nuevo las posibilidades de lo sagrado en la vida.

Al preguntarle sobre su resiliencia, cabe esperarse que remita a numerosas personas y relaciones diferentes que le llevaron a lograrla. Esencial en el sufrimiento es la experiencia del aislamiento, la alienación, la falta de conexión con una comunidad más amplia, con la trascendencia, con las relaciones de amor. De hecho, todos estos aspectos forman parte de su experiencia de sufrimiento, particularmente cuando afronta al gigante del mal sistémico de Honduras y

llega a Canadá huyendo de los acontecimientos de los meses precedentes. Al mismo tiempo, la conexión humana con sus hijos, con su familia, incluso su amado y desaparecido Eduardo, pone de manifiesto un horizonte más amplio, aun cuando sea incapaz de verlo como tal. La necesidad de proteger y de cuidar de sus hijos la enraízan en la comunidad humana que rebasa la experiencia de desconexión. Estas relaciones le proporcionan un centro y una orientación aun cuando el dolor de la soledad amenaza con abrumarla. La presencia de una comunidad eclesial que la acoge tal cual es, la escucha y es transformada por su testimonio, la empodera para enmarcar su dolor lleno de ira en un todo más amplio y lo orientan hacia una acción con sentido[27]. La creación del programa de reubicación y defensa de los refugiados, con ella al frente, lleva consigo semillas de redención. El terror y el dolor que ha conocido encuentran un camino para servir a los demás y acompañarles en sus propios terrores y dolores. El grito por la justicia que suena en su corazón encuentra un canal para defender a otros que no pueden hablar por sí mismos. Su obra la reconecta con un sentido más amplio lleno de metas y de significados, un lugar seguro para todos los traumas de su vida. Refleja la posibilidad de que la vida resucite desde dentro, para vivirla más allá de las experiencias de crucifixión marcadas por el sufrimiento y el trauma.

Al explorar algunos aspectos del paisaje interior de las experiencias de sufrimiento y de posibilidad de una mujer, tocamos temas que ocupan el fondo de los debates contemporáneos sobre la teodicea y de las reflexiones psicoterapéuticas sobre el trauma y la recuperación. En particular, y lamentablemente, no es seguro que emerja una vida nueva a partir del sufrimiento o que se produzca una recuperación del trauma. Es un sendero angosto y turbulento que se abre solamente mediante la delicada luz del amor divino que se mueve por dentro, entre todo cuanto existe. Es Amor que en tiempos de sufrimiento puede ocultarse de la vista conocida en su mayor parte en la negación. Es Amor que se encoleriza y llora, que perdona y libera. Es Amor que nos une a todos, y que, en medio de los pormenores de la vida, provoca la posibilidad de lo sagrado.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[27] Herman, *Trauma and Recovery*, pp. 214ss.

David Tracy *

LAS NUMEROSAS FORMAS DEL SUFRIMIENTO

Deben afirmarse cinco realidades esenciales sobre el hecho del sufrimiento: su inevitabilidad; su contextualización por la felicidad humana; sus fundamentos en la analogía, la univocidad o la equivocidad; su relación con un Dios compasivo; sus múltiples causas. La cuestión del sufrimiento ha sobrepasado en nuestro tiempo a la cuestión del mal. La cruz, como el símbolo central del cristianismo, a la vez que escandaliza remite a un Dios oculto que reacciona tanto al mal como al sufrimiento.

I. Introducción: las realidades del hecho del sufrimiento

Sobre el hecho del sufrimiento deben afirmarse cinco realidades esenciales. En primer lugar, nadie escapa al sufrimiento. Cada persona debe afrontar la inevitable realidad de la muerte. Nadie escapa al sufrimiento, tanto físico como espiritual, en la propia vida o en la vida de quienes cuida o conoce de oídas.

En segundo lugar, a pesar de la inevitabilidad y a menudo la omnipresencia del sufrimiento en nuestra vida, excepto en momentos

* DAVID TRACY es profesor emérito de la cátedra Andrew Thomas Greeley y McNichols Greeley de Estudios del Catolicismo, y profesor emérito también de la Facultad de Teología y del John U. Nef Committee on Social Thought en la Universidad de Chicago. Entre sus publicaciones destacamos *Blessed Rage for Order* (1979), *The Analogical Imagination* (1981), *Plurality and Ambiguity* (1987), y *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church* (1994). Actualmente escribe un libro basado en sus Conferencias Gifford con el título *This Side of God*.

Dirección: 1755 E. 55th St., Chicago, IL 60615 (Estados Unidos).

de intensidad extrema (el terrible dolor constante, la pena espantosa, vivir de por vida en un sistema económico injusto sin solución alguna), no deberíamos olvidar, sin embargo, que la vida humana incluye también momentos de gran alegría y de auténtica satisfacción. Además, el cristiano debe recordar siempre la gran exclamación de Agustín: Somos un pueblo de aleluya. ¡Y aleluya es nuestra canción!

En tercer lugar, las experiencias más esenciales del sufrimiento pueden dividirse de tres modos: (1) la experiencia unívoca de los sufrimientos relativos a la vida, especialmente la angustia al afrontar la muerte como inevitable; (2) las experiencias análogas del sufrimiento, como la del dolor intenso que sufre una mujer incluso en la alegría suprema de dar a luz, y, aunque en menor medida, la del dolor análogo en toda creatividad (John Henry Newman, uno de los escritores de mayor éxito en lengua inglesa, decía una vez que comprometerse a escribir de forma verdaderamente creativa, como atestigua su clásico *Apologia Pro Vita Sua*, se parecía totalmente a sentir un dolor físico); (3) los sufrimientos tan intensos y diferentes de los análogos que pueden describirse mejor como equívocos o ambiguos, como, por ejemplo, la experiencia personal de sufrir aterradores males incesantes dentro de una experiencia común: hambruna, epidemias, persecución, colonización, esclavitud, genocidio (la *shoah*, la masacre armenia, la hambruna impuesta por Stalin en Ucrania, las purgas, el gulag, los regímenes implacablemente criminales de Mao, Pol Pot, y, actualmente, el Isis).

En cuarto lugar, la respuesta cristiana al sufrimiento no es una teodicea filosófica o teológica (que se desmoronan ante el sufrimiento radical) y no es el aguante estoico antiguo o moderno (aunque sea admirable), sino que implica volver nuestro rostro atentamente a la realidad de la cruz de Jesucristo, que, siendo humano como nosotros en todo menos en el pecado y Dios compasivo, sufrió por nosotros para darnos la esperanza del aleluya final que nos promete con su resurrección y el envío del Espíritu Santo: *crux Christi, sola spes*.

En quinto lugar, es hora de que los teólogos cristianos repiensen el pecado original. Es indudable que el mal —personal y, como he-

mos comentado previamente, comunitario e histórico— ha provocado un sufrimiento inmenso. Sin embargo, es erróneo afirmar o incluso suponer (como parece hacerlo el pecado original) que todo sufrimiento es en cierto modo provocado por el mal humano. No es así: existen necesidades trágicas tanto en la naturaleza como en nosotros mismos (el inconsciente, nuestro patrimonio genético) que causan un gran sufrimiento no relacionado con el mal. Muchas de las tragedias griegas muestran este aspecto con vehemencia. Además, las grandes catástrofes naturales (no males naturales) no están en su mayor parte relacionadas con ningún mal humano: el terremoto de Lisboa de 1755, los tsunamis, los terremotos, los tornados, las inundaciones. Hay, ciertamente, catástrofes naturales en las que las acciones malas del ser humano son en gran medida sus responsables, como la explotación del planeta que desemboca en el aumento del sufrimiento provocado por el cambio climático.

II. La realidad generalizada del sufrimiento radical contemporáneo: desde la I Guerra Mundial hasta el presente

Hannah Arendt sugirió una vez que la cuestión principal para el pensamiento contemporáneo, después de los horrores de las muertes innecesarias, la destrucción y el sufrimiento masivo de toda una generación durante la I Guerra Mundial, era la cuestión del mal. Evidentemente, la cuestión de la muerte ha sido siempre central para el pensamiento serio tanto filosófico como religioso. Sin embargo, el morir y la muerte se convirtieron en una nueva realidad radical con las nuevas tecnologías (especialmente mediante la guerra química) y el bombardeo de civiles y soldados por igual durante el incesante asedio mortal en las trincheras de la Gran Guerra. Esta guerra loca llevó a la conciencia europea a un nivel nuevo de sufrimiento en el que la muerte mediante la insensatez de las decisiones humanas a favor de una guerra innecesaria se alió con las nuevas tecnologías bélicas produciendo la experiencia de una «guerra total» en gran parte de Europa y, finalmente, en otras partes del planeta. Se convirtió en una guerra «mundial». «La Gran Guerra», como se suele llamar actualmente a la I Guerra Mundial, definió el pleno horror de

nuevas formas de sufrimiento, agonía y muerte, desencadenadas por las nuevas tecnologías.

Desde la peste negra en el siglo XIV, las imágenes de un sufrimiento masivo, de moribundos y de muertes generalizadas no se habían apoderado tanto de la conciencia europea. La Gran Guerra destruyó para siempre la anterior creencia moderna de Occidente en un progreso humano imparable mediante los avances científicos producidos desde el siglo XVII. La mayoría de nosotros aún estamos de acuerdo en que existe un progreso notable en Occidente y en la civilización mundial gracias a los avances científicos y tecnológicos en el ámbito de la medicina (p. ej., la anestesia), en la producción agrícola, en el final de gran parte del colonialismo, en el avance de las reformas democráticas en muchas naciones, en las conexiones globales más cercanas producidas por las recientes tecnologías de la información, etc. Sin embargo, muchos de estos avances científico-tecnológicos han contribuido también al masivo sufrimiento global exportado por los colonizadores occidentales al resto del mundo (no solo los europeos, sino también, por supuesto, los norteamericanos, los canadienses, los australianos y los colonizadores neozelandeses). Así pues, toda la fe de los siglos XVIII y XIX en un progreso inevitable que el avance científico aportaría para triunfar sobre la opresión, el sufrimiento y la muerte, se desmoronó en las trincheras de la I Guerra Mundial.

Sigmund Freud tenía razón al insistir en *La civilización y sus descontentos* en que incluso después de un análisis exitoso podemos ser curados de ciertas neurosis personales, pero, aun así, somos meramente liberados para hacer frente a la tragedia de la vida ordinaria e histórica. Sobre esta última, Freud, como tantos de su generación, se refería claramente a los horrores de los sufrimientos y de las muertes tecnológicas de la I Guerra Mundial. Solo con el surgimiento del fascismo se dio cuenta Freud de que la historia podría ser incluso peor, por lo que huyó de Viena para refugiarse en Londres en 1938. Freud llegó a darse cuenta de que en su época era posible un mal y un sufrimiento mayores que los provocados en la I Guerra Mundial: el mal radical, increíblemente demoníaco, de los nazis contra los judíos y los romaníes. En efecto, a pesar de sus enormes diferencias, el «judío ateo» Sigmund Freud (y podríamos añadir el «católico

ateo» Jacques Lacan) y el obseso de Dios Agustín de Hipona, escandalizaron a sus contemporáneos de forma análoga: la enseñanza de Agustín sobre el sufrimiento provocado por nuestro siempre/ya yo escindido y pecaminoso resultaba escandaloso para sus colegas platónicos (cristianos y paganos), al igual que el descubrimiento que hizo Freud del inconsciente y de la sexualidad polimorfa de los niños lo fue para la mayoría de sus contemporáneos y de los psicólogos actuales del ego.

Estas reflexiones crípticas sobre los sufrimientos y las muertes masivas en la I Guerra Mundial y la nueva cuestión tecnológica de la mortalidad de los individuos y de toda una civilización (como la romana de la época de Agustín, con los vándalos en las murallas de Hipona mientras él agonizaba) dan pie para mi segunda reflexión. Me remito de nuevo a Hannah Arendt. Solo treinta años después de la I Guerra Mundial llegaron los increíbles horrores de la II Guerra Mundial y los descubrimientos de los campos de exterminio y de los intentos de genocidio de los judíos y los gitanos en Europa. De ahí, como sostenía Arendt, que nos veamos obligados a pensar en ideas más profundas sobre el mal radical y el sufrimiento radical. Desde el siglo XIV, las civilizaciones occidentales, al igual que las no occidentales, como la China maoísta, la Camboya de Pol Pot y la Ruanda marcada por el genocidio, no han tenido que hacer frente a una avalancha tan aparentemente interminable de sufrimiento como en el siglo XX, sin que haya disminuido en el siglo XXI. Tan aplastantes fueron los horrores y el sufrimiento experimentados durante la II Guerra Mundial que incluso comenzaron a palidecer en comparación con los terribles recuerdos de la I Guerra. Hannath Arendt tiene razón: si la I Guerra Mundial mostró el sufrimiento y el mal de las formas nuevas de sufrimiento y muerte tecnológicas, la II Guerra convirtió el tema del mal radical y, como acertadamente añadió Paul Ricoeur, del sufrimiento radical, en la principal cuestión para filosofía, no solo para la teología.

Los fuertes sufrimientos causados por la naturaleza —desde la evolución por selección natural hasta los recientes sucesos como el tsunami en Asia, los terremotos en Paquistán, Japón e Italia, el huracán en Nueva Orleans, las inundaciones en Bangladesh— no son correctamente catalogados como «males naturales». Los efectos de

la naturaleza en esos momentos son experimentados por nosotros, ciertamente, como un sufrimiento enorme. Pero el «mal» como categoría debe limitarse mejor, como Agustín lo ve con toda claridad, a la humanidad. En la doctrina paulina la naturaleza es hermosa y al mismo tiempo es creación de Dios. La naturaleza en sí misma puede también entenderse, según Pablo, como una criatura que gime por su redención. Pero la naturaleza no es mala, porque la materia en sí misma no es mala. Como creación buena de Dios, puede decirse también que la naturaleza sufre al gemir por su liberación y ahora, en la Tierra, por las «experiencias» de la explotación humana, como afirma explícitamente el papa Francisco en *Laudato si'*. Esta doctrina paulina-agustiniana sobre la naturaleza como criatura que sufre es actualmente incluso más clara en su importancia, pues refleja las crisis ecológicas que han provocado los seres humanos, no la naturaleza. Es una sabia doctrina que debemos recordar especialmente cuando abusamos tan flagrantemente de nuestros compañeros los animales no humanos, que sufren un dolor innecesario. Los animales humanos causamos este dolor terrible cuando privamos a los animales no humanos, mediante la tecnología moderna de las factorías animales, incluso de vivir una vida animal natural, y cuando son usados para experimentos que no solo ayudan para controlar la enfermedad (que puede estar éticamente justificado, en cuanto que también beneficia a reducir sus sufrimientos), sino que también son sometidos a experimentaciones ultrajantes como la producción de mejores cosméticos para los irreflexivos e insensibles animales humanos, que piensan arrogantemente que el sufrimiento es una categoría reservada para los seres humanos.

El sufrimiento impuesto a nuestros compañeros animales, es más, a la misma Tierra, es ética y teológicamente indignante. Además, es totalmente escandaloso el sufrimiento impuesto por unas cuantas naciones ricas privilegiadas a dos tercios del mundo mediante unas estructuras económicas injustas. Actualmente, la pobreza hasta el punto de la inanición aumenta en número —especialmente entre los más vulnerables, los niños y los ancianos—. Demasiados de los que somos privilegiados hemos ignorado en gran medida la necesidad de encontrar vías políticas e institucionales para actuar en solidaridad con los pobres y oprimidos en nuestras mismas naciones y fue-

ra de ellas. El 1% de la población mundial (incluso el 1% en las naciones ricas, como los Estados Unidos) se adueña cada vez más de los bienes del mundo mediante su riqueza y su codicia cada vez mayor. Los trabajadores pobres —actualmente incluso la clase media— sufren cada vez más los efectos de una desigualdad económica tan radical (Thomas Piketty, papa Francisco, Gustavo Gutiérrez, James Cone, Delores Williams).

No hay modo —filosófica o teológicamente— de abordar la cuestión del sufrimiento sin abordar también la cuestión del mal radical. Sin embargo, no todo sufrimiento está provocado por el mal humano. Hay que prestar atención también a las necesidades trágicas. Estrictamente hablando, estas necesidades no son «males naturales». Pero las catástrofes naturales que funcionan como necesidades trágicas han provocado, y siguen provocando, un sufrimiento indecible.

El filósofo y a veces teólogo reformado Paul Ricoeur (no ajeno a la importancia de la cuestión del mal, como demostró en su temprana obra clásica *La simbólica del mal*, como también en sus últimos escritos ético-políticos sobre la justicia) estaba totalmente en lo cierto cuando afirmó, cerca ya de su muerte, que había llegado a creer que la principal cuestión filosófica y teológica de nuestro tiempo no es ya la cuestión del mal radical, sino la cuestión del sufrimiento radical. La esencial respuesta teológica cristiana al sufrimiento puede encontrarse en una comprensión de la cruz en la que Dios en su divinidad como Jesucristo sufrió radicalmente, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». El Dios-hombre, Jesucristo, sufrió como ser humano y como Dios por pura compasión con nuestro sufrimiento.

Los franciscanos medievales, la orden de los Pasionistas, san Juan de la Cruz, Edith Stein (Sor Benedicta) y muchos otros cristianos, se han centrado acertadamente en la cruz como el modo de vida cristiano de abordar tanto el sufrimiento como la alegría, vividos con fe, esperanza y amor. Martín Lutero desarrolló una profunda teología de la cruz que merece tenerse en cuenta de nuevo en la actualidad. No fue el único en promover una teología de la cruz. Todos los cristianos sostienen que el Dios gracioso e infinitamente amoroso de Jesucristo (el Dios de todos los cristianos, que, según la Primera

Carta de Juan, es amor) al tiempo que se manifiesta se oculta en la revelación del sufrimiento compasivo en la cruz de Jesucristo. Una vez que se produce el favor y el don de la fe verdadera, acontece simultáneamente el auténtico conocimiento salvífico *sub contrario* de Dios como gracioso. Para Lutero, todas las nociones filosóficas de Dios (conocimiento natural de Dios) se hacen añicos ahora por el hecho del enorme sufrimiento en nuestro mundo, la revelación del Dios salvador manifestado en la cruz. Los presupuestos de la razón se manifiestan ahora profundamente dañados. La esclavitud del intelecto es incluso más fuerte que la de la voluntad. El daño producido por la caída a la razón es, para Lutero, más radical que el imaginado en la idea de Tomás de Aquino del resultado de la caída en un *vulnus ignorantiae*. La herida de la razón, para Lutero, como la herida de Amfortas en *Parsifal*, es una herida abierta que solo se cura desde el exterior.

Mediante el escándalo y el tropiezo de la teología de la cruz y del propio sufrimiento de Dios por quienes sufrimos, la cruz de Jesús revela decisivamente al Dios que es amor infinito como el Dios crucificado (Agustín, Lutero, Eberhard Jüngel, Bernard Lonergan, Jürgen Moltmann, Jon Sobrino, etc.). Dios se revela en la cruz como oculto en la locura, reducido al abandono extremo: Dios se oculta tanto en los intensos sufrimientos físicos de Jesús como en las desoladoras *Anfechtungen (tentaciones)* espirituales experimentadas por él en su desesperada oración por ser liberado en Getsemaní, en su humillante juicio público, en el abandono de sus amigos, en su brutal flagelación, la burla de los espectadores y su muerte prolongada —una muerte cruel por crucifixión, una muerte reservada para los peores criminales—. Lutero resalta fuertemente el acento evangélico que Marcos y Mateo ponen en que Jesús crucificado es abandonado, dejado de la mano de Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Nuestro profundo sufrimiento en nuestro propio abandono ha llegado a ser el sufrimiento propio de Cristo en la cruz, donde grita su propio abandono ante el atronador silencio del Padre. La fe como don divino acontece a través de la cruz de Jesucristo, el Jesús crucificado, el Cristo, es decir, el único que es Dios y hombre verdadero. La revelación por la fe en las promesas de la misericordia de Dios realizada en la cruz es la revelación de un conocimiento verda-

dero del Dios verdadero: Dios es Dios mismo, el que ama infinitamente, el Dios gracioso que perdona, el Dios que es puro amor ilimitado, el Dios que sufre crucificado ocultamente en la cruz de Jesucristo. Esta idea impensable desde la filosofía y el sentido común sobre el Dios que ama como el Dios crucificado es a la vez el verdadero escándalo del cristianismo, y, más allá de todas las inútiles teodiceas, la verdadera respuesta cristiana práctica (no teorética) al sufrimiento en la que todo cristiano puede participar aceptando en el amor de Cristo, no en el aguante estoico, los sufrimientos inevitables de la vida. Evidentemente, no debe fomentarse ninguna exaltación sado-masoquista del dolor, como lamentablemente encontramos en algunas formas de espiritualidad cristiana. Fijar la atención en la cruz de Cristo como lo que nos da esperanza (no optimismo) es intentar aceptar cualquier dolor, sufrimiento y negatividad que la vida nos produzca, centrándonos y participando en la compasión divina y humana dispensada por la cruz de Cristo.

No hay una teología que no pueda encontrar en la teología de Lutero del Dios oculto *sub contrario* (es decir, en la negatividad, la contradicción y el sufrimiento) exactamente lo que Pablo afirmó que era: un escándalo, una piedra de tropiezo, una locura para otros —en última instancia, un aparente insulto a la mente y a la imaginación—. No sorprende que, aunque los cristianos hayan siempre proclamado y representado la cruz en imágenes, durante los primeros cuatro siglos la imagen de la cruz no fuera, sin embargo, el escandaloso símbolo central del cristianismo como llegó a serlo posteriormente y se mantiene, al igual que la estrella de David para el judaísmo y el Buda sentado y sereno para el budismo. De hecho, en los cientos de kilómetros subterráneos de las primitivas tumbas cristianas en las catacumbas de Roma, encontramos muchas más imágenes del Buen Pastor o del pez *(ichthys)* como símbolos del cristianismo que imágenes de la cruz, y menos aún de un crucifijo. La cruz —por familiar que se haya convertido— era reconocida entonces, al igual que debería serlo ahora, como un escándalo, la respuesta a nuestro sufrimiento y nuestro mal mediante el sufrimiento de nuestro hermano humano, Jesús de Nazaret, que es, al mismo tiempo, Dios mismo que ama y que sufre.

Crux Christi, sola spes.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona [2]2009.

Cohen, Arthur A., *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, Crossroad, Nueva York 1981.

Cone, James H., *Martin and Malcolm in America: A Dream or a Nightmare*, Orbis Books, Nueva York 1991.

Gonzalbo, Fernando Escalante, *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México 2000.

Gutiérrez, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1986.

Metz, Johann Baptist, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.

Moltmann, Jürgen, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1974.

Ricoeur, Paul, *Le Juste*, Éditions Esprit, París 1995.

Weil, Simone, *The Iliad or The Poem of Force*, Pendle Hill, Wallingford 1956.

Williams, Delores S., *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Boos, Nueva York 1993.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Guy-Robert St-Arnaud *

LAS HUELLAS DEL SUFRIMIENTO: EL DESAFÍO DE LA VARIEDAD

En una perspectiva psicoanalítica, el deseo se aloja en las sensaciones del cuerpo. La reflexión que sigue adopta esta perspectiva. Abordamos inicialmente los conceptos del dolor y del sufrimiento relacionándolos con el deseo y el sentido, y, a continuación, los estudiamos en relación con el universo bíblico.

La experiencia del sufrimiento atraviesa toda trayectoria de vida y de un modo muy singular. Al mismo tiempo, constituye un hecho universal: ¿quién podría pretender esquivarlo? La intromisión de lo divino por el rodeo de la teodicea sitúa lo humano ante un punto ciego con respecto a la presencia del mal vinculado al sufrimiento.

Según las épocas, ha ido fluctuando la importancia dada a la exaltación del dolor, a la sensibilidad y a su control. En el siglo XVII, el oratoriano Nicolas Malebranch justificaba la teoría cartesiana del animal máquina que no llegaría a sufrir recurriendo a la doctrina del pecado original. Parafraseando un tanto su razonamiento, este no carecía de sabor: puesto que los animales no habían tocado un heno prohibido, ellos gritarían, pero sin dolor[1]. En contraste radical, en 2010 en Quebec, los futuros veterinarios tenían de media 130 horas

* GUY-ROBERT ST-ARNAUD. Profesor en la Universidad de Montreal, investiga sobre cristología, nuevos movimientos religiosos, psicoanálisis lacaniano y lenguajes discursivos.

Dirección: Pavillon Marguerite-d'Youville, 2375, chemin de la Côte-Ste-Catherine, Montréal (Québec) H3T 1A8 (Canadá).

[1] N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, en Œuvres complètes, G. Rodis-Lewis (dir.), Vrin, París 1963, IV, IX, § 3: II, p. 104.

de formación sobre el tratamiento del dolor, mientras que los médicos solo recibían 15 horas[2].

En 1872, Charles Darwin se opuso al punto de vista del fisiólogo escocés Charles Bell con respecto a la expresión de las emociones. Bell pensaba que las especies surgieron en su estado actual sosteniendo «que el hombre fue creado con ciertos músculos especialmente adaptados para la expresión de sus sentimientos»[3]. ¿Habría añadido Dios unos músculos específicos al ser humano para que pudiera expresar mejor el reflejo de su alma? Si bien Darwin no compartía este punto de vista, no obstante, se interrogó sobre «aquel músculo que los franceses llaman "músculo del dolor"»[4]. ¿Estaba dotado el dolor de características tan insólitas que debería dársele un nombre propio, como fue el caso de la «sonrisa de Duchenne»?[5]

Y el sufrimiento ¿tiene también nombre (propio) y, por banal que pueda parecer, se distingue del dolor?[6] Como quiera que sea, cada uno tiene su modo de nombrar el dolor y el sufrimiento.

En el plano psicoanalítico la perspectiva lacaniana abre una puerta que podría invertir la cuestión. ¿Podrían encontrar el dolor y/o el sufrimiento una articulación mediante un sistema de significado, es decir, mediante la palabra y el lenguaje? Si insistimos en el carácter físico del dolor, entonces sería más bien el sufrimiento, con su dimensión psíquica, el que podría no solo expresarse, sino también articularse a través de una vía lingüística. Esta perspectiva es cuestionada y la exponemos a continuación en dos pasos.

[2] Commission spéciale du Parlement du Québec sur le *Mourir dans la dignité*, Rapport mars 2012, p. 30. Cf. sec.commissions@assnat.qc.ca

[3] C. Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, trad. Dominique Féraul, Éditions Payot et Rivages, París 2001, p. 30 (trad. esp. *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid 1998).

[4] Ibíd., p. 25.

[5] Por el neurólogo Guillaume Duchenne.

[6] En el documento *Mourir dans la dignité* (2012), el contenido asociado al concepto de dolor se intercambia a menudo con el del sufrimiento, tanto por sus dimensiones físicas como psicológicas.

El primero muestra los modos de abordar el dolor desde el punto de vista de la ciencia de la enfermería. La concepción del denominado *dolor total* ¿conduce a una mayor humanización de los cuidados dados a las personas que sufren?

El segundo paso adopta un contenido más teológico. Releyendo el texto de Gn 2–3 pueden actualizarse dos esquemas de interpretación. El primer esquema, llamado castigo/recompensa, pone en escena los dolores vinculados a las sanciones divinas, y el segundo da un contenido diferente al concepto mismo de sufrimiento: la estrategia de la variedad. Curiosamente, cuando Yahvé Dios quiere hacerle una ayuda *a juego*, hace «caer un letargo sobre el ser humano» (Gn 2,18.21). ¿Existe un vínculo entre el sufrimiento y la búsqueda de una variedad o combinación?

I. La huella del dolor: contorno del sufrimiento

En las prácticas médicas y de enfermería contemporáneas se presta una atención específica al modo en que una persona vive lo que le causa dolor: «En una escala del 0 al 10, ¿dónde situaría su dolor? ¿Siente pinchazos? ¿Quemazón?». Las formas de esta vivencia sirven para establecer distinciones más perfectas según los tipos de dolor[7].

Las palabras con las que perfilan esa vivencia son importantes:

> Tras realizar varios estudios sobre el tema, Melzak (1989) concluye que cada tipo de dolor, perteneciente a *diagnósticos diferentes*, se define por *una constelación específica de palabras* que proporcionan los indicios sobre las intensidades relativas a sus diversos tipos[8] (cursiva nuestra).

[7] http://www.institut-upsa-douleur.org/iudtheque/outils-evaluation-de-la-douleur/echelles-adultes/carnet-d-evaluation-de-la-douleur (21/02/2016).

[8] C. Foucault y C. Chapados (colaboradora), *L'art de soigner en soins palliatifs. Perspectives infirmières*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montreal 1996, p. 86. R. Melzack y P. D. Wall, *Le défi de la douleur*, Édisem Inc., Quebec 1989.

La atención al lugar del lenguaje y de la subjetividad frente al dolor, con vistas a establecer un diagnóstico, ¿es solamente una operación de cuantificación para dosificar la administración de analgésicos? Cuando alguien habla de su dolor, ¿puede reflejarse en otros aspectos, como el del sufrimiento y el de la humanización de la persona que sufre? Despejemos dos caminos con capacidad para contribuir a esta lectura. El primero concierne al desarrollo de las atenciones paliativas y del *caring*. El lenguaje utilizado se inscribe según las corrientes psicológicas y conduce a la entrada de conceptos nuevos. El segundo aborda la concepción del *dolor total*. Esta traza los contornos del dolor en su relación con el sufrimiento.

1. Atenciones paliativas y caring

Los avances en medicina llevaron a tratar a la persona enferma como un objeto de investigación y de intervención hasta su muerte. En reacción contra el encarnizamiento terapéutico, médicos y personal de enfermería crearon las atenciones paliativas. Hacia 1967, en Inglaterra, Cicely Saunders desarrolló un enfoque global sobre el enfermo con vistas a controlar el dolor y los síntomas.

En torno a 1975, la profesora norteamericana Jean Watson elaboró la perspectiva del *caring*. El desafío consiste en armonizar las intervenciones destinadas a curar *(cure)* y suscitar la apertura a las ocasiones de cuidar, es decir, a ocuparse *(care)* de la persona cuidada. Una nueva palabra se integró en el vocabulario del *caring humano* en 1979, a saber, los factores *caritativos*. Se habla incluso de la *caritas* clínica, pues la relación de *caring* abre a horizontes más amplios en una relación transpersonal.

Además, Elisabeth Kübler-Ross llega a considerar la muerte como la última etapa del desarrollo o progreso humanos. Mencionemos también la teoría de la salud como expansión de la consciencia (*Health as expanding consciousness*, HEC) de Margaret Newman. Estar con la persona en lugar de cuidar al enfermo se construye sobre la base de una visión unitaria. La práctica de la HEC debería conducir a una transformación del concepto de salud, puesto que cada persona evoluciona en función del conjunto de relaciones con su entorno.

Un balance de este breve itinerario parece indicar que los cambios implicados con la llegada de las atenciones paliativas, el *caring*, la *caritas* clínica, lo transpersonal, la muerte como etapa de desarrollo y la salud como expansión de consciencia, marcan una humanización que ha superado la *pornografía* de la *muerte* como prohibición que ha sustituido a la del sexo[9]. En consecuencia, ¿debe concluirse que el hecho de hablar y de utilizar las palabras sobre el dolor, el sufrimiento y la muerte, pueden expresarse abiertamente sin que constituyan ya un tabú? No parece que sea así.

Por una parte, los testimonios[10] nos dicen que ideales y realidad van cada uno por su lado. Por ejemplo, los estudios muestran una diferencia en cuanto a las percepciones. Médicos y enfermeros tienden a infravalorar la intensidad del dolor expresado por el enfermo y a sobrevalorar el alivio del analgésico administrado[11].

Por otra parte, el modo de entender lo que se está viviendo tiene también consecuencias en el arte del hacer. Después de trabajar en la elaboración de los cuidados paliativos, Saunders desarrolló una teoría del dolor total en la década de 1980.

2. El dolor total

Las influencias de la pirámide de las necesidades de Maslow encuentran un eco también tanto en Saunders como en la perspectiva del *caring* de Watson. Los niveles fisiológico, psicológico y espiritual se integran en la teoría del dolor total de Saunders. El dolor se representa en función de tres estratos de un círculo concéntrico que pro-

[9] Cf. G. Gorer, «The Pornography of Death». Cf. P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Âge à nos jours*, Collection Points, Histoire no. 31, Seuil, París 1975, p. 186 (trad. esp.: *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona ^{3}2005.

[10] Cf. *Commission spéciale*... Las recomendaciones se decantan a favor de una ayuda médica para morir, porque, a pesar de los abundantes cuidados paliativos, en algunas personas persisten los dolores y los sufrimientos.

[11] Cf. M. Berker y B. Hugues, «Using a Tool for Pain Assessment», *Nursing Times* 86 (1990) 50-52.

porcionan los principales parámetros del dolor total y de los tratamientos asociados.

El círculo más exterior agrupa la alianza terapéutica, los analgésicos y coanalgésicos, y las terapias no medicamentosas. Más hacia el interior, un segundo círculo integra la hospitalización, el sistema social del enfermo, sus datos biográficos, creencias y valores. Después, el estrato más interior está formado por tres círculos entrecruzados que forman las zonas de intersección de tres componentes (cuyo centro lo ocupa el dolor total): el fisiopatológico, el psicosocial (temores, ansiedad, ira, depresión) y el elemento espiritual y filosófico. El primero se organiza en torno a la cuestión del dolor, mientras que el sufrimiento ocupa un lugar en los otros dos, particularmente con la necesidad espiritual: «Para entender adecuadamente los componentes físico y psicológico del dolor, hay que tener en cuenta también el significado que tiene esta experiencia para el enfermo»[12].

Siguiendo a Viktor Frankl (logoterapia), la perspectiva del dolor total se orienta inmediatamente hacia una finalidad: «Para la persona que ha conseguido encontrar un sentido a su enfermedad, a su sufrimiento, y, posiblemente, a su muerte, el logro de este nivel puede compararse a un estado de bienestar espiritual»[13]. Sin el sentido de una finalidad, de un amor, en el sufrimiento, se llega a la conclusión siguiente que es mucho peor: «Él [Frankl] añade que lo más desmoralizador para un enfermo al final de su vida se encuentra en el hecho de creer que su enfermedad y su sufrimiento no sirven para nada o no significan nada»[14].

Dos consecuencias se desprenden de la teoría del dolor *total*. La primera, en el plano del vocabulario, es que el sufrimiento llega a ser uno de los elementos presentes a través de los componentes psicosocial y espiritual, pero es el dolor el que ocupa el lugar central del conjunto de los círculos. El dolor constituye el más pequeño denominador común del retrato descriptivo del conjunto de los paráme-

[12] Ibíd., *L'art de soigner*, p. 81.

[13] Ibíd., p. 147.

[14] Ibíd., p. 150.

tros. En segundo lugar, en el plano del contenido, la cuestión del sentido constituye el eje integrador o como mínimo un indicador determinante de la cualidad de la relación del personal cuidador que es llevado a prestar atención a la angustia espiritual. El ejemplo siguiente[15] resulta significativo. Tras un aumento del dolor, un joven padre de dos hijos se entera de que tiene un tumor en el hígado, de evolución rápida e irreversible. Rechaza categóricamente el pronóstico y se hace exigente. Queriendo mantener la esperanza de que luchará y vencerá, se impone la consigna del silencio entre sus familiares para no hablar de sus emociones y de la enfermedad. Varios intentos de encuentro con el personal cuidador no cambian el *statu quo* de la regla del silencio. Los momentos de su agonía están marcados por la reiteración incesante «¿Por qué? ¿Qué mal he hecho para que nos llegue esto?», seguida de períodos de convulsión «que solo la medicación logra mitigar».

Frente a este drama humano no podemos sino subrayar la gran inquietud profesional y condescendiente con el plan del acompañamiento. Haciendo una reflexión sobre la situación, el resultado redactado por los intervinientes se resume en los siguientes términos:

> El joven padre… nos *gritaba por su incapacidad de encontrar un sentido* a su experiencia. La regla del silencio impuesta tanto por los miembros de la familia como por el mismo enfermo nos ató las manos impidiéndonos ayudarles. *Este ejemplo demuestra* que incluso con *toda* la buena voluntad y *todos* los recursos humanos disponibles, un equipo dedicado al cuidado a veces se ve enfrentado a límites en *su deseo de hacer más*. Hay que aprender a decir adiós al equipo perfecto[16] (cursiva nuestra).

Poco oportuno sería el individuo que pretendiera o incluso sugiriera poseer el modo de proseguir en semejante situación. Al contrario, teniendo en cuenta la perspectiva del dolor total y el conocimiento que el equipo había desarrollado al respecto en la práctica, ¿dónde está su imperfección?

[15] Ibíd., p. 156.

[16] Ibíd., p. 157.

No obstante, ¿podrían dar a entender algo diferente el hecho de que las personas directamente implicadas hubieran tomado la palabra y se expresaran? Sigamos el enfoque utilizado para evaluar el dolor, a saber, la correspondencia entre una constelación de palabras y el dolor en *cuestión*, pero esta vez sin usar la rejilla para introducir el contenido de lo dicho en los casos previstos.

Es fácil recurrir a las etapas de Kübler-Ross y situar el caso de este padre en las etapas de la negación (consigna de silencio sobre la evolución de su enfermedad; actuar como si no hubiera enfermedad alguna, y, por tanto, no hablar del tema) y de la ira o cólera («se hace exigente», «¿por qué?, ¿qué mal he hecho?»: castigo). Pero ¿dónde se sitúa el lugar del deseo? A pesar de «*toda* la buena voluntad y de *todos* los recursos humanos disponibles», el equipo se ve obligado a «*desear* hacer más» para suscitar una solución a «la *incapacidad* del padre para *encontrar un sentido*».

¿Hasta qué punto es posible justificar teóricamente la *obligación* de encontrar *un sentido*? ¿Por qué debe interpretarse la experiencia de este padre como una *incapacidad*? ¿Es que el drama de un hombre moribundo, con mujer e hijos, no puede tener como característica propia la ausencia de sentido, precisamente porque es una tragedia? ¿Es viable abordar el acompañamiento dejando espacio para lo que no tendría sentido? Puede que sea difícil tener en cuenta este aspecto en un proyecto *totalizante* del dolor.

Para Jacques Lacan, el deseo[17] —en cierto modo como el sufrimiento— no se estructura a partir de un objeto que le impondría silencio, sino de una causa. El deseo pertenece al orden de una desviación, de una diferencia entre necesidades (sensaciones corporales) y demandas (expresiones mediante el lenguaje y la palabra). A diferencia de la religión, que sería una fuente *incesante* para *segregar el sentido*[18], el psicoanálisis no tiene la misma relación con este en su interpretación del deseo. ¿Es posible encontrar otro camino diferente al del sentido para abordar el sufrimiento?

[17] J. Lacan, «La signification du phallus», en *Écrits*, Seuil, París 1966, p. 691.

[18] J. Lacan, *Le triomphe de la religion* précédé de *Discours aux catholiques*, Seuil, París 2005, pp. 79-80.

Siguiendo la coherencia del trayecto del concepto de *carta* para Lacan emerge una pista con respecto al sufrimiento. Inspirándose en el cuento de Edgar Allan Poe *La carta robada*, Lacan propone traducirla por *La carta en espera*, «en souffrance»[19]. Remontándose al sentido etimológico atestiguado en el siglo XV, la expresión «en espera», *en souffrance*, evoca lo que está «en suspense»[20].

Una de las particularidades de la carta reside en el hecho de que se desconocen su remitente y su contenido. Al desconocer el mensaje, la *carta* se convierte para Lacan en la realidad (imposible de devolver) del significante (a diferencia del significado), es decir, la *carta* se sustrae al control de un significante que daría directamente acceso al significado. Un significante no puede significarse a sí mismo ni tener un significado en sí mismo. Necesita un acoplamiento, una articulación con otro significante; para Lacan, una cadena significante. En última instancia, lo que el concepto de *carta* determina es lo que falta, el significante en espera de otro significante, es decir, lo que está en «suspense», en espera, *en souffrance*. Retomaremos este aspecto más adelante en relación con el texto bíblico que examinaremos.

II. La huella del sufrimiento: dos esquemas de interpretación en la Biblia

1. Esquema castigo-recompensa

En comparación con las tradiciones de Mesopotamia, el ser humano en Israel no es el resultado del castigo de dioses inferiores por sus rebeliones contra los superiores. No es el objeto del dolor total de los dioses ni de su sufrimiento-dolor. Dicho esto, ¿hay un lugar donde podría verse que él desea y que esto era bueno (Gn 2,9; 3,6),

[19] J. Lacan, «Le séminaire sur "La lettre volée"», en *Écrits*, Seuil, París 1966, p. 29.

[20] Souffrance: del verbo latino *sufferentia*, «sufrir», «acción de soportar». Cf. A. Rey, «Souffrance», en *Dictionnaire historique de la langue française*, tomo 3, Dictionnaires Le Robert, París 2012, p. 3421.

experimentarse como un aliento que vive (Gn 2,7)? Las sanciones surgen y las *penas* acontecen después de que el seductor haya irrumpido en la mujer y su marido. ¿Sería este el dolor que ocupa el lugar de la alteridad, haciendo salir al ser humano de una especie de burbuja ideal en la que querría encerrarse, es decir, el sufrimiento actuaría de realidad (en sentido lacaniano) provocando una «alteración de nosotros mismos»?[21] (Vasse, p. 26).

En lugar de atribuir al dolor (penas y sudor) el sentido único de una sanción, queriendo hacer de este relato un pecado de orgullo que habría llevado a atentar contra la soberanía de Dios y prohibiría al ser humano poseer «la facultad de decidir por sí mismo lo que es bueno y malo, y actuar en consecuencia (*BJ*, Gn 2,17, nota d), intentemos pensar en la posibilidad de otro esquema de interpretación.

2. Esquema de la variedad/combinación como sufrimiento: la prueba de la carencia/falta o el tiempo de una muerte

Comparando nuestros textos con los relatos mesopotámicos, comprobamos que ya no son el tiempo y el espacio de las luchas entre los dioses los que marcan un antes y un después, sino el de los seres humanos. Retrospectivamente, el ser humano se revela en lo que habrá sido[22], sin ser demasiado consciente en el momento en el que lo que es bueno de comer, atractivo de ver y deseable se produce en su existencia (Gn 3,6). ¿Consiste el desafío del dolor y del sufrimiento en poner de manifiesto la sumisión o no del hombre al mandato de Yahvé (Gn 2,16)? En este sentido, el dolor sería consecutivo a la desobediencia de una orden, la «de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal» (Gn 3,17).

Ahora bien, ¿la ley es solo sumisión o ansia como espacio para estructurar un lugar para el que desea, es decir, para inscribir la posibilidad de una diferencia mediante la semejanza *(Ley)*? Al situar

[21] D. Vasse, *Le poids du réel, la souffrance*, Seuil, París 1983, p. 26. Precisemos que lo simbólico como alteridad en detrimento de un imaginario que aprisiona, no tiene en cuenta el enfoque topológico de Lacan.

[22] Durante varios siglos, la reflexión teológica ha dado vueltas en torno a los dones preternaturales y la necesidad de la gracia.

el relato del Génesis en un contexto bíblico, el enunciado de la prohibición pronunciado por Yahvé Dios podría evocar el advenimiento de un lugar estructurante para la *Ley* entendida como sistema simbólico: «del árbol del conocimiento del bien y del bien tú no comerás, pues el día en que comas de él, tú llegarás a ser merecedor de muerte» (Gn 2,17).

La doble expresión tiene la huella de un estilo particular. Encontramos a la vez la forma hipotética («el día en que comas [si comes], tú…») y la forma categórica (… «no comerás»). Ahora bien, las leyes formuladas hipotéticamente eran muy comunes en estas regiones, concretamente en Mesopotamia, entre los hititas y particularmente en el código de Hammurabi. En cambio, «las leyes categóricas son propias de Israel»[23].

Así pues, conociendo la importancia que el descubrimiento del «Libro de la Ley» (tal vez Dt 12–26: el código deuteronómico) pudo tener para la reforma de Josías (640-609 a.C.) y las diferentes relecturas realizadas durante el exilio, puede entenderse que el decálogo, situado en una perspectiva más precisa de *cortar un tratado* entre Yahvé y su pueblo, podía llegar a ser una causa importante de orgullo. ¿Sería entonces cuando se dio forma a Génesis 2–3?

Los pueblos del entorno de Israel recibían sus códigos legales de los reyes o de sus soberanos, y, después, de los emperadores —que se creían semidioses o dioses—. En Israel es Yahvé, Dios mismo, quien *dice* que existe un lugar donde se enuncia la *Ley* a los seres humanos —incluso después de haber oído las mentiras de la serpiente que dice exactamente lo contrario[24] de lo dicho por Yahvé— que, a pesar de todo, llegan a «conocer el bien y el mal» «como uno de nosotros» (Gn 3,22).

¿Habría llegado a conocer así el ser humano la diferencia entre el bien y el mal como Yahvé mismo puede conocerla y no como la conocen los otros pueblos? Pero ¿no habría Yahvé infravalorado de

[23] W. Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Seuil, París 1971, p. 308.

[24] Gn 2,16: «Tú puedes comer de todos los árboles del jardín. Pero…», dice Yahvé Dios, mientras que la serpiente dice a la mujer: «¿Así que Dios os ha dicho: "No comáis de todos los árboles del jardín"?» (Gn 3,1).

este modo[25] la *capacidad ética* de la mujer y del hombre, sus propias criaturas, para conocer el bien y el mal? Dios no pone en entredicho la semejanza entre él y el ser humano en este conocimiento del bien y del mal, incluso después de haber comido del fruto del árbol (Gn 3,22).

Siguiendo esta interpretación con el concepto de la *carta* lacaniana, el sufrimiento no surge inicialmente en los versículos donde aparece el carácter duro o doloroso del trabajo, del alumbramiento o de la tierra. El sufrimiento aparece a partir de la prueba de una falta o carencia que da pie a creer en otra cosa, y que no se mantendrá así: un tiempo de suspense.

Como un libro que falta en el estante de la biblioteca y sin embargo está presente en el catálogo, un zapato sin su par, una zapatilla de un color diferente, así el vacío *que grita* creado por el elemento que no va *a juego* con una colección, con una serie. El lugar de la falta leída deviene una llamada a un encadenamiento significante. El sufrimiento consiste en la prueba de esta espera, una inhibición con respecto al movimiento y a la dificultad. El sufrimiento deviene una llamada a poder integrarse en un encadenamiento significante que pueda dar pie a una escritura de la diferencia, sin que por eso esta tenga un significado.

En el texto de Gn 2–3, esta prueba de la falta surge en dos lugares sin que aparezca directamente la palabra *sufrimiento*. Sin embargo, el vacío sentido adquiere la forma del *letargo* (Gn 2,21) en el momento de la búsqueda de una ayuda *a juego*, y después del *temor* (Gn 3,10), cuando Yahvé da un paseo y el hombre y la mujer quieren sustraerse a su vista. En el primer caso, el ser humano es sumido por Dios en el desconocimiento de lo que hará. En el segundo, el ser humano tiene miedo al no saber qué hará Dios tras haber saboreado el conocimiento del bien y del mal. ¿Qué quiere el Otro?, ¿qué quiere de mí? Y el ser humano no tiene posibilidad de respuesta mientras que la palabra no le abra un camino para examinar sus cuestiones[26]. Si

[25] Pero no la serpiente, cf. Gn 3,5.

[26] R. Sublon, *Vous scrutez les écrits? Ils témoignent pour moi. Lectue suivie de l'évangile selon saint Jean*, Cerf, París 2007, pp. 167-168.

en el primer pasaje se llega mediante el letargo al encuentro de una pareja *a juego* en el deseo, en el segundo, el miedo a oír la voz o el paso de Dios (*BJ* Gn 3,8) podría entenderse como la búsqueda de una combinación del ser humano (hombre y mujer) con Dios y con los demás. ¿Sería una respuesta afirmar que el ser humano y Dios comparten el mismo sufrimiento, es decir, el desafío de llevar a cabo la diferencia entre el bien y el mal?

Retrospectivamente, los diferentes modelos para intentar hacerse cargo del dolor muestran hasta qué punto se elaboran cada vez más teniendo en cuenta la inevitabilidad de la subjetividad humana, o, más precisamente, la verbalización de lo que da tirones a la carne. Asimismo, es muy difícil lograr silenciarlo, incluso queriendo situarlo en un esquema de dolor total. El paso hacia el sufrimiento, por la vía de la *carta* lacaniana, ha llevado a tener en cuenta cómo el lenguaje puede ser no solo un medio de expresión, sino a inscribir un movimiento que permite *hacer* la llamada a un encadenamiento significante. Con esta praxis de la caminata[27], como enunciación, que habita en quien camina sin destino ni trayecto preestablecido, el que sufre recorre la ciudad conociéndola de forma diferente, a veces mediante pasajes prohibidos a otros.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

[27] M. De Certeau, *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*, Gallimard, París 1990, pp. 139ss.

Alberto da Silva Moreira *

LA MANIPULACIÓN DEL SUFRIMIENTO AJENO

Este artículo aborda y analiza algunas formas específicas de sufrimiento impuestas a las personas por el sistema económico, las ideologías, las empresas, los medios de comunicación y también por las iglesias y las instituciones religiosas. ¿Cómo afronta la sociedad capitalista el sufrimiento que provoca en los seres humanos? ¿Cómo actúan estos agentes sociales para aprovecharse, manipular y justificar el sufrimiento que crean? El artículo analiza los conceptos de pecado estructural y de víctima. El sufrimiento y el mal están insertos en el automatismo diario; prosperan por la indiferencia, la falta de sensibilidad y de solidaridad. El único sufrimiento aceptable para los cristianos es el que se asume libremente para luchar contra las formas concretas de sufrimiento.

* Alberto da Silva Moreira (1961) nació en Anápolis-GO, Brasil. Se graduó en Filosofía y Teología con los franciscanos en Petrópolis. Concluyó el doctorado en Teología Fundamental en la Universidad de Münster en 1988, e hizo estudios de posdoctorado en Ciencias de la Religión (Medios y Religión) en la Facultad de Teología de Barcelona y en la Universidad Nottingham-Trent (Inglaterra) en 1998. Actualmente es profesor en la Universidad Católica de Goiás en el programa de posgrado en Ciencias de la Religión. Investiga sobre el capitalismo como religión, la globalización, la teología de la liberación y los movimientos pentecostales. Coordina el Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização en la PUC de Goiás y asesora al Grupo de Enfrentamento do Tráfico Humano de la CNBB.

Dirección: Av. Cristovão Colombo, Qd. 120. Lt. 23, Setor Jaó, 74674-120 Goiânia-GO (Brasil). Correo electrónico: alberto-moreira@uol.com.br.

Introducción

En el sufrimiento se expresa una insistente extrañeza de los seres humanos ante la realidad. Este extrañamiento lleva a preguntarse por su origen y significado. Ya en la *Odisea* surge una distinción entre la inevitabilidad objetiva del sufrimiento impuesto por los dioses a los hombres y los sufrimientos evitables que los hombres se infligen unos a otros. Zeus se queja ante los demás dioses del Olimpo:

> ¡Veis perfectamente como los mortales acusan a los dioses!
> De nosotros (dicen) proceden las desgracias,
> cuando son ellos, por su necedad,
> los que sufren más de lo que debían (Canto 1).

Justificando esta queja, Torres Queiruga[1] afirma que ante el mal la primera mirada no debe dirigirse al cielo o al infierno, a Dios o al demonio, sino al mundo y sus leyes. El mundo tiene *autonomía*, leyes propias, sin interferencias exteriores. Creyentes y no creyentes sabemos que cualquier mal en el mundo tiene su causa en el *mundo*, por lo que antes que cualquier connotación religiosa, el mal y el sufrimiento tienen un carácter radicalmente *humano*. A fin de cuentas, «todo intento de ver el mal como algo causado […] por Dios, corre el riesgo de concebirlo de forma sádica»[2]. Si en la realidad del sufrimiento debemos mirar primero para abajo y de frente, en dirección al mundo social y humano, ¿qué veremos? ¿De qué forma la sociedad capitalista aborda los sufrimientos que provoca en los seres humanos? ¿Cómo actúan las ideologías, los intereses corporativos y las instituciones, incluidas las religiosas, para sacar provecho, prolongar y justificar el sufrimiento que generan en las personas?

[1] A. Torres Queiruga, «De la "ponerología" a la teodicea: el mal en la cultura secular», *Concilium* 329 (2009) 103-113.

[2] D. Sölle, *Sofrimento*, Vozes, Petrópolis 1996, p. 33.

Carácter endémico y sistémico del sufrimiento: el pecado estructural

Sabemos por experiencia que el sufrimiento afecta aleatoriamente a cualquier ser humano, en cualquier fase de la vida y en cualquier situación, como accidente, muerte o enfermedad, pérdida o desencuentro. Hay formas de sufrimiento que son consecuencias no deseadas o no planeadas por acciones humanas, como los efectos colaterales de una quimioterapia. Pero existen sufrimientos que son deseados, planeados y que se ejecutan de forma rigurosamente controlada para que produzcan el mayor dolor posible, incluso a personas inocentes, como la política nazi de exterminio de los judíos, las medidas de limpieza étnica en los Balcanes y los atentados con bombas en los mercados populares del Próximo Oriente. Existen además sufrimientos colectivos y duraderos, insidiosos e impersonales, causados por estructuras sociales, económicas, políticas o culturales inicuas. Es lo que la teología de la liberación denominó el «pecado estructural»[3]: estructuras pecaminosas e injustas que producen sufrimiento por el propio funcionamiento de su lógica. Como la institución social de la plusvalía, el «derecho» legalmente sancionado de pagar un salario de hambre, el «derecho» culturalmente sancionado de vender los hijos, el «derecho» de comprar a precio tirado los recursos naturales que un pueblo necesita para su futuro. El pecado estructural (y, evidentemente, el personal) está presente en el fracaso de muchas políticas oficiales, en la omisión de los gobiernos, en el cuadro de la desnutrición y dolencias endémicas, en la cultura de la corrupción, en la carencia de recursos para la salud, la educación y la sanidad, males estos que constituyen un infierno para la vida de las mayorías pobres del planeta. El sufrimiento vivido en estas situaciones es casi siempre invisible, no aparece, no llama la atención, se hace cotidiano y se naturaliza como si fuera inevitable.

Todo tipo de sufrimiento, físico, psíquico, espiritual o socialmente causado, individual o colectivo, e incluso el que deriva de catástrofes «naturales» y fortuitas, como lo tsunamis y los terremotos, son en el fondo sufrimientos sociales, porque cualquiera de ellos podría, y de-

[3] J. M. Sung, «Pecado estrutural», en http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=28977.

bería, ser socialmente respondido mediante la solidaridad, el cuidado y la compasión de otros seres humanos. Sabemos que no es esto lo que sucede. La lista siniestra de los sufrimientos socialmente causados sigue desafiando la retórica liberal de que este es el mejor de los mundos posibles y de que con la sociedad del consumo habríamos alcanzado el «final de la historia». El hambre, la miseria extrema y la carencia de recursos básicos, continúan azotando a 800 millones de personas en el mundo; a pesar de la mejora en los índices del PNUD, en 2010, de cada cinco personas dos vivían aún con menos de 2 dólares por día; y según OXFAM, en 2016 será la primera vez que el 1% de la población mundial poseerá más riqueza que el 99% restante. En la trituración devoradora del capitalismo globalizado, los millones de trabajadores chinos, indios, bengalíes, filipinos, indonesios y vietnamitas se disputan entre sí quién vende más barata su fuerza laboral. Aun así, forman parte de los «incluidos», de los privilegiados que pueden ser explotados. La parte excluida del mercado y de la humanidad, sobre todo los más pobres de las naciones pobres y los grupos humanos asolados por la guerra, por la violencia y por la enfermedad, viven la historia actual como el fin del mundo.

Nuestra época se caracteriza también por la creciente conciencia de que además de los sufrimientos humanos deberíamos tener en cuenta los sufrimientos de la Tierra y del planeta[4]. Aun cuando la propuesta de que vivimos en la era del *Antropoceno* no sea aceptada por la comunidad científica, no será posible pasar más de largo ante los sufrimientos que esta civilización impone a la naturaleza, a la biodiversidad y a los seres vivos, muchos de los cuales están en vías de extinción[5]. La encíclica *Laudato si'* (n. 125) reconoce la necesidad urgente de una conversión ecológica. Pero falta reconocer también que una población mundial de 25.000 millones prevista para 2100 constituirá una gravísima amenaza para la seguridad alimentaria y un posible agotamiento de buena parte de los acuíferos.

[4] L. Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Lumen, Buenos Aires 2013.

[5] En nuestro texto no abordo el sufrimiento de los animales y de la naturaleza, pues excedería nuestro objetivo. Cf. B. Sollereder, «When Humans are Not Unique: Perspectives on Suffering and Redemption», *The Expository Times*, octubre de 2015, v. 127, n. 1, pp. 17-22; N. H. Creegan, *Animal Suffering and the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 2013.

El sufrimiento de los migrantes en las redes de la trata

Al hablar del sufrimiento encontramos una dificultad con respecto a la percepción de la realidad y el uso de algunos conceptos. El sufrimiento humano no es siempre vivido ni interpretado como tal por las personas implicadas. Así como existe la posibilidad de la distorsión sado-masoquista del sufrimiento, también se da un embotamiento de la percepción que hace que numerosas personas no perciban su situación como personas que sufren. Es más, existen situaciones de sufrimiento objetivo a las que las personas les dan, en mayor o menor grado de libertad, su consentimiento, o que hace problemático un uso simplista del concepto de «víctima». Tal es, por ejemplo, la situación de muchos trabajadores brasileños, sobre todo mujeres del interior, que emigran a Europa o los Estados Unidos y acaban cayendo en las redes internacionales del tráfico de personas[6]. El Grupo de Trabajo sobre la Movilidad Humana de la Conferencia Episcopal de Brasil evita en muchos casos hablar simplemente de las «víctimas» de la trata, pues buena parte de las personas implicadas poseen informaciones pertinentes, pero asumen los costes, los riesgos y los peligros de la travesía.

Al verse sin salida y sin futuro en los lugares y contextos de origen, esas personas invierten todo cuanto tienen para pagar los costes del viaje. Buena parte de las mujeres y de las jóvenes brasileñas envueltas en las redes del tráfico internacional de personas saben qué puede acontecerles y los riesgos que asumen. Aun así, tomarán esta decisión y darán su asentimiento, generalmente presionadas por motivos económicos y por la falta de perspectivas. Cuando los agentes de pastoral de la Iglesia se ponen en contacto con ellas, la mayoría se dan cuenta de la trampa en la que iban a caer, pero algunas de ellas se rebelan e insisten en seguir adelante. El «trabajo» que se les prometió en el exterior, en general de empleada doméstica, de esteticista o de niñera, es visto como la puerta de la liberación de una serie de constreñimientos y limitaciones locales: es el comienzo de una vida nueva. Las jóvenes confían en que los peligros y los riesgos

[6] R. Marinucci y R. Milesi, *Migrações Internacionais: em busca da cidadania universal*, 2012, en www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/download/444/398.

no les afectarán, porque su expectativa es alimentada por los relatos de personas que «dan por ciertos».

Este hecho demuestra que no solo se produce una explotación económica del cuerpo de los pobres, sino también una manipulación de sus sueños de felicidad. Es un sistema inicuo que, además de quitarles los pasaportes, se apropia de los sueños de emancipación y de lo mejor que las personas tienen en sí mismas para explotarlas y esclavizarlas. Las historias de vida de estas mujeres son casi siempre terribles, una sucesión de humillaciones, violencias y horrores[7].

El mismo escenario de explotación del sufrimiento de los migrantes se reproduce, incluso con mayor fuerza, en México, en el norte de África, en Asia, en la Europa del Este y en los países en torno al actual conflicto sirio. En los marcos de la globalización acelerada, esta forma de sufrimiento social tiende a aumentar significativamente. El tráfico de seres humanos, especialmente de mujeres y de pequeños, es una de las manifestaciones más evidentes del mal en el escenario internacional que constituye una nueva forma de esclavitud. Las condiciones de trabajo son aterradoras: las principales víctimas son las mujeres y los niños, y los trabajadores emigrantes son uno de los grupos más vulnerables[8]. Además de la movilidad por motivos económicos, comienzan los grandes desplazamientos por causa de problemas ambientales: millones de seres humanos en situación de fragilidad y sufrimiento, víctimas de un desequilibrio medioambiental provocado casi siempre por otros países.

El sufrimiento que el sistema exige de sus súbditos

Como verdadero cumplimiento del versículo bíblico «El Señor castiga a quien ama y azota a todo el que recibe como hijo» (Heb 12,6), el sistema económico neoliberal, mediante sus burocracias

[7] A. Gnanadason, «"We Have Spoken So Long O God: When Will We Be Heard?". Theological Reflections on Overcoming Violence against Women», *Theology & Sexuality* 13 (2006) 9-21.

[8] Cf. S.J. Stedman y E. Tanner (eds.), *Refugee Manipulation: War, Polities, and the Abuse of Human Suffering*, Brookings Institution Press, Washington 2003.

administrativas, asesta a sus servidores más fieles muchas formas de sufrimiento físico, psíquico y espiritual. El sistema *managinaire* (gestión de lo imaginario) se basa en el secuestro total del tiempo, de las capacidades, de la afectividad y de la imaginación de los ejecutivos por parte de la empresa[9]. La gestión de la complejidad psíquica de los sujetos laboriosos llevó al culto del *rendimiento* y de la *excelencia*, y se convirtió en el patrón dominante en los ambientes de trabajo del mundo entero. En esta nueva modalidad de sumisión del trabajador al capital se incentivan los proyectos colectivos que estimulan la imaginación del individuo por la interiorización de valores con los que se identifica, siempre relacionados con el éxito, la prosperidad y la superación de desafíos. La empresa exige una identificación profunda, casi exclusiva, al trabajador, al imponerle una carga de trabajo enorme y compleja, en un ritmo de tiempo cada vez más veloz. Todo en función de la rentabilidad y de la supervivencia en el mercado.

Pero las placas conmemorativas y las fiestas de fin de año, donde se premia a los mejores de la empresa, no consiguen encubrir la gama de enfermedades que las empresas capitalistas de alto rendimiento provocan en sus ejecutivos y empleados: *burn-out*, estrés, colapso nervioso, depresión, aislamiento, fracaso familiar, hipertensión, ataque cardiaco, derrame cerebral y suicidio. Como las empresas son consideradas —incluso por el sector público— como instituciones modelo para el resto de la sociedad, la misma lógica llega a ser válida también para las universidades, las escuelas, los institutos de investigación, los hospitales, para el comercio y toda la cultura organizativa de la sociedad. Todo ese inmenso sufrimiento psíquico-espiritual y físico no es reconocido como tal; cuenta simplemente como «las condiciones de juego» o «ver las cosas como son». Una vez enfermo o incapacitado para mantener tal ritmo de productividad, el trabajador pasa a ser considerado un «perdedor» o un «inútil». El sistema no quiere asumir los gastos como su tratamiento médico-psicológico, e incluso interioriza en el individuo sentimientos de culpa por su propio «fracaso».

[9] N. Aubert y V. de Gaulejac, *Le coût de l'excellence*, Editions du Seuil, París 1991.

Dominación consentida: la prohibición del sufrimiento en la cultura mediática

El secuestro del consentimiento que hemos analizado más arriba abre perspectivas dramáticas para formas inauditas de dominación, justamente aquellas en las que las personas no perciben más su propia deshumanización y su sufrimiento, sino que se viven como si fueran diversión y entretenimiento. Como turistas en la propia existencia. Con palabras de Adorno: «Divertir-se significa estar de acuerdo […] que no es preciso pensar, que es necesario olvidar a sentir dolor, incluso donde este aparece. En su base está la impotencia»[10]. En la sociedad de consumo la publicidad capitalista utiliza los propios deseos de crecimiento, la voluntad de mejoría y emancipación, como motivación para seducir a los consumidores. Nadie compra nada forzado, todos dan su asentimiento entusiasta. En el mundo de los jóvenes el exceso de estímulos, el ritmo acelerado de la vida, la superficialidad de las relaciones, aliada con la intensidad de inmersión en los productos mediáticos, como películas y videojuegos, favorece, todo conjuntamente, una percepción fragmentada de la realidad, que se queda "estetizada", efímera e impersonal. Surge así una dificultad para organizar las propias experiencias significativas. El resultado es el embotamiento de la capacidad para percibir la *alteridad* y el *sufrimiento* del otro, incluso el propio sufrimiento. Reina una prohibición implícita a manifestarse triste o infeliz; se impone la exigencia de estar siempre lleno de vida, alegre y vigoroso. El sufrimiento y la crisis «no deben existir», no pueden aparecer, son manifestaciones públicas de la fragilidad que quiere ocultarse a toda costa. Además de esto, el neoliberalismo invierte poderosamente en la formación de subjetividades que les sean más compatibles. Poderosas agencias pedagógicas, como los medios y las empresas, refuerzan mediante vías numerosas y convincentes el perfil que deben tener los nuevos individuos: tipos narcisistas, determinados, agresivos, pragmáticos, dispuestos a todo para realizar sus objetivos, pero que al final resultan ser infantiles, intolerantes, poco solidarios y egoístas[11].

[10] Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en GesammelteSchriften, v. 3, Suhrkamp, Fráncfort 1970s, p. 167.

[11] D.-R. Dufour, *L'individu que vient... après le libéralisme*, Denoël, París 2011.

Lo más dramático de la situación actual es que el sistema capitalista globalizado, según un diagnóstico hecho en 1921 por Walter Benjamin[12], implica y enreda a toda la humanidad en la «culpabilidad» o en la corresponsabilidad de su funcionamiento. Por eso ya no es fácil separar las «víctimas» de sus verdugos, o trazar una línea delimitando asépticamente oprimidos y opresores. Aun cuando en algunos contextos esa línea esté bien clara, en muchos otros el embotamiento de la percepción, a través de la manipulación de la información y del uso eficaz de los recursos ideológicos, confunde los límites y hace invisibles las responsabilidades. En nombre de una libertad que no existe *de facto*, las clases medias rechazan enérgicamente ser consideradas «masa de mano de obra» o «víctimas», pues insisten en mostrar abiertamente su adhesión a lo que tanto esfuerzo les ha costado: su adaptación al sistema. Por eso afirma Adorno: «Existir en el capitalismo tardío es un permanente rito de iniciación. Cada uno tiene que mostrar que se identifica sin reservas con el poder que lo golpea»[13].

En este contexto de reflexión sobre la amplitud del mal, los cristianos y las cristianas más críticos tendrán que ejercer una vigilancia teórica y espiritual constante, incluso para alimentar la esperanza que sus prácticas concretas expresan y celebran, para no incurrir (de nuevo) en la metafísica o en la cábala mitológica y no comenzar a considerar esta realidad histórica del capitalismo como si fuera un mega-espíritu metafísico del mal. Siempre de nuevo hay que recordar que se trata de la obra continuada de manos, inteligencias y voluntades humanas, y, como tal, puede y exige ser combatida y urgentemente superada.

Cuando el sufrimiento se convierte en rentabilidad para las Iglesias

Al convertirse la realidad en el capitalismo tardío y globalizado en algo muy complejo y opaco (Habermas) en el orden de la experiencia

[12] W. Benjamin y M. Löwy, *O capitalismo como religião*, Boitempo, São Paulo 2013; A. da Moreira (ed.), *O capitalismo como religião*, Editora da PUC Goiás, Goiânia 2012.

[13] Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 176.

subjetiva de las personas, también se han utilizado recursos simbólicos cada vez más sofisticados para reducir la complejidad y proporcionar a las personas *nomía* y orientación. Existe un sufrimiento persistente que resulta de la desorientación, de la fragmentación y de la desestructuración de los mundos y de las personas. Un sufrimiento que se abate especialmente sobre los pobres, los emigrantes, las clases populares que tienen poco acceso a los bienes de la educación reglada. En estos contextos la religión ha funcionado frecuentemente como *ideología*[14], en el sentido doble de producir ceguera y justificación *(Verblendungszusammenhang)* en el mismo acto de aliviar el sufrimiento de las masas. En América Latina, en África y en otros lugares, es común atribuir las causas del sufrimiento físico, psíquico y espiritual, a la acción de los demonios. Los pastores pentecostales explican a sus fieles desesperados que la causa de sus desgracias, de su desempleo, depresión o cáncer, se encuentra en la presencia del demonio en sus vidas. Estos demonios deben exorcizarse (incluidos los *demonios hereditarios*) para que comience una vida nueva. Al simplificar la complejidad social y ofrecer una posibilidad de curación y de restauración de la *nomía*, estas iglesias ayudan a disminuir el nivel de angustia y contribuyen a devolver los niveles de autoconfianza. Su efecto terapéutico explica su gran éxito. Por otro lado, estas pseudosoluciones religiosas contribuyen fuertemente a la legitimación de un *statu quo* injusto y violento, que es precisamente el que provoca gran parte del sufrimiento de esas personas. Además de personalizar los problemas sociales, de transferir la responsabilidad y la culpa a un ente metafísico, la ideología desmoviliza el enfrentamiento colectivo. Es más, el sufrimiento es manipulado, «estetizado» y utilizado como materia prima para el espectáculo, que abastece a grandes conglomerados mediáticos, verdaderos imperios de poder y de dinero construidos «en nombre de Jesús». Este abuso ha contribuido mucho al creciente descrédito de esas instituciones, como también, probablemente, ha impulsado el movimiento general de la secularización de la sociedad.

[14] La ideología se refiere a «las maneras en que el sentido, movilizado por las formas simbólicas, sirve para establecer y sustentar relaciones de dominación…», en J. B. Thompson, *Ideologia e cultura moderna*, Vozes, Petrópolis 1995, p. 79.

El sufrimiento en la Iglesia y provocado por la Iglesia

Una situación semejante a las burocracias administrativas, pero con motivos y métodos diferentes, aparece en los cuadros dirigentes de instituciones religiosas autoritarias, machistas y piramidales, como lo es, en gran medida, la Iglesia católica. Estas instituciones que tienden a ser «totales», en el sentido descrito por Foucault[15], esperan también la fidelidad y la dedicación total de sus servidores, exigiendo muchas veces el sacrificio de su propia voluntad, de sus razones y de su afectividad. El modelo eclesial de la *societas perfecta* obligó a generaciones enteras de fieles a un *sacrificium intellectus*, cerró institutos de teología y organismos laicales, cambió a pequeños y grandes profetas, impuso pastores y párrocos extranjeros al Pueblo de Dios, de quien se espera hasta hoy solamente adhesión y obediencia.

El sufrimiento de los más fieles servidores de la Iglesia es justificado por la institución, y a veces por los mismos implicados, mediante expresiones como «por causa del Reino» o «tomar la cruz cada día». Las historias personales de sufrimiento y humillación por causa de la obediencia debida a la Iglesia o al celibato obligatorio, son numerosas en todas partes, desde las relaciones amorosas no asumidas, hijos nunca reconocidos, puestos de trabajo dejados, preferencia por las personas virtuosas para favorecer candidatos mediocres al episcopado y a otras funciones en la Iglesia. En este ámbito debe incluirse también la pérdida de autoestima, el complejo de culpa, las dolencias del corazón y de la afectividad, o el alcoholismo que sufren muchos curas y religiosos. ¿Cuántas veces, en el pasado, la religión, sobre todo en las escuelas y en los conventos, fue usada para disfrazar el racismo, el prejuicio de clase y de género, destinando a quienes eran considerados inferiores a las tareas más humillantes, a los trabajos más duros y a los lugares más inhóspitos? Desgraciadamente, el acoso dio lugar al abuso sexual de niños y adolescentes por parte de los ministros de la Iglesia, lo que marcó para siempre la vida de millares de personas. ¿Cuántos habrán sido víctimas de la pederastia o de otras formas de violencia? No hay medida para calcular todo el sufrimiento provocado por la Iglesia o vivido por su causa. Pero las bases

[15] M. Foucault, *Vigiar e punir*, Vozes, Petrópolis 1987.

del Pueblo de Dios ya no lo toleran más. Afortunadamente, se han producido enormes avances en el pontificado de Francisco: se ha expulsado o se ha entregado a la justicia a los pederastas, se ha dado voz a las víctimas, se ha reabierto el diálogo con la teología de la liberación, el Papa ha pedido perdón a los protestantes por todo el sufrimiento causado por la Iglesia en el pasado. Damos gracias a Dios por este *kairós*, pero aún es largo el camino para llegar a una Iglesia donde reinen realmente las relaciones transparentes y fraternales.

Conclusión

El sufrimiento y el mal no necesitan verse como potencias demoníacas y ahistóricas; están insertos en los automatismos de lo cotidiano; prosperan en ambientes de negligencia, insensibilidad y apatía; no siempre proceden del deseo de destruir al otro, por la voluntad de provocar terror y miedo, sino sobre todo por la omisión, la falta de solidaridad o interés por lo que acontece más allá de uno mismo o del propio grupo. Los pobres solo consiguen resistir al sufrimiento porque tejen telas de solidaridad y de apoyo mutuo. Para H. Arendt el mal se vuelve banal debido a la necesidad sistémica de crear regularidades, previsiones, automatismos cotidianos, sea en las ciencias, en las empresas o en las iglesias. La gran cuestión para los cristianos no es saber dónde está Dios en el sufrimiento, sino por qué las personas no se rebelan contra la injusticia y el mal que las golpean, pues tendrían a Dios de su lado. Si no lo hacen es porque siguen viendo en el mal un bien y en el sufrimiento un precio que pagar —generalmente identificado con la voluntad de un dios—. Pero el único sufrimiento que merece la pena es aquel que se asume libremente en la lucha por acabar con las formas concretas de sufrimiento. Al final, para los discípulos y las discípulas del Mesías crucificado «la dinámica esencial de la historia es la memoria del sufrimiento como conciencia negativa de la libertad futura, y, en el horizonte de esa libertad, como estímulo para actuar y superar todo sufrimiento»[16].

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[16] J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Matthias-Grünewald, Maguncia 1984, p. 95 (trad. esp. *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979).

Cássio Murilo Dias da Silva *

EL SUFRIMIENTO EN EL ECLESIASTÉS: «¡TAMBIÉN ESO ES *HEBEL*!»

Este artículo aborda de modo sistemático el sufrimiento en el libro del Eclesiastés, que en la Biblia hebrea se llama Qohelet. Una visión panorámica de las varias posibilidades de sufrimiento nos permite cierta sistematización del enfoque qoheletiano sobre el sufrimiento y el sentido, que él (no) ve en los sinsabores de la vida. La perspectiva de Qohelet está totalmente dominada por lo que él llama *hebel*, el vacío, la ilusión, lo que no tiene sentido. El sufrimiento humano no puede explicarse por el simplismo de la teología de la retribución. Es más, no puede explicarse de ningún modo. El sufrimiento no tiene sentido, porque tampoco lo tiene la propia vida. Ante esta dura constatación, a Qohelet solo le queda escoger: vivir deprimido como víctima eterna del destino o afrontar el sufrimiento como la condición humana de la que no puede escaparse. Este artículo asume la interpretación de que Qohelet invita al lector a no abandonarse y a encontrar su propio camino en medio de las desventuras y angustias… pues el sufrimiento también es *hebel*.

* Cássio Murilo Dias da Silva. Nació en 1962 en la ciudad de Jundiaí, Brasil. En el Pontificio Instituto Bíblico de Roma obtuvo los títulos de licenciado (1992) y doctor (2005) en Ciencias Bíblicas. Ha sido profesor en las Facultades de Teología de las siguientes instituciones brasileñas: Nossa Senhora da Assunção (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Pontifícia Universidade Católica de Campinas e Faculdade São Bento, en São Paulo. Desde 2013, enseña Antiguo Testamento en los cursos de grado y posgrado en Teología en la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), en Porto Alegre. Es autor de varios libros y artículos sobre exégesis y teología bíblicas, entre los que destacamos: *Metodologia de exegese bíblica*, *Leia a Bíblia como literatura*, *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra* y *Evangelhos e Atos dos Apóstolos: Novíssima tradução dos originais*.

Dirección: R. Padre Todesco, 927, apto. 1307, Intercap/Partenon, 91.530-360 - Porto Alegre - RS (Brasil).

Introducción

Sufrimiento: cualquier experiencia negativa (de tipo físico, psíquico o moral), con duración inmediata o prolongada, así como la consiguiente emoción negativa. Una búsqueda en diccionarios y enciclopedias sobre el significado de la palabra *sufrimiento* revela una gran cantidad de términos sinónimos y correlativos: tristeza, dolor, infelicidad, descontento, amargura, etc. El sufrimiento no está necesariamente asociado al mal, pues puede ser solo un momento preparatorio e intermedio para obtener el bien deseado: los dolores de parto, el esfuerzo físico en la cosecha de los frutos de la tierra, el cansancio tras practicar un deporte…

Por formar parte de la existencia humana, el sufrimiento siempre suscitó interés y fascinación. En todos los pueblos, culturas, filosofías y religiones, encontramos intentos de explicar la causa y el sentido del sufrimiento, porque del sentido del sufrimiento depende el sentido de la propia vida humana.

I. El sufrimiento humano en las culturas antiguas

¿Cuál es el sentido de la existencia humana? ¿Por qué existen el dolor y la muerte? ¿Por qué sufre el justo? ¿Qué función tiene(n) la(s) divinidad(es) en el sufrimiento humano?

Para estas y otras cuestiones límite de la existencia humana encontramos respuestas prácticamente en todo el Próximo Oriente antiguo. Veamos algunos textos que han llegado hasta nosotros:

a) Egipto: *Diálogo del desesperado con su alma* (entre 2190 y 2040 a.C.); *Quejas del campesino elocuente* (ca. 2000 a.C.); *Enseñanza de Amenemope* (fecha insegura: entre 1000 y 600 a.C.).

b) Mesopotamia: *Epopeya de Gilgamesh* (los fragmentos sumerios más antiguos son de 2600 a 2500 a.C.; la versión más difundida es una compilación del siglo VII a.C.).

c) Babilonia: Poema *Yo quiero celebrar al Señor de la sabiduría* (ca. 2000 a.C.); *Diálogo del sufriente con su amigo piadoso* (también llamado

Teodicea babilónica, ca. 1000 a.C.); *Poema del justo sufriente* (entre 1500 y 1200 a.C.); *Diálogo del dueño pesimista con su criado* (ca. 1000 a.C.).

d) Sumer: Poema *El hombre y su dios* (fecha insegura).

e) Grecia: El material es abundante, entre textos de relatos míticos y textos filosóficos. Destaco especialmente el célebre *Prometeo encadenado* de Esquilo (ca. 460 a.C.).

Esta continuada presencia del tema en diversas culturas, épocas y religiones, demuestra que no existe una respuesta satisfactoria. También los autores bíblicos se verán atraídos por él y no conseguirán sustraerse al debate pertinente.

II. El sufrimiento humano en la Biblia

De un modo u otro, el sufrimiento humano está presente en todos los libros bíblicos. Veamos algunos ejemplos: los textos legislativos toman como punto de partida la Alianza con el Señor y hablan del sufrimiento como castigo por incumplir la Torá; los sufrimientos personales de los salmistas son el telón de fondo para muchos salmos de súplica y de confianza; en las cartas paulinas el sufrimiento de los cristianos obtiene su sentido en la cruz de Cristo. Pero son los escritos sapienciales del Antiguo Testamento los que presentan la reflexión más amplia sobre el sentido del sufrimiento y de la vida humana en general.

Sin duda, el escrito que más inmediatamente se identifica con el sufrimiento es el libro de Job. No obstante, el libro de Qohelet es igualmente profundo y aún más desconcertante.

El autor de Job se apropia de un mito antiguo, anterior a la composición del libro, en el que los sufrimientos de Job se presentan como permitidos por Dios mismo en una apuesta con uno de sus consejeros, Satanás, para poner a prueba la fidelidad del protagonista. Además, los sufrimientos que se abaten sobre Job son en primer lugar de tipo económico y físico: Job pierde todas sus riquezas, todos sus hijos e hijas y toda su salud física (cf. Job 1,13-19; 2,7b-8). El sufrimiento psíquico y moral de Job se expresa progresivamente a partir del capítulo 3, en su larga controversia con los amigos que

le visitan para «confortarle»: Job se desespera y blasfema porque no comprende la causa y el sentido de los males económicos y físicos. El Job paciente y fiel de los dos capítulos iniciales se transforma en un Job rebelde y racional.

La perspectiva de Qohelet es muy diferente: los sufrimientos económicos y físicos son casi siempre de los otros, no vividos en la propia piel, y ninguno de ellos es tan intenso como el sufrimiento psíquico y moral, marcado principalmente por la falta de sentido de todo cuanto se hace en la vida.

III. Panorámica del sufrimiento humano en Qohelet

Uno de los «enigmas de la esfinge» con relación a Qohelet es la organización general del libro. No existe un consenso entre los especialistas y las propuestas van desde las más fantasiosas hasta las más simples, y hasta la aceptación de que, de tener una articulación lógica de conjunto, esta permanece un enigma. Por eso, los varios aspectos del sufrimiento deben considerarse piezas del complejo mosaico que utiliza Qohelet (= Qo) para probar su tesis fundamental: «Todo es *hebel*»[1].

1. Tiempos de alegría y de sufrimiento

Quiero comenzar esta panorámica con Qo 3,1-8, el poema sobre los varios tiempos y momentos de la vida humana. Casi todas las antítesis mencionadas en el poema se refieren a algún tipo de sufrimiento físico y esfuerzo, o de tristeza y aflicción. Sufrimiento físico y esfuerzo: nacer y morir, plantar y arrancar lo que se plantó, matar y curar, destruir y construir, buscar. Tristeza y aflicción: llorar, hacer luto, distanciarse del abrazo, perder, guerra.

El hecho de afirmar que hay un tiempo para la alegría y otro para el sufrimiento sigue la línea general del discurso del libro: ¡ni uno ni el otro es eterno!

[1] Evito la traducción «vanidad». Por ahora utilizo el término hebreo *hebel*, cuyo sentido analizaré más adelante.

2. El sufrimiento físico

El sufrimiento físico es menos relevante en Qohelet. Además de los mencionados en el poema de 3,1-8 (morir, matar y curar), se citan algunas tragedias en 10,8-9: caer en un hoyo, ser picado por una víbora, dañarse. Pero el centro no está en el dolor ni en la posible mutilación que estos infortunios provocan, sino en la ironía de las circunstancias en las que acontecen: incluso una acción realizada con prudencia puede desembocar en heridas y fracaso.

El sufrimiento físico adquiere especial relevancia e interés en el último poema de Qohelet, 12,1-7, en el que la degeneración del cuerpo humano se describe con varias metáforas: el oscurecimiento de los cuerpos celestes para hablar de la pérdida de la vista, la disminución del número de las moledoras para hablar de la pérdida de los dientes, o la rotura de la polea del pozo para hablar de la dificultad de la digestión, entra otras. No está presente el tono de lamentación y desesperación a causa de una posible vejez con poca calidad de vida. Al contrario, el imperativo inicial es una exhortación: disfrutar la alegría de vivir (cf. 11,8a.9-10) sin dejarse engañar por la fugacidad de los placeres y de la propia juventud.

3. El sufrimiento de la sociedad

También los males sociales tienen poco espacio en el libro de Qohelet. Aunque no tenga las herramientas teóricas de las actuales ciencias sociales y políticas, Qohelet no deja de percibir los sufrimientos que la sociedad padece: opresión, injusticia e iniquidad (3,16-17; 5,7), a veces unidas al soborno (7,7); opresiones y violencias sin nadie que consuele a quien sufre (4,1); las maldades cometidas bajo el sol (4,3b); la competencia entre compañeros (4,4); la codicia insaciable (5,9a); la prosperidad de los malos y el sufrimiento de los buenos (7,15; 8,9); la impunidad (8,10-11); la necedad en el poder y la inversión de los roles sociales (10,5-7); la infelicidad de un país gobernado por jóvenes voraces, contrapuesto a la felicidad de un país gobernado por quien sabe usar el poder en favor del pueblo (10,16-17).

Y no puede dejarse de ver el consejo de no hablar mal del rey (10,20) como señal de una sociedad sometida a un régimen dictatorial.

Algunos de estos males sociales están relacionados con el uso y el abuso del poder, pero otros son provocados por las opciones personales de los miembros de la sociedad, incluso por las personas que no tienen el poder.

4. El sufrimiento moral

No obstante las referencias a los sufrimientos físicos y sociales, el sufrimiento principal en el libro de Qohelet es el psíquico-moral en sus varios aspectos: frustraciones, incertezas e inseguridades, disgustos, falta de sosiego y placer, falta de sentido en la vida. En este marco se entiende por qué la tesis fundamental de Qohelet es «todo es *hebel*».

4.1. Frustraciones

El sentimiento de la frustración es el aspecto que describe más detalladamente. Es el primer sufrimiento psíquico-moral abordado por Qohelet (1,3: *¿Qué ventaja?*) y también el último (11,8-10: *Aunque el hombre viva muchos años… todo es* hebel*… la adolescencia y la juventud son* hebel).

La pregunta inicial —*¿Qué ventaja? ¿Qué aprovecha?*— reaparece en 2,11.22; 3,9; 5,10b; 6,11. En todos estos textos la respuesta esperada es la misma: «¡Ninguna ventaja!».

La inexistencia de ventaja en todas las situaciones a las que se aplica la pregunta se agrava por la afirmación de que no existe ninguna perspectiva de cambio: todo se repite y continúa igual (1,4-6.7-11; 3,14-15), y nada satisface ni sacia al ser humano (1,7-8; 3,10-11; 6,9). Inútiles son la alegría (2,1-2.10; 7,2-4), el éxito (2,4-8a.9a) y el placer (2,8b). Incluso la búsqueda de sabiduría es una actividad ruin e inútil (1,13-17; 2,3) y provoca sufrimiento (1,18). Peor aún, el destino del sabio es el mismo destino que el del necio (2,14b-16; 9,1-3), de modo que el sabio no tiene ninguna ventaja sobre el necio (6,8). A decir verdad, el destino del hombre es el mismo que el de los

animales (3,18-21), y, por eso, los muertos son más felices que los vivos, y los que no nacen son más felices que ambos (4,2-3a; 6,3b-4). Pero a quien está vivo le queda el «consuelo» de que el día de la muerte es mejor que el día del nacimiento (7,1b).

Además, Qohelet advierte contra el engaño de creer que el pasado era bueno (7,10). La doctrina de la retribución, que no sirve actualmente, tampoco servía en el pasado (2,26; 7,15; 8,12-14), puesto que incluso las acciones realizadas con sabiduría y prudencia pueden provocar resultados lamentables (10,8-9). Todo esto explica el sentimiento de desesperación expresado en 2,20.

4.2. Incertezas e inseguridades

La frustración constante genera dudas en relación con el futuro: ¿quién será el heredero? (2,18b-19a.21); ¿qué vendrá después de la vida? (3,22b). Pero no solamente. Surgen también dudas con respecto al presente: ¿para quién trabajo? (4,8b); ¿quién sabe lo que es bueno? (6,12). Todo esto explica el sentimiento de desesperación expresado en 2,20.

4.3. Disgustos

Es lógico que este marco sombrío haga sensible a Qohelet a otros sinsabores: cuanta más sabiduría, más tristeza (1,18); cuanta mayor riqueza, más numerosos los que la devoran (5,10a); la mujer es más amarga que la muerte (7,26-28). A pesar de la recomendación a evitar los ataques de ira (7,9), Qohelet experimenta, él mismo, el odio por los frutos del trabajo y de los esfuerzos personales (2,18), y hasta por la propia vida (2,17).

4.4. No hay sosiego, ni descanso ni placer

Aunque el tema de la pereza esté ausente en Qohelet, son muchas las referencias al esfuerzo y a la dedicación. Casi todos los versículos que se refieren al trabajo y a sus frutos, afirman la insatisfacción que la laboriosidad provoca en quien actúa con prudencia, sabiduría y celo (1,3; 2,10-11.18-24; 3,9; 4,4.6.8-9; 5,14-16; 6,7; 8,17; 9,9). Incluso la riqueza, como consecuencia del éxito del trabajo, no ga-

rantiza el sosiego al hombre que se ha esforzado (5,11-16; 6,1-2) ni tampoco el gozo de la felicidad (6,3a.6).

4.5. Soledad

Otro sufrimiento psíquico-moral citado en Qohelet es la soledad. Su conclusión «¡ay del solo» (4,10b) no se centra en los sentimientos y los afectos de quien se siente solo, sino que es la consecuencia de un análisis pragmático de la vida cotidiana: la falta de compañía y de familiares produce la insatisfacción en el fruto del propio trabajo (4,8) y todo se hace más difícil y complicado (4,9-12).

4.6. Vida sin sentido

Por todo eso, el ser humano no comprende el sentido de la vida (8,16-17) y es grande el mal que lo amenaza (8,6-8), pues nada funciona como debería (9,11-13). Dicho de otro modo, Qohelet experimenta la crisis de vivir sin un sistema que explique de modo sencillo los acontecimientos de la existencia. Por otra parte, tampoco la vida tiene un sentido trascendente y todo termina en el *šeol* (9,7-10). Estas dos perspectivas sombrías llevan a Qohelet a concluir que no existe nada mejor para el hombre que aprovechar el placer y el conocimiento mientras vive (2,24a; 3,12.21-22a; 5,17-18; 8,15), como modo de obtener inmediatamente la parcela de felicidad que puede aprovechar. Paradójicamente, sin embargo, ¡también esto es *hebel* (2,26; 4,4.8; 5,9; 6,2.9)!

IV. La tesis fundamental de Qohelet y el sufrimiento humano

1. ¿Significa hebel *«vanidad»?*

Qohelet comienza y concluye su libro con la tesis fundamental que desea probar, expresada en la frase de superlativo que normalmente se traduce por «Vanidad de vanidades, todo es vanidad» (1,2; 12,8). La palabra *vanidad* traduce el término hebreo *hebel*. Esta fue la elección de los LXX *(mataiótes)*, y, posteriormente, de Jerónimo *(vanitas)*. Aunque esta traducción sea posible, no es la más adecuada.

En el libro de Qohelet, *hebel* se usa treinta y ocho veces (treinta y cinco en el resto de la Biblia hebrea) y constituye un *leitmotiv*, un motivo central conductor, que se repite continuamente a lo largo del libro, tanto en la forma completa «Todo es *hebel*», como en la forma abreviada, es decir, la palabra *hebel* sola o inserta en otras expresiones (1,14; 2,11.17.21; 4,8; etc.).

En sentido físico y propio, *hebel* significa «soplo, respiración, vaho» (Job 7,16; Sal 39,6.12; 62,10; Prov 21,6). Predomina, no obstante, el sentido metafórico y moral, «inutilidad, vacío, ilusión, falacia, mentira», cuando el término se aplica a los ídolos (Dt 32,21; 2 Re 17,15; Jr 2,5; 8,19; 14,22), o se usa para calificar lo que es fugaz y superficial (Sal 39,7; 78,33; Is 30,7; 49,4). Dicho con otras palabras, el término latino *vanitas* no equivale plenamente al hebreo *hebel*, cuyo campo de significados incluye vaho, niebla, humo, algo que se deshace; inutilidad, falsedad, ilusión, mentira.

Para complicar aún más la comprensión del *hebel*, en las sociedades occidentales «vanidad» tiene una fuerte connotación moralizante: algo fútil buscado por la presunción humana y deseado porque suscita admiración, algo bueno para provocar envidia en los adversarios, algo útil para satisfacer el deseo de poder, de tener, y, posiblemente, de ser. Fue esta la idea que se impuso en la historia de la traducción y de la interpretación del libro, y, por consiguiente, condicionó el análisis de la personalidad de Qohelet, que, a lo largo de los siglos, fue calificado como agnóstico, pesimista, escéptico, realista, moderadamente esperanzado, etc.

En su amplio horizonte semántico original, *hebel* indica lo efímero, lo inútil, lo ilusorio y lo nulo. Así, la frase lapidaria de Qohelet —*habel habalîm, hakkôl habel*— puede traducirse por «mentira de mentiras, todo es mentira», «engaño de engaños, todo es engaño», «ilusión de ilusiones, todo es ilusión». Por otra parte, una pequeña, pero sustancial, inversión, puede convertir en más punzante la afirmación qoheletiana: «es todo mentira», «es todo engaño», «es todo ilusión».

«¡Todo es *hebel*! Es todo *hebel*»... no solo los éxitos y las cosas buenas de la vida, sino también los sufrimientos.

2. El sufrimiento es hebel

Esta afirmación tiene un doble sentido: por un lado, no existe nada eterno, ni siquiera el sufrimiento; por otro, no existe ninguna explicación convincente para el sufrimiento. Estos dos aspectos se yuxtaponen muchas veces.

¡Los sufrimientos son *hebel*, son «vanidad», son ilusión, son mentira!

2.1. ¡Todo pasa!

El primer sentido de esta afirmación es fácil de comprender. Qohelet no menosprecia el dolor ni infravalora la dureza de la angustia y de la falta de esperanza.

En el vocabulario qoheletiano, afirmar «también eso es *hebel*» equivale a decir «todo pasa»: las alegrías y las tristezas, las conquistas y las derrotas, la felicidad y el sufrimiento… ¡todo es *hebel*, todo pasa!

2.2. ¡Es todo mentira!

El segundo sentido de la afirmación cambia el foco hacia las causas y el sentido del sufrimiento: no existe una explicación satisfactoria. En este punto es necesario tener en cuenta la llamada «teología de la retribución», según la cual el mal jamás prevalecerá sobre el bien, ni el impío sobre el justo, ni el infiel sobre el fiel. ¿Quién es el garante de esto? Dios mismo, que retribuirá a cada uno según sus obras: el hombre bueno, justo, trabajador y prudente, será recompensado con éxitos y alegrías; en cambio, el hombre malo, deshonesto, injusto, perezoso e insensato, experimentará fracasos y sufrimientos. Todo esto acontecerá ya en este mundo, pues aún no se concibe una vida después de la muerte. En resumen: «¡Lo que aquí se hace, aquí se paga!».

La creencia en la retribución temporal infalible es asumida en los libros de Proverbios y del Sirácida (Eclesiástico), pero es exhaustivamente criticada en Job y Qohelet.

El autor de Job toma como punto de partida su propio sufrimiento, y no tiene miedo ni pudor a cuestionar y desafiar a Dios. A su

vez, Dios acepta la provocación y responde a Job en dos discursos en medio de una teofanía. En su segunda y última réplica afirma Job: «Yo solo te conocía de oídas. Ahora, en cambio, mis ojos te han visto» (Job 42,5). Es necesario comprender la contraposición entre oír y ver que está en juego aquí: «*Yo te conocía solo de oídas*, yo te conocía solo de lo que he aprendido toda la vida, es decir, la teología de la retribución en la que fui formado. *Ahora, en cambio, mis ojos te han visto*, no solo físicamente en la teofanía, sino porque he comprendido por mí mismo que el Dios que se me ha manifestado no es el Dios de la teología de la retribución que aprendí desde niño. ¡Es un Dios muy diferente!».

De modo análogo, pero ampliando los horizontes, Qohelet observa la realidad que le rodea y la confronta con el principio general de la teología de la retribución y sus desdoblamientos. La constatación de Qohelet también se dirige contra esta doctrina: hay sufrimiento donde debería haber alegría, hay éxito donde debería haber desventura; el hombre bueno experimenta fracasos y sufrimientos, mientras que el hombre malo logra éxitos y alegrías.

La única conclusión a la que Qohelet puede llegar es: lo que nos enseñaron sobre la retribución es todo *hebel*, es todo mentira, es todo ilusión, nada de eso funciona.

Así pues, mientras que Job usa como argumento principal el sufrimiento inmotivado del justo, Qohelet cuestiona el sentido de la vida: encontrarlo es algo que está fuera del alcance del ser humano. Afirmar la imposibilidad de aprender el sentido de la vida es lo mismo que decir que la vida no tiene ningún sentido. Y como termina con la muerte, la alegría es *hebel* (pasajera e inútil), el sufrimiento es *hebel*, y es igualmente *hebel* cualquier doctrina que quiera explicar los dos. Todo es *hebel*, todo es sin sentido… nada tiene sentido, nada da sentido.

Nótese, por ejemplo, la repetición continua de la frase «también esto es *hebel*», usada catorce veces. En su mayoría se aplica a algún tiempo de sufrimiento: la inutilidad de buscar la sabiduría, pues el final del sabio es igual al del necio (2,15); la incerteza sobre el heredero y sucesor (2,19.21); dolores, disgusto y falta de tranquilidad (2,23); insatisfacción con la riqueza (5,9); ansiedad, soledad e insa-

tisfacción con todo (4,8); vejez (4,4); codicia incontrolable (6,9); insatisfacción con el gobernante (4,16); la impunidad (8,10); destino invertido de los buenos y de los malos (8,14). Una sola vez «también esto es *hebel*» se aplica a la alegría y a los placeres (2,1), de modo que los reduce también a algo relativo y pasajero. Finalmente, en 2,26, Qohelet afirma que también es *hebel* el principio general de la doctrina de la retribución.

Por todo ello, el sufrimiento no puede considerarse algo merecido como castigo por algún pecado ni como pena por alguna actitud errónea. Para Qohelet, el sufrimiento forma parte de la existencia humana, y, por consiguiente, es inútil que el hombre luche contra él: jamás podrá vencerlo o evitarlo. Es más, es inútil querer encontrar un sentido al sufrimiento, pues la vida en su conjunto no lo tiene.

Conclusión

En Job el sufrimiento (y, por consiguiente, el mal) es un misterio: no puede racionalizarse, ni domesticarse ni explicarse por una doctrina simplista como la teología de la retribución. Qohelet profundiza aún más en esta opinión: el sufrimiento forma parte de la existencia humana, en la que «todo es *hebel*», *todo* es un sinsentido.

La crudeza de las opiniones de Qohelet llevaron a muchos especialistas a preguntarse: ¿cómo este libro tan desconcertante y duro fue reconocido como inspirado, y, por tanto, normativo para judíos y cristianos?

Casi todos los comentarios sobre Qohelet dedican en unas páginas introductorias un resumen a los intentos de respuesta al enigma de este libro[2].

Pienso, no obstante, que hay otra cuestión igualmente importante y que debe responder: ¿Por qué nos molesta o incomoda Qohelet?

Pienso que las razones para tal trastorno son más afectivas que racionales: de algún modo hemos sido educados para creer en la

[2] Para un resumen de la discusión, con amplia bibliografía, véase J. Vílchez Líndez, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1994.

teología de la retribución y por eso nos gustaría que funcionara. La retribución sirve para justificar algunas de nuestras prácticas, aliviar nuestra conciencia y mantener cierta esperanza en situaciones de gran sufrimiento. De hecho, es difícil y casi insoportable vivir sin certezas, especialmente las ofrecidas por la teología de la retribución.

En esta perspectiva, Qohelet parece destruir todas las certezas del lector para llevarle a la conclusión de que necesita encontrar fuerzas en sí mismo y hacer su propio camino, sin apoyarse en explicaciones que son insatisfactorias, que son engañosas, que son *hebel*.

¡El sufrimiento es *hebel*! Las teorías que lo explican también son *hebel*. ¡Todo es *hebel*!

Por otra parte, Qohelet no ofrece ninguna promesa de esperanza… «También eso es *hebel*», dirá. Todo es *hebel*, todo pasa… ¡Pero tampoco hay ninguna esperanza!

Esta paradoja de Qohelet comienza a ser superada en el libro de la Sabiduría (que reformula la doctrina platónica de la inmortalidad del alma y habla de una inmortalidad beatífica: Sab 2,23; 3,4; 8,13), y será plenamente resuelta en la doctrina cristiana, que dará nuevas dimensiones al sufrimiento y la retribución en la perspectiva de la cruz y la resurrección de Cristo y de los cristianos con él.

Permaneciendo en el horizonte de Qohelet, y no obstante la paradoja descrita, la máxima «todo es *hebel*» no puede usarse para justificar una actitud de desprecio por el mundo y de alienación. Muy al contrario, el comportamiento que Qohelet parece inculcar es muy diferente: la vida es dura, muy dura, pero cuesta menos afrontar el sufrimiento que intentar huir de él. Pues intentar huir del sufrimiento… es también *hebel*.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Victor S. Nicdao *

EL SUFRIMIENTO Y LA GRACIA FORTALECEDORA EL SEÑOR

Este artículo indaga en la razón de la disposición positiva que Pablo, al parecer, mostró con respecto a su debilidad y los sufrimientos que implicaba. No se jacta de sus debilidades, sino que incluso se deleita en ellas. Hace incluso una declaración paradójica: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte». Sostenemos que la clave para comprender la relación paradójica entre poder y debilidad en la afirmación existencial de Pablo, así como su resiliencia frente a los numerosos sufrimientos que tuvo que soportar, se encuentra en la convicción de la gracia dinámica de Cristo. Pablo entendió mediante la respuesta divina a su oración, la única *oratio recta* de Cristo Resucitado recogida en toda la literatura paulina, que la gracia fortalecedora de Cristo se mantiene presente y activa en tiempos de debilidad.

El sufrimiento se mantiene y seguirá manteniéndose como parte de nuestra condición humana, y, en consecuencia, de nuestro discurso humano[1]. Las numerosas cuestiones que el sufrimiento suscita están también, en última instancia,

* VICTOR S. NICDAO es sacerdote de la archidiócesis de San Fernando (Pampanga) en Filipinas. Terminó su doctorado en Teología especializándose en Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Lovaina (Bélgica) en 1997. Actualmente es profesor de Nuevo Testamento en el seminario Mother of Good Counsel y de Hermenéutica Bíblica en la University of the Assumption.

Dirección: Mother of Good Counsel Seminary, Del Pilar, City of San Fernando Pampanga, 2000 (Filipinas). Correo electrónico: victor.nicdao@gmail.com.

[1] Hace casi treinta años, la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina organizó un «*colloquium* interdisciplinar» sobre el tema del sufrimiento y nuestro modo de hablar de Dios. Sobre los artículos resultantes del *colloquium*,

indisolublemente vinculadas con las cuestiones sobre Dios. San Pablo, como todo ser humano, no es ajeno al sufrimiento. En muchas de sus cartas habla del sufrimiento —tanto de sus propias aflicciones[2] como también de las varias dificultades de las comunidades a las que se dirigía—. Los denominados *Peristasenkataloge* o «catálogos de dificultades» de Pablo son impresionantes. Al leerlos tenemos la impresión de que Pablo debe haber tenido cualidades sobrehumanas para soportar tales tribulaciones y sobrevivir a ellas. En 2 Cor 6,4b-10, por ejemplo, se elogia a sí mismo mediante las referencias a sus numerosas dificultades[3]. 2 Cor 11,23-29 contiene la lista más extensa de los catálogos de las dificultades y sufrimientos de Pablo, que amplía y fundamenta la afirmación que hace el apóstol sobre su superioridad como siervo de Cristo. En 2 Cor 12,10, afirma curiosamente que está contento y que incluso se deleita en sus debilidades y sus varias manifestaciones. ¿Se trata simplemente de desvaríos y alardes masoquistas de Pablo? ¿Consideró quizá su sufrimiento como los estoicos de su tiempo, es decir, como un destino inevitable que debía llevar con resignación? ¿Cómo entendemos la disposición positiva que manifiesta con respecto a sus sufrimientos?

No es la finalidad de este artículo tratar toda la gama de los sufrimientos que Pablo menciona en sus cartas, sino intentar sencillamente encontrar una explicación sobre su resiliencia en medio del sufrimiento que experimentó. El texto clave que investigaremos es 2 Cor 12,7-10. Aunque este pasaje, en particular los vv. 9-10, habla específicamente de la experiencia de su debilidad como apóstol y de la presencia fortalecedora de Dios, D. W. Ellington ha sostenido convincentemente que es aplicable tanto a los corin-

véase J. Lambrecht y R. F. Collins (eds.), *God and Human Suffering*, Louvain Theological and Pastoral Monographs 3, Lovaina 1989.

[2] Véase Jerome Murphy O'Connor, «Does St. Paul Find Meaning in Suffering?», *Priest & People* (1994) 99-102, esp. pp. 99-100, para un resumen de la «angustia mental y del dolor físico» que Pablo había soportado.

[3] Véase F. Matera, *II Corinthians: A Commentary*, New Testament Library, Louisville 2003, p. 151: «cuando Pablo habla de sí mismo no pretende promocionarse sino ayudar a los corintios en su lucha contra quienes le critican a él y al ministerio que ejerce».

tios como a los cristianos en general. Afirma lo siguiente: «La réplica de Cristo y la reacción del apóstol crean un modelo normativo para mantener conjuntamente la debilidad y la fuerza en la vida y el ministerio cristiano… porque su fundamento no es exclusivo de los apóstoles viajeros sino, más bien, algo que los creyentes y los apóstoles comparten: la participación en la fuerza y la gracia de Jesucristo»[4].

2 Cor 12,7-10 es completamente desconcertante. Tras mencionar la «espina en la carne», en referencia a su sufrimiento, Pablo busca el aliviarse de ella orando al Señor no una vez, sino tres veces. La «espina en la carne» se mantenía. Pero Pablo recibe una comunicación divina y concluye jactándose y deleitándose en su debilidad. ¿Qué contenía aquella comunicación divina para cambiar totalmente el modo en el que Pablo evaluará su sufrimiento?

I. 2 Cor 12,7-10

El relato sobre la «espina en la carne» en los vv. 7-10 sigue al de la subida celestial de Pablo en los vv. 1-6. Siguiendo el hilo del relato, el pasaje puede dividirse en cuatro partes: (1) la donación de la «espina en la carne» en el v. 7; (2) la oración de Pablo para ser aliviado en el v. 8; (3) la respuesta divina en el v. 9a; y (4) las inferencias conclusivas en los vv. 9b-10.

[4] D. W. Ellington, «Not Applicable to Believers? The Aims and Basis of Paul's 'I' in 2 Corinthians 10-13», *JBL* 2 (2012) 325-340, esp. p. 336. Véase también J. Lambrecht, *Second Corinthians*, Sacra Pagina 8, Collegeville 1999, pp. 208-209: «En los vv. 9b-10 Pablo habla de su propia debilidad y fortaleza apostólica. Sin embargo, podemos preguntarnos si estas palabras no son válidas también (implícitamente) para los corintios y todos los cristianos. El dicho es aplicable universalmente».

1. La donación de la «espina en la carne» (v. 7)

En el v. 7 Pablo relata la historia de la «espina en la carne»[5] que le *fue dada* ἐδόθη[6] a él. Mediante la voz pasiva del verbo, Dios es presentado como el agente oculto del acto de la donación[7]. La dolorosa experiencia de la «espina en la carne», también llamada «un ángel de Satanás», sirve de contrapunto a la euforia de Pablo como consecuencia de su ascensión celestial (vv. 2-4). El término κολαφίζω («sacudir», «batir o golpear con un puño», «golpear en la oreja», o, más generalmente, «maltratar»)[8], que se usa para la acción del «ángel de Satanás», implica un dolor físico resultante. En contraste con el aoristo indicativo ἐδόθη en el v. 7a, encontramos el presente de subjuntivo κολαφίζῃ en el v. 7b. El presente expresa una *Aktionsart* durativa y manifiesta la acción continuidad de la sacudida. Independientemente del significado de la «espina en la carne», el texto sugiere una condición crónica de sufrimiento.

[5] La identificación de la «espina en la carne» ha sido desde hace tiempo un punto de controversia. Se han propuesto tres líneas de interpretación: 1) una dolencia corporal o una incapacidad física; 2) los adversarios de Pablo o la oposición contra él; 3) una tentación carnal o una tribulación moral-espiritual. Aún no parece estar a la vista un consenso general al respecto. Quizá, con J. Héring, *La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT 8), Neuchâtel-París 1958, p. 96, lo mejor es admitir nuestro desconocimiento y concluir con un «non liquet».

[6] Véase C. F. D. Moule, *An Idiom Book of the New Testament*, Cambridge-Nueva York-New Rochelle-Melbourne-Sydney [2]1959, p. 10: «El *indicativo* aoristo… define además la acción instantánea o "puntual" como algo ocurrido en el *pasado*», y debe traducirse, por tanto, como un «equivalente al pretérito perfecto simple».

[7] Sobre la pasiva divina en el v. 9a, véase K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie*, Vol. 1: *Theologische Auslegung des zweiten Korintherbiefes*, Roma-Friburgo-Viena 1967, p. 657: «Die unpersönlich-passivische Sprechweise 'es wurde gegeben' ist der bekannte verhüllende Hinweis auf Gott als den Urheber».

[8] Véase W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* Berlín 1910; [4]1949-1952; sexta edición revisada por K. Aland y B. Aland, Berlín-Nueva York 1988, cols. 896-897.

2. La oración por el alivio (v. 8)

La donación de la «espina en la carne» proporciona el contexto inmediato de la oración de Pablo en el v. 8. Pablo dirige una vehemente súplica al Señor. No se especifica cuándo, dónde ni cómo tuvo lugar esta triple oración. El verbo en aoristo παρεκάλεσα («supliqué») indica que su oración pertenece al pasado[9]. La condición crónica de la aflicción se hace más patente en el v. 8, cuando suplica alivio al Señor. Es su oración la que provoca la respuesta del Señor.

3. La respuesta divina (v. 9a)

La respuesta divina, una *oratio recta* de Cristo Resucitado, se encuentra en el v. 9a y comienza con la afirmación que hace Pablo de que el Señor le habló directamente («pero él *me* dijo»). La expresión «él dijo» εἴρηκέν. del texto griego es realmente un perfecto. Tiene que distinguirse de la petición de Pablo en el v. 8, donde habla de su oración en pasado[10]. El perfecto introduce una comunicación del Señor en el pasado que tiene una aplicación duradera en la vida de Pablo[11].

La primera parte de la comunicación divina garantiza a Pablo la suficiencia de la gracia («Te basta mi gracia»). La segunda parte explica por qué es suficiente esta gracia para Pablo («pues la fuerza se

[9] B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians,* Grand Rapids 1995, p. 462, nota 97, comenta acertadamente: «El tiempo del verbo "supliqué" sugiere una petición hecha y terminada en el pasado. Pablo no suplica más; acepta la respuesta negativa de Dios».

[10] En este sentido, R. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40), Waco 1986, p. 418, comenta: «El uso que hace Pablo del perfecto y el aoristo conjuntamente en 12,8.9 parece ser un intento deliberado por su parte para decirles a los corintios que había dejado de pedirle a Dios que le quitara la espina (aoristo) al tiempo que mantiene la respuesta recibida como una fuente siempre presente de consuelo».

[11] M. Carrez, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT 8, Series 2), Ginebra 1986, p. 231: «pour souligner se validité permanente».

perfecciona en la debilidad»). Esto se debe al hecho de que la fuerza[12], el efecto habilitador de la gracia del Señor[13], se mantiene presente y operativa[14] en tiempos de debilidad[15]. Aquí se fundamenta el cambio de la valoración de Pablo sobre su propia experiencia de debilidad. Este cambio se expresa en los vv. 9b-10.

4. Las inferencias conclusivas (vv. 9b-10)

A partir de la respuesta del Señor, Pablo saca dos inferencias. En el v. 9b Pablo concluye que tiene, con *gran contento* o con *enorme alegría* (ἥδιστα), que jactarse[16] en su debilidad, en lugar de seguir pidiendo su alivio. En el v. 10a Pablo expresa no solo su contento, sino tam-

[12] Contextualmente, δύναμις («fuerza/poder») en el v. 9a se refiere, en primer lugar, a la fuerza de Cristo. Sin embargo, no debe entenderse en sentido exclusivo. δύναμις, que aparece sin modificador alguno salvo el artículo, es un término omnicomprensivo que abarca la fuerza de Cristo como también la de Dios y la del creyente, que están interconectados en el pensamiento paulino.

[13] Véase, al respecto, Prümm, *Diakonia* 1, p. 672, que observa cómo δύναμις en el v. 9a remite al otro aspecto de la χάρις, «nämlich eben auf ihre aktive Dynamik, d.h. ihre Auswirkung». Véase también Matera, *II* Corinthians, p. 284: «La fuerza es la "gracia" o el "favor" que Cristo ya ha otorgado a Pablo».

[14] Véanse las traducciones que RSV/NRSV y NAB hacen del v. 9a: «pues la fuerza *se perfecciona* en la debilidad». Cabe preguntarse con toda razón qué significa que la fuerza «se hace perfecta». El uso paulino de τελέω remite las ideas interconectadas de *cumplir* y *realizar* algo. En la misma línea, el predicado τελεῖται en el v. 9a indica la *realización* y el *cumplimiento* de la fuerza. En lengua inglesa, sin embargo, no es habitual decir que la fuerza es *cumplida*, sino, más bien, que es *plenamente efectiva* o bien *operativa*.

[15] El singular ἀσθένεια («debilidad») en el v. 9a carece de modificador. Es un término genérico que abarca diversas formas o manifestaciones de debilidad humana, como la discapacidad física, la insignificancia social, la falta moral, la deficiencia religiosa y la mortalidad humana. El contexto, ciertamente, sostiene también la inclusión de la «espina en la carne» como las varias formas de aflicciones apostólicas señaladas en el v. 10a.

[16] El futuro καυχήσομαι no indica simplemente un tiempo futuro, sino que también expresa la intención. Véase M. Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1997, § 277.

bién su deleite[17] en la debilidad[18] y sus varias formas —«insultos[19], dificultades[20], persecuciones[21] y calamidades[22]». Estas inferencias se fundamentan finalmente en la afirmación paradójica que hace Pablo en el v. 10b: «Pues cuando soy débil, entonces soy fuerte».

II. La paradoja de la fuerza y la debilidad, y la suficiencia de la gracia

En torno al v. 10b se han producido muchos equívocos. Ὅταν («cuando») es una partícula temporal usada con el correlativo adverbio de tiempo τότε. Con el presente de subjuntivo, ὅταν significa «ac-

[17] Véase R. G. Bratcher, *A Translator's Guide to Paul's Second Letter to the Corinthians* (Helps for Translators), Stuttgart-Londres-Nueva York 1983, p. 134; afirma que «el más fuerte "me complazco" o "me regocijo" puede ser lo que realmente quería decir Pablo».

[18] Véase J. Cambier, «Le critère paulinien de l'apostolat en 2 Cor 12,6s», *Biblica* 43 (1962) 481-518, p. 492: «... ἐν ἀσθενείαις est le *leitmotiv* de toutes les enumerations de ce genre».

[19] La primera palabra ὕβρεις se traduce por «insultos». También puede sugerir una lesión o daño corporal. F. V. Filson, *The Second Epistle to the Corinthian*s, Nueva York/Nashville 1953, p. 410, sostiene que «insultos» puede malinterpretarse como algo meramente verbal, mientras que la expresión ἐν ὕβρεσιν «incluye la idea de maltrato y lesiones físicas».

[20] La segunda palabra ἀναγκαι que se traduce por «dificultades» se refiere a las situaciones de necesidad que provocaron a Pablo bastante sufrimiento y angustia. El término *catástrofe* usado por V. P. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), Garden City 1984, p. 532, puede ser excesivo.

[21] La tercera palabra διωγμοί se traduce por «persecuciones» y designa la oposición beligerante y hostil contra pablo. Véase M. Ebner, *Leidenlisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristatenkataloge bei Paulus* (FzB 66), Wurzburgo 1991, p. 184: «Die negative Reaktion auf die missionarische Tätigkeit des Apostels kommen mit ἐν διωγμοῖς zur Sprache».

[22] La última palabra στενοχωρίαι, «calamidades», es literalmente usada en las descripciones topográficas para referirse a un «espacio angosto». En sentido figurado, la palabra significa una situación restrictiva o limitada de donde parece no haber modo de salir, una situación límite en la que, podríamos decir, «estamos entre la espada y la pared».

ción iterativa o repetida»[23]. Más específicamente, la construcción «cuando-entonces» se usa cuando la acción de la proposición subordinada es contemporánea con la acción de la proposición principal[24].

La construcción ὅταν-τότε se traduce por «cuando-entonces». Mientras que la construcción griega enuncia claramente una relación temporal, en español «cuando-entonces» es ambiguo y puede significar también una relación condicional. Un equívoco surge en el v. 10b cuando ὅταν-τότε se traduce por «cuando-entonces» en sentido condicional, equivalente a «si-entonces»[25]. Esta interpretación condicional ha llevado a afirmar que la debilidad es una condición previa para la presencia de la fuerza en Pablo. Sin embargo, este versículo simplemente subraya la simultaneidad temporal de fuerza y debilidad. Lo que Pablo dice es: «Cuando soy débil, en esos momentos soy fuerte». Pero ¿cómo puede Pablo ser débil y fuerte *al mismo tiempo*? ¿Qué quería decir con esta afirmación paradójica?

Según A.Vanhoye, una paradoja quiere lograr dos cosas: 1) provocar sorpresa subrayando solamente los elementos antitéticos; y 2) estimular la reflexión como vía de salida de la aparente contradicción[26]. Mediante la reflexión los elementos no expresados se sacan a la superficie para resolver la aparente contradicción del pensamiento[27].

[23] A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research,* Londres 1914; [3]1919, p. 972: «Ὅταν aparece lógicamente más frecuentemente con el subjuntivo para el futuro indefinido… El presente de subjuntivo aparece cuando está implícita la idea de repetición».

[24] F. W. Grosheide, *De Tweede Brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Corinthe* (KNT 8), Amsterdam 1939; [2]1959, p. 351: «Ὅταν drukt uit, dat steeds *wanneer* het ene zich voordoet, het andere ook anwezig is».

[25] Véase U. Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13* (WUNT 2/56), Tubinga 1993, p. 112, para un análisis sobre una ambigüedad similar en la construcción alemana «wenn-dann».

[26] A. Vanhoye, «La Mère du Fils de Dieu selon Gal 4,4», *Marianum* 40 (1978) 237-247, esp. pp. 244-246.

[27] Vanhoye, «La Mère», p. 245. Véase también Lambrecht, *Second* Corinthians, p. 208: «Sabemos que el lenguaje paradójico quiere provocar. Una paradoja menciona solo la antítesis y no ofrece una presentación completa del caso. Una paradoja nunca es absoluta. La debilidad no es fortaleza. La paradoja debe

En el v. 10b, las dos afirmaciones «soy fuerte» y «soy débil» son antitéticas. No es evidente cómo Pablo puede atribuirse fuerza y debilidad *al mismo tiempo*. En general, habríamos esperado exactamente lo opuesto: «Cuando soy débil, entonces no soy fuerte».

¿Qué pensamiento no dicho debe sacarse entonces a la superficie para desenmarañar la paradoja? ¿Cómo puede Pablo afirmar que es débil y fuerte a la vez?

La clave para dar sentido a la afirmación paradójica de Pablo se encuentra en la respuesta que le da el Señor en el v. 9b. Esta presencia dinámica de la gracia incluso en tiempos de debilidad resuelve la paradoja. Pablo sigue experimentando la debilidad y sus terribles consecuencias. Pero en esos momentos, también, la gracia fortalecedora del Señor está presente y es operativa. La resolución de la aparente contradicción en el v. 10a puede expresarse mejor con una paráfrasis: «Cuando experimento las varias formas de debilidad con todas sus consecuencias debilitantes, en ese momento yo, al mismo tiempo, soy humana y existencialmente fuerte, debido a la presencia fortalecedora de la gracia de Cristo». En este sentido, Pablo puede realizar coherentemente la afirmación existencial en el v. 10b: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte».

III. La resiliencia de Pablo en medio del sufrimiento

Tras estudiar el texto de 2 Cor 12,7-10 y, más específicamente, la paradoja de la fuerza y de la debilidad en relación con la suficiencia de la gracia del Señor, debemos resaltar los siguientes puntos.

En primer lugar, como en todo ser humano, también en Pablo la vida es una mezcla de gracias y desgracias. En el caso de Pablo, su experiencia gloriosa de una asunción al cielo (12,2-4) se ve contrapesada por la experiencia dolorosa de la «espina en la carne» (12,7). Mirando retrospectivamente, Pablo ve finalmente la función benefi-

conducir a la reflexión, y el oyente o el lector, reflexionando con discernimiento, encontrará la solución». Para un semejante tratamiento de las paradojas paulinas, véase L. J. Waters, «Paradoxes in the Pauline Epistles», *Bibliotheca Sacra* 167 (2010) 423-441, esp. pp. 423-430.

ciosa de su sufrimiento representado por la «espina en la carne», a saber, impedirle gloriarse demasiado.

En segundo lugar, a pesar de la impresión inicial que podemos deducir de sus catálogos de dificultades, Pablo no es un ser sobrehumano. Comparte nuestra suerte común. No está exento del destino que es propio de todos los seres humanos. Y como muchos seres humanos que se siente afligidos, suplica ayuda a Dios.

En tercer lugar, la oración de Pablo demuestra que el sufrimiento representado por la «espina en la carne» no era algo que le gustara, sino que, todo lo contrario, quería inicialmente liberarse de él. Dice a los corintios, la iglesia que invoca el nombre del Señor Jesucristo (1 Cor 1,2), que también él le invocó.

En cuarto lugar, la oración de Pablo al Señor era un acto de resistencia a sus sufrimientos, y, en particular, a la «espina en la carne». La respuesta del Señor a su oración desemboca en un viraje. En lugar de resistirse, Pablo acepta ahora voluntariamente e incluso se deleita en sus sufrimientos. El tono angustiado de la oración contrasta con el tenor emocionalmente optimista que sigue a la respuesta del Señor. El deleite de Pablo en su debilidad no representa la fascinación masoquista por el sufrimiento, sino que es una consecuencia de la seguridad con la que el Señor le dice que le basta con su gracia.

Y, finalmente, la debilidad, en todas sus varias formas e incluidos todos los sufrimientos que implica, no significa impotencia. Pablo no es un inflexible súbdito de su sufrimiento. A diferencia de los estoicos de su época, su oración al Señor demuestra que no consideraba la situación dolorosa como una suerte inevitable que debe soportarse con resignación.

La oración de Pablo presupone una comprensión particular de la fuerza y de la debilidad. La debilidad, como se representa en la «espina en la carne», significaba incapacidad y deficiencia. Es sentirse cortado de la fuerza divina que le capacita y le empodera. Desde esta perspectiva, la oración de Pablo es comprensible. La fuerza y la debilidad son antítesis que se excluyen entre sí. Pablo puede solamente *o* débil *o* fuerte. De ahí que ore para ser aliviado. Por una

parte, la oración de Pablo no es atendida. La «espina en la carne» se mantenía. Por otra, sin embargo, es escuchada en la medida en que es socavado el presupuesto desde el que se hizo. La respuesta del Señor a la oración de Pablo le dio una nueva perspectiva. La debilidad es, por así decirlo, redefinida y todos los sufrimientos que conllevaba dejan de ser una incapacidad o una deficiencia para sus tareas apostólicas. La debilidad no significa necesariamente la ausencia de fuerza. Ya no significa un distanciamiento de Dios o un corte de su gracia fortalecedora. Fuerza y debilidad pueden coincidir en su persona.

La resiliencia de Pablo frente al sufrimiento se ve mejor en los vv. 9-10, en los que el apóstol está satisfecho e incluso se deleita en la debilidad, y donde puede decir incluso: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte». No es el masoquismo ni el estoicismo lo que explica la resiliencia de Pablo, sino la gracia fortalecedora del Señor, que es la clave no solo para resolver la relación paradójica de fuerza y debilidad, sino también para comprender su resiliencia frente a los numerosos sufrimientos que tenía que aguantar. En efecto, declara: «Puedo hacer todo gracias a aquel que me fortalece» (Flp 4,13).

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Maria Clara Bingemer *

EL SUFRIMIENTO DE DIOS EN ALGUNAS TEOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS

La teología cristiana se ha ocupado constantemente del tema del sufrimiento. Deseamos hacerlo una vez más con la esperanza de que la perspectiva propuesta ayude a profundizar en la reflexión. Nuestra hipótesis está relacionada con la identificación de Dios con todas las víctimas de la injusticia y de la violencia. Creemos que profundizar en esta perspectiva puede beneficiar a la teología del Dios de la revelación judeocristiana. Con esta finalidad examinamos algunas teologías contemporáneas, europeas y latinoamericanas. Al final procuramos señalar algunas pistas que ayuden a reflexionar sobre esta importante cuestión teológica en la actualidad.

Si este Dios por el que matáis ciegamente nos hizo a su imagen, entonces cada bala en el cuerpo de mi mujer habrá sido una herida en su corazón.

(Antoine Leiris, periodista francés, cuya esposa murió en el ataque terrorista en la sala Bataclan de París el 13 de noviembre de 2015.)

El periodista Antoine Leiris estaba felizmente casado con Hélène y tienen un niño pequeño. Hélène fue al espectáculo musical de la sala Bataclan el día 13 de noviembre. Ella no regresó y su marido encontró su cuerpo tres días y tres no-

* Maria Clara Bingemer es profesora titular de Teología en la PUC-Rio y coordinadora de la Cátedra Carlo Maria Martini de la misma universidad. Entre sus últimas publicaciones contamos con los siguientes títulos: *O mistério e o mundo*, Rocco, RJ 2013 (trad. en español e inglés); *Simone Weil, una mística en los límites*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2011; *Viver como crentes num mundo em mudança* (Paulinas, Lisboa 2015), además de numerosos libros en colaboración y artículos propios.

Dirección: Rua Almirante Salgado 51, Laranjeiras, 22240-170 - Rio de Janeiro (Brasil).

ches después en el depósito de cadáveres. Antoine escribió un texto precioso en las redes sociales titulado «Carta a mi mujer y a sus asesinos», del que hemos sacado la frase inicial[1].

La selección del texto se debe al hecho de que Antoine, en medio de su dolor, se refiere a Dios, y, sin saberlo, hace una reflexión teológica. Afirma que el dolor del asesinato de una mujer joven, esposa y madre de familia, es el dolor del propio Dios en la medida en que esta inocente fue creada a su imagen y semejanza.

Este artículo pretende reflexionar sobre la cuestión del sufrimiento de Dios, que es indisoluble del sufrimiento del mundo y de la humanidad. Nuestra reflexión parte de esta historia concreta, pero desea tener un alcance mayor. Para ello examina algunas teologías contemporáneas, europeas y latinoamericanas.

La teología cristiana ha abordado constantemente el sufrimiento[2]. Deseamos hacerlo una vez más, esperando que la perspectiva trazada ayude a profundizar en la reflexión. Nuestra hipótesis está relacionada con el sufrimiento de Dios con todas las víctimas de la injusticia y de la violencia. Creemos que profundizar en esta perspectiva puede beneficiar la teología del Dios de la revelación judeocristiana.

Para ellos queremos ofrecer la reflexión de algunos teólogos contemporáneos. Examinaremos en primer lugar la teología del alemán protestante Jürgen Moltmann, que ha hecho de este tema el centro de su obra[3]. En segundo lugar, abordamos el pensamiento del teólo-

[1] «Lettre à ma femme et à ses assassins», en https://www.youtube.com/watch?v=vwHErK-j_eU (23/2/2016).

[2] La misma revista *Concilium* ha tratado el tema en varios de sus números, como 1983/9: Job y el silencio de las víctimas; 1990/6: La voz de las víctimas; 2003/1: Repensar el martirio; 2004/3: La traición estructural de la confianza; 2004/4: El Dios de Job; 209/1: El mal hoy y el proceso de humanización; 2015/1: Globalización e Iglesia de los pobres.

[3] *El Dios crucificado* (1972), Sígueme, Salamanca 1975; *Trinidad y Reino de Dios* (1980), Sígueme, Salamanca 1983; *El camino de Jesucristo* (1989), Sígueme, Salamanca 1989. [*N. T.*: las páginas citadas de estas y las demás obras de los otros autores se remiten a las correspondientes traducciones en portugués].

go católico Johann Baptist Metz, que retoma la misma cuestión partiendo de la categoría de memoria[4]. Finalmente, nos centraremos en la teología latinoamericana, concretamente en la obra del teólogo Jon Sobrino[5]. Señalaremos al final de este artículo algunas pistas que ayuden a reflexionar sobre esta importante cuestión en la actualidad.

¿Es Dios cómplice o víctima del mal?

La teología de *Jürgen Moltmann* surgirá de la terrible experiencia de ser un superviviente de la descomunal tragedia de la *shoah*[6]. El pensamiento que se transformará en él en vocación teológica está precedido por ese sufrimiento. El problema de Dios brotará en lo más profundo de su ser en la medida en que se pregunta por qué está vivo e igualmente dónde está Dios. A partir de esta profunda cuestión existencial, el teólogo alemán compondrá buena parte de su obra y desarrollará su teología del Dios Crucificado[7].

La teología cristiana, según Moltmann, solo puede exponer la historia de la pasión del mundo como pasión de Dios. Pues «¿cómo puede ella —la teología cristiana— no hablar de Dios ante el grito de Jesús en la cruz»[8]. Solo reflexionando sobre lo que acontece entre el Crucificado y «su» Dios puede deducirse lo que este Dios significa para los afligidos y desamparados de esta tierra. ¿Dónde está Dios ante el sufrimiento injusto de las víctimas inocentes? ¿Distante e impasible en su cielo o sufriendo entre quienes sufren en este mundo?[9]

[4] Cf. sus obras, sobre todo *La fe, en la historia y en la sociedad* (1977), Cristiandad, Madrid 1979, y *Memoria Passionis* (1998), Sal Terrae, Santander 1999.

[5] *Cristología desde América Latina*, Ediciones CRT, México 1977; *Jesús de Nazaret. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.

[6] Uno de los relatos más completos de Moltmann sobre su terrible experiencia de lucha en la guerra y de ser prisionero de guerra durante tres años, puede encontrarse en *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life*, Fortress, Minneapolis 1997, pp. 1-9.

[7] *El Dios Crucificado*.

[8] Ibídem.

[9] Ibídem. Véase también *Jesus Christ for Today's World*, Fortress, Minneapolis 1994, pp. 30-31.

A partir del cuestionamiento moltmanniano, por tanto, la cruz es el fin cristiano de toda teología o el comienzo de una teología específicamente cristiana. El lenguaje cristiano con respecto a Dios se convierte, en la cruz de Cristo, en un lenguaje trinitario, distanciándose así de todo monismo, como también de todo politeísmo y panteísmo. La situación central del Crucificado es lo específicamente cristiano en la historia universal, así como la doctrina de la Trinidad es lo específicamente cristiano en la doctrina sobre Dios. Y ambas realidades están íntimamente implicadas.

Jesús sufre la muerte desamparado por Dios. Pero el Padre sufre la muerte del Hijo en el dolor de su amor que alcanza el centro de la paternidad, que es su identidad más profunda. Puesto que la muerte del Hijo es algo distinto del sufrimiento del Padre, Moltmann comprende el Misterio Pascual como un acontecer trinitario, dejando de lado, ya en este primer momento, el concepto genérico de Dios para entrar plenamente en la identidad trinitaria de Dios y en el misterio de su dolor[10].

El centro de la teología de Moltmann, sin embargo, se encuentra en la afirmación de que Dios no está exento o distanciado del sufrimiento humano. Contra una teología solitaria, propone una teología solidaria. Ante el grito de la víctima inocente que sufre, o Dios abraza ese sufrimiento por dentro o no puede ser adorado e invocado por la humanidad en medio de su dolor[11].

En su obra posterior, *Trinidad y Reino de Dios*, el teólogo profundiza más en su concepción trinitaria del Misterio Pascual, demostrando que no puede resolverse el problema de la relación de Dios con el sufrimiento sino en términos de la pasión y muerte de Jesús. Toda la Trinidad está implicada y comprometida en este misterio, y solo desde este puede proclamarse la salvación, a la luz de la Pascua[12].

[10] El teólogo japonés *Kazoh Kitamori* —que escribió antes que Moltmann su teología— ya hablaba del misterio del «dolor de Dios» (cf. su libro *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1971).

[11] *El Dios Crucificado*, op. cit. Véase especialmente la parte del libro donde el autor transcribe el relato de Elie Wiesel en su libro *Noche*, sobre el ahorcamiento de tres prisioneros del campo de concentración, p. 253.

[12] Véase *Trinidad y Reino de Dios*, op. cit., especialmente caps. II y IV.

De igual modo, en su cristología titulada *El camino de Jesucristo*, Moltmann reflexiona sobre el mesianismo de Jesús, dando un espacio significativo a su sufrimiento y muerte, incluso a lo largo de toda su vida pública. En el camino de Jesús hacia la pasión, describe la práctica liberadora de Jesús con respecto a los sufridores y desamparados de la tierra, identificando el sufrimiento del Hijo, en sus dolores mesiánicos, con los dolores de las entrañas compasivas del Dios de Israel. La Palabra interpretativa de Dios sobre el sufrimiento se producirá en el Gólgota, en el acontecimiento de la compasión de Dios en el Misterio Pascual.

El Dios Crucificado en comunión con el sufrimiento del mundo

El Dios Crucificado de la teología moltmanniana revela su verdadera identidad en la vocación mesiánica de Jesús[13]. El mesianismo es la identidad más profunda del ser divino y humano del Enviado por el Padre al seno de la historia. Jesús de Nazaret experimenta los acontecimientos del tiempo mesiánico que él mismo inaugura y les va respondiendo hasta llegar a su plenitud en los sufrimientos del Siervo de Dios y en los dolores de parto de la nueva creación[14].

La fe cristiana revela, pues, un Dios envuelto con el sufrimiento del mundo y crucificado por amor. En un mundo de pecado y violencia, el amor *no puede* matar y destruir sin desmentirse al mismo tiempo como amor. Por tanto, al amor solo le cabe sufrir y morir. En medio del mal y la violencia, el amor no puede responder o devolver al mal con mal. *Solo puede* ofrecer, morir, resistir. Ante el sufrimiento del inocente, no hay otro lugar para el amor —y, por tanto, para Dios— que no sea sumergirse en medio del sufrimiento, al lado del más débil y oprimido, sufriendo con él. Solo así puede decirse que el Amor es el último sentido de la historia, más fuerte que la muerte. Solo así puede afirmarse que Dios es amor[15]. Solo así puede enten-

[13] Cf. *El camino de Jesucristo*, op. cit., especialmente caps. III y IV.

[14] Ibíd., p. 193.

[15] Cf. *El Dios Cruficado*, op. cit., p. 189. Cf. también la importante obra de E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984, que trata este tema con gran profundidad.

derse la relación entre Dios y el mal, entre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y el sufrimiento del mundo.

Si para Dios el sufrimiento no es resultado de carencia o imperfección, por otra parte es necesario afirmar que el corazón de Dios es vulnerable y pasible de ser afectado por el amor, que le hace abrirse a lo que no es él y dejarse herir por la solidaridad suprema y radical con el sufrimiento de la humanidad[16].

A partir de la pasión de Jesús —siempre entendida trinitariamente— no hay nada en el mundo fuera de Dios, no asumido —y por tanto no redimido— por la compasión divina, incluso la negatividad, el dolor y la muerte. La pasión de Dios continúa aconteciendo en los crucificados de la historia. En medio de la lucha contra la injusticia, que sigue produciendo sus víctimas, nada se pierde, puesto que acontece la redención y sigue su misterioso camino.

Dios percibido con los ojos abiertos en medio del sufrimiento humano

El teólogo católico Johann Baptist Metz reflexiona también sobre la cuestión del sufrimiento en su relación con Dios[17]. Metz afirma que la consecuencia de la teoría de la muerte de Dios es la cultura de la amnesia: «[…] el prototipo de la felicidad sería, por consiguiente, la amnesia del vencedor, su *conditio sine qua non,* el inmisericorde olvido de la víctima». Contra esa amnesia, Metz reclama la *memoria passionis*, la cultura de la anamnesis[18].

[16] Cf. sobre esto el buen artículo de Melvin Jay Glatt, «God the mourner – Israel's companion in tragedy», *Judaism* 28 (1979) 72-79, donde presenta algunos midrás en los que aparece Dios sufriendo con el sufrimiento de su pueblo.

[17] Según él, «la experiencia de Dios de inspiración bíblica no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada solo con nosotros mismos, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno». Cf. J. B. Metz, *Por una mística de los ojos abiertos*, Herder, Barcelona 2013.

[18] Cf. *Memoria Passionis*, op. cit., p. 83.

Con los ojos abiertos y la memoria activada, la teología no puede no escuchar el clamor de los que sufren. Por otro lado, constantemente rememora que «el grito del Hijo en la cruz garantiza la proximidad del Padre del cielo. […] es el clamor que caracteriza la presencia del acontecimiento divino»[19]. En el lenguaje humilde de la oración, del clamor que suplica una respuesta, la teología se abre al espacio de Dios.

Se trata, según el teólogo, de un lenguaje mucho menos confortante o armónico que el de la teología académica, mucho más resistente y menos propenso a las adaptaciones que buscan la compatibilidad con la Modernidad[20].

Aunque afirma que no puede transferirse el misterio negativo del sufrimiento humano a Dios[21], su teología es compatible con la de Moltmann, pues sostiene que Dios es solidario con quienes sufren. Todos los intentos por mitigar el mal del mundo eximiendo a Dios de la cuestión del mal, evitando tangencialmente el escándalo del sufrimiento del inocente, «han concebido una rebelión moral del ser humano contra Dios, convirtiéndose en una de las raíces —probablemente en *la* raíz— del ateísmo moderno»[22].

El lenguaje del clamor de los que sufren es un lenguaje del no-olvido y su fundamento es la anamnesis. El centro de la vida cristiana consiste en la memoria de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. En ella se configura la solidaridad radical de Dios con todas las víctimas y con todos los que sufren. Metz afirma además que existe por parte de Dios «[…] una trascendencia hacia abajo, al lugar donde no existe sino la desesperación o justamente el grito desde la profundidad»[23].

En esta perspectiva puede entenderse la inversión esperada de la teología actual en su imagen de Dios: apartarse de la noción de om-

[19] Ibíd., p. 107.

[20] Ibíd., p. 103.

[21] Ibíd., p. 123.

[22] Ibíd., p. 122.

[23] Ibíd., p. 105. Véase lo que dice igualmente Leonardo Boff en *Tiempo de trascendencia: El ser humano como un proyecto infinito*, Sal Terrae, Santander 2002, p. 80: «La trascendencia se hace tras-descendencia para ser así condescendencia, acogida, perdón, amor, liberación».

nipotencia e impasibilidad, tomándose en serio la cuestión de su impotencia y vulnerabilidad[24]. El Resucitado aún está crucificado.

La gran objeción de que un Dios que no se salvó no puede salvarse se muestra sin fundamento, puesto que Dios salvó al crucificado y confirmó su camino. Esta esperanza está vinculada al compromiso con una «forma de vida», que es la vida de Jesucristo.

La *memoria passionis* es memoria de todos los victimizados en la memoria del crucificado resucitado. Es una memoria que pertenece a todas las generaciones y exige enfrentarse a la cultura de la amnesia que provoca la circulación del absurdo del mal y del odio por la historia humana. Es una memoria que reivindica una autoridad que tiene un peso infinito. La autonomía y la emancipación del ser humano moderno, lejos de significar una abstracta negación de obedecer a toda autoridad, exige precisamente el reconocimiento incondicional de una autoridad: la autoridad de los que sufren[25].

Pensar en Dios desde las víctimas

La recepción de las teologías de Moltmann y Metz en América Latina puede encontrarse en la obra de Jon Sobrino. Su teología sigue la línea de la *theologia crucis* como centro del misterio de Jesucristo, pero aplicándola directamente a la cuestión de la pobreza y de la lucha por la justicia[26]. De «Dios crucificado» al «pueblo crucificado» de la Teología de la Liberación el camino es corto. Si, para Moltmann, Dios está en el patíbulo con las víctimas del nazismo[27], para Sobrino,

[24] Hans Jonas ya lo propuso inmediatamente después de la *shoah*: «The concept of God after Auschwitz», en Lubarsky, Sandra B. Griffin y David Ray (eds.), *SUNY Series in Constructive Postmodern Thought: Jewish Theology and Process Thought,* en http://site.ebrary.com.proxy.library.nd.edu/lib/ndlib/detail.action?docID=10588769 (22/02/2016).

[25] *Memoria passionis*, op. cit., p. 82.

[26] Cf. obras citadas en nota 5.

[27] Cf. *El Dios Crucificado*, op. cit., p. 253.

el pueblo crucificado no se disocia de Dios[28]. Por otro lado, Sobrino es tal vez el teólogo que más en serio tomó la llamada de Metz a hacer teología como memoria subversiva de Jesús[29].

Todos afirman que Dios está con Jesús en el sufrimiento. Ahí, en la vulnerabilidad del Hijo, Dios sufre misteriosamente con el ser humano. Sobrino, usando la expresión moltmanniana, recuerda que «el Dios crucificado no es una realidad que puede abordarse con un concepto teórico, sino con un concepto práctico»[30]. Lo afirma partiendo de su propia experiencia de encarnación en el mundo de los crucificados de la historia[31]. Y justamente cuando propone «bajar a los pobres de la cruz»[32] se sitúa en sintonía con Moltmann, cuando este afirma que las apariciones y la formación de la comunidad primitiva, después de todo el sufrimiento vivido, nos revelan una novedad: el Dios que resucita a Jesús «es la fuerza vivificante que hace ricos a los pobres, levanta a los humildes y resucita a los muertos»[33].

La teología de la liberación reivindicó para los pobres y oprimidos la autoridad misma de Dios. Entre todos los demás, el pobre es el lugar privilegiado donde puede conocerse y dar a conocer a Dios. En palabras de Jon Sobrino: «"Dios" y el "pueblo que sufre" son realidades últimas»[34].

---

[28] Cf. E. Hammes, *Filii in Filio. A divindade de Jesus como evangelho da filiação no seguimento. Um estudo em Jon Sobrino*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1995: El mismo Moltmann ve en esta trasposición un desarrollo legítimo de su cristología.

[29] Cf. todos sus escritos más recientes, manteniendo viva la memoria de los mártires de El Salvador.

[30] *Cristología desde América Latina*, op. cit., p. 229.

[31] Al igual que Moltmann y Metz, Jon Sobrino vivió una experiencia dolorosa con el asesinato de toda su comunidad jesuita. Cf. su obra *Jesucristo Liberador*, escrita bajo el impacto de este terrible suceso: «en medio de la guerra, de las amenazas, de los conflictos y persecuciones… El asesinato de mis hermanos jesuitas, de Julia Elba y de Celina, me heló el corazón… Tanta tragedia y tanta esperanza… proporcionan un potente horizonte hermenéutico para comprender a Cristo» (cubierta 4 de la edición brasileña).

[32] *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas,* op. cit.

[33] *El camino de Jesucristo*, op. cit., p. 263.

[34] Jon Sobrino, en José María Vigil (ed.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de liberación,* http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/p 292 (24/2/2016).

Y prosigue: «El carácter misterioso del misterio de Dios permanece. Pero junto a él encontramos el misterio de los pobres… Dios, sin dejar de ser Dios, abrió un espacio para el misterio de los pobres»[35].

Es importante tener en cuenta que, aunque Sobrino se refiere aquí concretamente a los pobres oprimidos por la injusticia del sistema económico y político, la comprensión de este concepto puede ampliarse a todos cuantos sufren y son victimizados. El concepto de «víctimas», elaborado por el mismo teólogo vasco-salvadoreño, ha ayudado a la teología en esta ampliación de la comprensión. Dios está unido para siempre con las víctimas: en nuestra creación a su imagen y semejanza y en la carne crucificada de su Hijo, que se hizo igual a nosotros en todo menos en el pecado. Pertenece a esas víctimas la autoridad de enseñar quién es Dios y descubrir hoy nuevos aspectos de su misterio[36].

Conclusión: la «originalidad» del cristianismo

El sufrimiento forma parte esencial de la vida humana. No puede ser glorificado como lo ha hecho una cierta espiritualidad «dolorista», que así solo consiguió provocar resistencias y rechazos a la propuesta cristiana. Pero no puede negarse que forma parte del proceso mismo de vivir. El cristianismo vio siempre en el sufrimiento —y sobre todo en el sufrimiento del otro— una interpelación esencial.

En nuestra conclusión recurrimos a la contribución de un teólogo hasta ahora ausente en nuestra reflexión. Se trata del suizo Han Urs von Balthasar. Dice lo siguiente: «… Dios expone a la vista humana su ser más profundo en el sufrimiento; un sufrimiento que, además, asume libremente una culpa ajena, en cuanto que el resto de los

[35] Ibídem.

[36] Cf. José María Castillo, *Los pobres y la teología: ¿qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, p. 81: «La Iglesia puede hablar de Dios, con garantías de autenticidad y coherencia, en la medida en que se pone a escuchar a los pobres, a aprender de ellos, a enterarse, desde su experiencia desoladora y desconcertante, qué es Dios y cómo es Dios, y por donde atravesamos los caminos de Dios».

caminos que conducen el hombre a Dios son caminos de superación del dolor, de búsqueda de la "vida bienaventurada", del deseo de nunca más verse expuesto a la contingencia y a la tribulación»[37].

Afirmamos con Balthasar que el deseo de comulgar con el sufrimiento ajeno es constitutivo de la propuesta cristiana. Y este deseo es constitutivo de Dios mismo, que, en su *kénosis*, se acerca a su creación asumiéndola radicalmente desde lo más profundo de su interior. En su pasión salvífica, Dios no solo asume por amor todo lo que aflige a la creación, sino que llama a sus seguidores a hacer lo mismo. El sufrimiento inherente al seguimiento de Jesús puede entonces adoptar diversas formas: la pobreza, la desdicha, la persecución, el exterminio, el desconsuelo, la enfermedad, la privación de libertad, la tortura, en fin, cualquier situación humana sombría y dolorosa, cargada de negatividad y dureza, que clama alivio, solidaridad, redención. Según las teologías sobre las que hemos reflexionado, en el deseo de comulgar con el dolor del otro que sufre se encuentra lo específico de Dios, que sale al encuentro del dolor humano. Pero no para confirmarlo, sino para asumirlo y redimirlo.

El periodista francés Antoine Leiris, nuestra inspiración al comienzo de este artículo, encontró el camino de esta redención: negarse a la tentación del odio y dedicarse al hijo pequeño. Otros encontrarán otros caminos, nunca solitarios, siempre solidarios. Y ahí estarán siempre acompañados por el Dios que los creó a su imagen; por el Dios que, en Jesús, abrazó para siempre el dolor humano, haciéndolo suyo y abriendo así para toda la creación la posibilidad de una vida en plenitud.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[37] H. U. von Balthasar, «Gott ist sein eigener Exeget», *IkaZ15* (1986) 11, citado por M. Schneiders, *Teología como biografía*, Desclee, Bilbao 2006, p. 64 nota 58. Cf. el comentario sobre esta afirmación del teólogo suizo en mi libro *O mistério e o mundo*, Rocco, RJ 2013.

Andrés Torres Queiruga *

REPENSAR LA TEODICEA: EL DILEMA DE EPICURO Y EL MITO DEL MUNDO-SIN-MAL

El sufrimiento cuestiona a la humanidad y desafía a la religión: la modernidad lo convirtió *en roca del ateísmo* y suscitó la teodicea. Pero ateísmo y teodicea mantuvieron acríticamente el presupuesto premoderno de un mundo-sin-mal, que hace inconsecuentes tanto la acusación atea como la teodicea tradicional. Romper ese prejuicio permite restablecer la coherencia cultural y elaborar una teodicea que recupere el corazón del mensaje bíblico: la esperanza definitiva frente al sufrimiento. Dios como Anti-mal.

La teodicea actual no puede esquivar el duro interrogante del sufrimiento. Pero, prisionera de su herencia cultural, parece incapaz de responder. Su panorama es confuso, hasta la contradicción. Frente al desafío moderno, comparte con la crítica atea un presupuesto mítico, premoderno: dar por supuesta la posibilidad de una creación sin sufrimiento, de un *mundo-sin-mal*. Oculto en el dilema de Epicuro, ese presupuesto alimenta su fuerza

* Andrés Torres Queiruga. Ha sido profesor de Teología Fundamental y Filosofía de la Religión en Santiago de Compostela. Temas fundamentales: religión y cultura, teología actualizada y humanizadora, revelación como «mayéutica histórica» y creación por amor.

Entre sus obras: *Repensar la revelación,* Madrid 2008 (traducida al italiano, portugués y alemán); *Fin del cristianismo premoderno,* Estella 2000; *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Santander 1995; *Recuperar la creación,* Santander [3]1997; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000; *Repensar la resurrección*, Madrid [3]2005; *Repensar el mal,* Madrid 2011; *Alguien así es el Dios en quien yo creo*, Madrid 2012.

Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com.

devastadora. Desenmascarado críticamente, queda patente su anacronismo, disuelta su lógica y rota su validez[1].

Entonces resulta posible una teodicea verdaderamente actual, que a) sitúa el problema dentro de las exigencias y posibilidades de la cultura secular, b) preserva el «misterio», mostrando su verdadero lugar en la respuesta religiosa, c) rescata la coherencia de la fe en Dios bueno *y* omnipotente, y d) recupera la intención central del mensaje bíblico y la lógica profunda que, a pesar de todo, ha habitado siempre la teología tradicional.

El dilema de Epicuro, un desafío premoderno

El dilema de Epicuro —«si Dios puede evitar el mal y no quiere, no es bueno; si quiere y no puede, no es omnipotente…»— es casi tan viejo como la filosofía y fue siempre un duro desafío para la religión. Nació en una cultura anterior a la revolución de la modernidad. Entonces era normal dar por supuestas tanto la posibilidad *mítica* de un mundo paradisíaco y sin mal, como las continuas intervenciones divinas o demoníacas. El descubrimiento de la *autonomía* del mundo, que obliga a estudiar los problemas analizando su estructura y funcionamiento, muestra que la *finitud* —donde «toda determinación es negación» (Spinoza)— implica dos conclusiones fundamentales: 1) que el paraíso es imposible, por la misma razón que lo es un círculo-cuadrado o un triángulo-rectángulo-equilátero en superficie plana; 2) que es preciso buscar dentro del mundo las causas de cuanto sucede en él. La conclusión fundamental resulta clara: el dilema incluye un pre-juicio que lo hace absurdo. Sería como argumentar que Dios no es bueno porque, pudiendo, no quiere hacer círculos-cuadrados; o que no es omnipotente porque, queriendo, no puede hacer hierros-de-madera. (El ejemplo del triángu-

[1] Para una fundamentación más detallada remito a trabajos anteriores: «De la "ponerología" a la teodicea: el mal en la cultura secular», *Concilium* 329 (2009) 103-113 y, sobre todo, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea,* Trotta, Madrid 2011 (original en lengua gallega, Vigo 2010; traducción portuguesa: São Paulo 2011; de próxima aparición en alemán, en Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt); en adelante citaré: *Repensar el mal*.

lo muestra que ver el sinsentido puede ser difícil en realidades complejas; por eso puede pasar desapercibido que un mundo-sin-mal sería un mundo-finito-infinito.)

La Antigüedad pudo asimilarlo, porque el pre-juicio era culturalmente invisible y la fe religiosa estaba ambientalmente asegurada: el pagano Epicuro, que lo propuso, sigue admitiendo los dioses; y Lactancio, que lo divulgó, permanece cristiano. En la Modernidad la situación resulta paradójicamente ambigua. La sensibilidad cultural percibe con fuerza la contradicción: Bayle y Voltaire, aunque sin hacerse ateos, anunciaron la crisis; Hume fue más adelante, y Büchner pronunciará la sentencia: el sufrimiento es «la roca del ateísmo». La percibe también la sensibilidad religiosa, y nace la «teo-dicea».

La inconsecuencia de mantener irresuelto el dilema es evidente. Más para la fe, que lo acepta, pero intenta evadir su lógica: ¿cómo creer que Dios es infinitamente bueno y poderoso, si, *siendo posible*, no quiere o no puede crear un mundo-sin-mal? También lo es para el ateísmo moderno: ¿con qué lógica da por supuesta la posibilidad de un mundo-sin-mal?; y ¿cómo respeta la autonomía, si niega a Dios porque *no interviene* rompiendo las leyes físicas en el terremoto de Lisboa o anulando la libertad humana en la *Shoah*?

Un comienzo correcto, fatalmente desaprovechado

Lo curioso es que en la misma acmé del desafío se intuyó la falacia y se inició la verdadera respuesta. Leibniz y el obispo William King[2] (injustamente poco estudiado, aunque ya alabado por Leibniz) percibieron la contradicción y propusieron un planteamiento culturalmente secular. Antes de buscar la explicación en el cielo, empezaron por observar la tierra: el mal es inevitable por la constitución *finita* del mundo. Pensar un mundo-sin-mal sería pensar un mundo-infinito; pero infinito solo puede ser Dios. Denunciaron, por tanto, una imposibilidad *esencial y constitutiva*: el mal nace de una imposibili-

[2] *De Origine Mali* (1702): accesible en Google-Books la traducción: *An Essay on the Origin of Evil* (1731).

dad creatural: «Dios da tanta perfección a las creaturas como el universo puede recibir» (*Essais de Théodicée*, § 335) y «Dios no le podía dar todo sin hacer un Dios» (§ 31).

Entonces era inevitable la impregnación teológica del lenguaje. Pero hoy resulta posible —y hermenéuticamente obligado— descubrir bajo las deficiencias del texto el vigor secular del sentido, que iniciaba —incluso poniendo nombre: *teodicea*— una nueva etapa. Por desgracia, la crítica de lo accesorio taponó la percepción de lo fundamental. La teología continuó muy prisionera del fundamentalismo bíblico y tradicional; y la filosofía, jurando *in verba magistri* (también hay un fundamentalismo filosófico), aceptó apresuradamente el veredicto kantiano del «fracaso» y la panfletaria hermenéutica del *Candide* volteriano. Fue una auténtica fatalidad cultural: desaprovechando el nuevo comienzo, continuó vigente el presupuesto mítico del mundo-sin-mal.

No del todo, porque la fuerza y evidencia de aquel inicio siguen presentes. Han aparecido teorías que, como las *ireneanas,* defendidas por John Hick[3], y las del *proceso*, partiendo de Whitehead, reconocen la «imposibilidad» y buscan nuevos caminos. Significativamente, Whitehead, sin referirse a Büchner, habla del mal como «roca» *del problema*, no del ateísmo[4]. Y Schubert Ogden llega a llamarlo «seudoproblema», pues «solo surge, supuestas ciertas premisas del teísmo cristiano clásico, que son incoherentes incluso fuera del problema del mal»[5].

La tarea actual consiste en hacer *temáticamente explícito* el alcance de esa intuición fundamental, evitando que la persistencia inexplícita del fantasma del mundo-sin-mal siga contaminando el problema.

[3] *Evil and the God of Love*, Nueva York [2]1978.

[4] «All the simplifications of religious dogma are shipwrecked upon the rock of the problem of evil» (*Religion in the Making*, Cambridge 1926, p. 77).

[5] Cit. por J. O'Donnel, *Trinity and Temporality*, Oxford 1983, p. 200, que pudo consultar trabajos inéditos y dialogó con él.

La teodicea en el marasmo de las inconsecuencias

En cuanto, como el revelador en un proceso químico, se descubre el pre-supuesto del mundo-sin-mal, se aclara el panorama teodiceico: la confusión es su consecuencia inevitable. Esquematizando, cabe distinguir dos orientaciones fundamentales: teorías que reconocen expresamente la lógica del dilema y teorías que, sin decirlo, la suponen.

Las primeras, para rechazar el ateísmo, modifican radicalmente la idea de Dios. Tres casos referidos al Holocausto lo muestran ejemplarmente, pues su clara honestidad lógica ahorra muchos discursos. Hans Jonas niega la *omnipotencia*, porque Dios no pudo impedirlo[6]; David Blumenthal niega la *bondad*, porque, pudiendo, no quiso (es bueno, pero cruel y no «omni-benevolente»)[7]; J. P. Jossua, evitando consecuencias tan extremas, niega la *comprensibilidad*[8]. Ninguno rechaza expresamente la legitimidad del dilema; pero, criticando cada uno los argumentos de los demás, realizan la mejor refutación del pre-juicio que lo subtiende.

La segunda orientación, menos radical, evita consecuencias tan drásticas. Pero su incomodidad resulta evidente: niega la consecuencia, pero no puede romper la lógica. Y las respuestas manifiestan la típica ambigüedad de las «soluciones insatisfechas»: tienden lógicamente hacia uno de los polos extremos, pero se detienen a medio camino.

Dentro de ella, la reacción más emotiva reconoce el impasse, *negando la legitimidad de la teodicea*, con tres modalidades: 1) Es imposible e innecesaria, por inconsistencia lógica y porque Dios no necesita defensa (sin advertir que no se trata de justificar la realidad de Dios, sino nuestra idea: no se justifica el sol cuando se refuta el geocentrismo). 2) Es desmovilizadora, porque la comprensión «justifica» el mal y paraliza la acción (cuando el diagnóstico, lejos de

[6] *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Fráncfort del Meno 1987.

[7] «Teodicea: disonancias en la teoría y en la práctica entre la aceptación y la protesta», *Concilium* 274 (1998) 131-146.

[8] «Faut-il repenser Dieu auprès Auschwitz?», *Études* 384 (1996) 67-74.

justificar la enfermedad, anima a trabajar por la curación). 3) Es nociva e incluso «herética», «blasfema» y «diabólica»[9]; insistiendo en que implica una visión *«teísta»,* cómplice o culpable de las desgracias naturales y los crímenes humanos (convirtiendo ese concepto en una caricatura realmente ofensiva para quienes siguen —seguimos— hablando de un Dios creador, libre, amoroso y salvador).

Más numerosa es la postura que, esforzándose por mantener íntegra la fe bíblica, modifica los atributos sin llegar a la negación. Pero se lo impide el presupuesto del mundo-sin-mal.

1) Se afirma la *omnipotencia*, pero se habla de un Dios «sufriente»: reacción cordial y correcta, cuando niega la impasibilidad divina; pero inconsistente, cuando intenta *justificar* el mal, incluyendo a Dios en él. Porque entonces, o bien se trascendentaliza y eterniza el mal en Dios, como se ha argüido contra Moltmann, o bien se incluye a Dios en nuestra miseria, haciéndolo incapaz de salvarnos como avisaron Rahner y Metz. El recurso, tan decimonónico, a la *kénosis* incurre en idéntica ambigüedad (si es funcional, implicaría «no quiere»; si ontológica, llevaría al «no puede»). Sucede igualmente, cuando se arguye con la Cruz (no siempre distinguiendo debidamente entre Jesús y Dios), exponiéndose a la acusación cínica de que carece de sentido compartir el dolor que antes era posible evitar.

2) Cuestionar la *bondad* resulta más duro; pero, con cierto apoyo fundamentalista, puede hablarse del «lado oscuro» de Dios o mantener categorías, como «ira» o «castigo»; incluso se intenta un equilibrio imposible, afirmando enérgicamente la bondad y omnipotencia, al tiempo que, tomando a la letra determinados textos bíblicos, se atribuye también causalidad directa de Dios en el mal[10].

3) La *incomprensibilidad* es un recurso frecuente y muchas veces justificado, pero no siempre escapa al peligro de cubrir con el «misterio» divino contradicciones lógicas muy humanas. En conjunto, sigue latente la influencia de un *biblicismo difuso*, que apoyado sobre

[9] Ver más referencias descalificadoras en *Repensar el mal*, pp. 17-23.

[10] Cf., con razonamientos de amplia erudición y serio esfuerzo: W. Gross y K.-J. Kuschel, *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?,* Maguncia 1992.

todo en el libro de *Job* toma con idéntico valor textos de distintas épocas. En ocasiones sirve de argumento para deslegitimar la teodicea, interpretando como definitivo el «silencio» final de un libro que, ciertamente, avanza negando el retribucionismo deuteronómico, pero todavía no alcanza la plenitud evangélica[11].

Pero acaso nada muestre mejor el enorme influjo del pre-juicio que dos ejemplos, que, por venir de grandes teólogos como reacciones hondamente cordiales, son síntomas muy reveladores. El primero, muy citado, es de Guardini, que dijo a un amigo en su lecho de muerte: «estoy preparado para presentarme ante el juez divino y para responder a sus preguntas sobre mi vida; pero yo también tendré que hacerle preguntas al juez: preguntas sobre el sufrimiento de los niños inocentes»[12]. El segundo es de Rahner, que, haciendo expresamente la pregunta: «¿Por qué Dios permite *(lässt)* que suframos?», acaba contestando que la bondad divina «no puede ser declarada inocente ante nuestro tribunal»[13].

Actualizar la teodicea

Partir de la imposibilidad de un mundo-sin-mal no solo aclara dificultades, sino que permite renovar el planteamiento.

Ante todo, *sitúa la pregunta en su justo nivel*, eliminando el falso problema (Ogden) de plantearla in-mediatamente dentro de la religión. Repito: sería como cuestionar la bondad o la omnipotencia, porque Dios no quiere o no puede fabricar hierros-de-madera. La única pregunta sensata no es: por qué Dios no elimina el mal; sino:

[11] «Aunque puede haber un cierto grado de justicia, no hay compasión ni consuelo procedentes de Dios. El Dios de Job [...] no muestra en lugar alguno misericordia ni ternura hacia Job» (N. Habel, «El veredicto sobre/de Dios al final de Job», *Concilium* 307 [2004] 43).

[12] Cito la versión de N. Greinacher, «Ambivalencia del fracaso, ambivalencia del hombre», *Concilium* 231 (1990) 196; son bien conocidas las de Rahner y Metz, que aprueban.

[13] «Warum lässt uns Gott leiden?», en *Schriften zur Theologie XIV*, Einsiedeln 1980, 463-464.

por qué crea el mundo a pesar del mal inevitable. Dicho más en concreto: ¿vale la pena existir? ¿Tienen sentido la historia y el mundo? Como se ve, es una pregunta pre-religiosa, radicalmente *humana,* porque el mal, físico o moral, activo o pasivo, desafía a todos.

Esto obliga a introducir un nuevo paso, que reestructura el conjunto del planteamiento: antes de la teodicea propiamente dicha, todos debemos afrontar el *desafío común.* Entonces cada postura aparece como *respuesta particular* a una pregunta universal. El discurso teodiceico exige así una estructura triple:

1) La *ponerología* (del griego *ponerós*, «malo»), un tratamiento del origen del mal, que elabora sistemáticamente la conclusión, aquí solo indicada: la *finitud* hace imposible un mundo-sin-mal, desvelando el carácter *inevitable* de su aparición, como desafío para *todas* las respuestas.

2) La *pistodicea* (de *pistis*, «fe» en sentido amplio, y *dikein*, «justificar») es el reconocimiento de la comunidad genérica de todas las posturas, convertidas en respuestas específicas, que deben «dar razón» de sí misma, tanto si defienden el absurdo como la esperanza, si recurren a Dios o prescinden de Él. De hecho, el proceso cultural, aun sin explicitar esta estructura, ha originado nombres sintomáticos: antropo-dicea, cosmo-dicea, ateo-dicea... Todas son cuestionables y «misteriosas»; de suyo, llamadas a afrontar juntas el desafío común, sustituyendo el espíritu de polémica por el de diálogo, crítica y colaboración.

3) La *teodicea* tradicional aparece en su particularidad de «pistodicea cristiana»: una entre otras, con igual carga de prueba e idéntico derecho de defensa. Creo que entonces, debidamente actualizada, no solo puede negar el «fracaso» proclamado y evitar el marasmo real; sino también garantizar su lógica, sin perder el misterio, y repensar la tradición, recuperando sus valores.

La lógica de la teodicea

Al constatar la facticidad absoluta del mal, como posibilidad inherente a la finitud, por ser la condición no de esta o aquella cualidad,

sino de la misma *existencia*, la pregunta a la religión no puede ser por qué Dios no elimina el mal —sería negar el mundo—, sino cómo lo enfrenta y lo combate. Se aclaran así cuestiones muy decisivas.

1) *Se restablecen en su plena luz todos los atributos* divinos: lejos de cuestionarlos, el mal —desenmascarado como inevitable— subraya la ternura infinita de la *bondad* divina, apoyada en la fidelidad inquebrantable de su *omnipotencia*. Porque, creando por amor, Dios busca exclusivamente nuestro bien: cualquier mal nuestro, se opone idénticamente a Él. Más aún, prioritariamente a Él, porque incluso una madre puede sentir como más propios los dolores que afectan al hijo. Y respaldada por la omnipotencia, la creación desmiente la objeción superficial de cualquier «irresponsabilidad» divina, porque funda *una esperanza realista,* que, respetando la autonomía creatural y soportando el trabajo de la historia, asegura que Dios tiene la última palabra: la misma muerte está vencida… (1 Cor 15,26). Resulta penoso observar como por una buena voluntad, teológicamente equivocada, muchos creyentes evitan o incluso nieguen la invocación consoladora de Dios como «Padre omnipotente».

Esto no significa que el restablecimiento de la coherencia dispense a la pistodicea cristiana —¡igual que a la atea y la agnóstica!— de enfrentar sus dificultades específicas. Ante todo, la oscuridad inherente a creer y vivir desde la Trascendencia. Y también, la objeción radical: si la liberación plena resulta posible escatológicamente, ¿por qué no ahora? Es, como se ve, una objeción que desde el ateísmo solo puede hacerse *ad hominem* (pues en él no tiene sentido… y confirma la ponerología). La fe debe afrontarla; y creo que puede hacerlo, mostrando que tras la ruptura de la finitud-histórica puede realizarse plenamente la dialéctica del amor, donde lo «tuyo» de Dios se hace «mío» de la creatura. La teodicea encuentra aquí —igual que toda la teología— el *misterio* de la plenitud escatológica[14].

2) Cuando la imposibilidad del mundo-sin-mal se toma realmente en serio, se produce una especie de *Kehre* o vuelta en todo el problema. *Frente a la «lógica-para», se instala una rigurosa «lógica-a-pesar-de»*:

[14] Este tema merecería mucha atención: apoyándome principalmente en Ireneo, Hegel y Juan de la Cruz; cf. *Repensar el mal*, pp. 237-255: «La objeción formidable».

a pesar de las apariencias, Dios está presente; a pesar del mal, el mundo vale la pena. Señalemos tres consecuencias de especial relevancia.

a) *Permite eliminar la tenaz «contaminación teleológica»* que afecta incluso a las teodiceas que, como la «ireneana», aun reconociendo la inevitabilidad del mal, tienden a recaer en la lógica-para: *para* posibilitar la libertad o la realización humana *(soul making)*. Puede entonces surgir la sospecha de que, renunciando a ese fin, podría existir un mundo-sin-mal. Armin Kreiner, que con razón defiende la necesidad de coherencia y rechaza enérgicamente la acusación de racionalismo[15], nota esto, extendiéndolo también frente a las discusiones analíticas[16] acerca de la posibilidad o imposibilidad (casi siempre metiendo ya a Dios en los mismos títulos, sin contar con la mediación ponerológica, que sería ciertamente una buena «navaja de Ockam»).

b) *Responde a la objeción de los males «horrendos» o sin-sentido* (grandes catástrofes, muerte de niños inocentes). Su humanísima fuerza emotiva es indudable, pero se apoya en una oculta conjunción entre el presupuesto del mundo-sin-mal y la contaminación teleológica. Rota esa conjunción, aparece su debilidad lógica. Todo mal es injustificable y carece de sentido, no por esta o aquella cualidad, sino en sí mismo, simplemente como mal: una grieta en la creación (Büchner) igual que un genocidio. Si fuese posible, ningún mal debería existir; y ciertamente Dios no podría quererlo. Dios quiere el mundo por sí mismo, únicamente por su bien y a pesar del mal. El mal, cualquier mal, es pura facticidad sin justificación externa; aparece solo porque su posibilidad coincide con la posibilidad del mundo. Crear o no crear: esa es la *única* cuestión. Porque creó por amor, toda acción de Dios es salvífica, de lucha contra el mal. Y, si decidió crear, es porque —pese a Epicuro— *quiere y puede* vencerlo.

c) *Clarifica el fenómeno particularmente grave de la queja contra Dios*. Partiendo del justísimo principio de que en la oración puede expresarse todo, existe —a veces, casi como moda teológica— una

[15] *Dios en el sufrimiento*, Barcelona 2007, sobre todo en el «Postfacio a la tercera edición» (489-495; antes: 74-97.249-256); sospecho que también su agudo rigor argumentativo podría ganar algo con la explicitación ponerológica.

[16] Ibíd., pp. 297-480.

extendida tendencia a justificar la queja y la protesta, no solo «ante» Dios, sino también «contra» Dios. Pero la justicia de la indignación no debe ocultar —por mucho que invoque a Job— su profundo equívoco, no solo porque lógicamente desvía y malgasta contra «Dios» la energía de la protesta contra el mal; sino, sobre todo, porque teológicamente resulta insoportablemente injusta con su amor entrañable. ¿Protesta el niño contra la madre que pasa noches a su cabecera o el enfermo adulto, contra el médico que se sacrifica intentando curarlo? La expresión con que, para temas menos sensibles, Karl Barth lamentó en Silesius algunas «piadosas desvergüenzas» (*frommen Unverschämtheiten*)[17], constituye un aviso saludable ante expresiones que pueden oscurecer la única certeza: que Dios está siempre a nuestro lado contra cualquier tipo de mal. La liturgia del Viernes Santo tiene mejor teología: «Pueblo mío, ¿qué te he hecho?, ¿en qué te he ofendido? Respóndeme».

Recuperar los valores de la Biblia y la tradición

Las renovaciones pueden ser vistas como negación o minusvaloración del pasado. No es siempre así, y ciertamente no lo es en este caso. Al contrario: permite recuperar valores que, siendo de suyo evidentes en la Biblia y en la tradición, quedaron invisibilizados por factores culturales.

1) Ante todo, *hace brillar la intención más evidente y elemental de la Biblia*, cuyo hilo rojo es la compasión divina por los sufrimientos humanos, con la llamada —¡de Dios a nosotros, no de nosotros a Dios!— a colaborar contra el mal: «No es esto conocerme» (Jer 22,16), dicen los profetas; «sed misericordiosos como vuestro Padre celestial» (Lc 6,36), dice Jesús. Realmente, el supuesto de que Dios, si quisiera, podría eliminar el mal, no solo resulta incongruente; es algo mucho más grave, porque privaría de *sentido* el núcleo del mensaje bíblico: apostarlo todo por algo que se podría haber conseguido con solo quererlo.

[17] *KD* II/1, § 28; Studienausgabe, Zúrich 1987, p. 316.

2) *Aclara el significado auténtico de la Cruz*, demasiadas veces interpretada «al revés», aislando el destino de Jesús del nuestro, como si el suyo fuese un *medio* para demostrar la compasión divina. La verdad es más simple y más divinamente realista: en Jesús se revela definitivamente el común destino humano: para él, igual que para nosotros, resultó inevitable el mal; pero también: para nosotros, igual que para él, Dios tiene la última palabra resucitándolo/nos. Las teologías que hablan de «castigo», «pago de rescate» o de «conflicto entre Dios y Dios» muestran una ambigüedad demasiado próxima a lo teológicamente intolerable.

3) *Descubre y legitima la lógica implícita de la tradición* cuando confiesa la bondad y la omnipotencia, a pesar de que el dilema irresuelto acompaña como una sombra de insatisfacción lógica la teodicea tradicional. Pudo hacerlo, porque la (sub)consciencia de una *lógica más profunda* mantenía la seguridad de que «tenía que existir» una explicación. Esa lógica existe y es rigurosa, puesto que se apoya en la *confianza*: si Dios es amor infinito, entrañablemente compasivo con nuestro sufrimiento, el mal «tiene que ser» inevitable[18], aunque (todavía) no sepamos explicarlo. Ver una madre volcada sobre el niño enfermo *demuestra* con lógica rigurosa que lo curaría si fuese posible. La objeción espontánea de que Dios sí podría ignora que *este* razonamiento se apoya en el *amor*, no en el poder. Isaías lo intuyó: aunque la madre olvidase a su hijo, Dios no (Is 49,15). Contra la objeción, el amor *infinito* de Dios refuerza también infinitamente la legitimidad de la conclusión.

He llamado a este proceso «vía corta de la teodicea». La abstracción del razonamiento no debiera ocultar su humanísima hondura, que alimentó y seguirá alimentando las cañadas oscuras de la vida (Salmo 22). Cuando fallan los razonamientos, queda siempre la mirada a la cruz; cuando la angustia o la culpabilidad amenazan, está la confianza, porque aunque nuestra conciencia nos condene, Dios es más grande que nuestra lógica y conoce todo (1 Jn 3,20); y cuando el sufrimiento parece vencer, ni muerte ni vida, ni alto ni profun-

[18] Significativamente, ya santo Tomás advirtió frente a las preguntas sobre las cosas que Dios puede o no puede hacer: «Unde convenientius dicitur quod *non possunt fieri,* quam quod *Deus non potest ea facere*» (STh I, q. 25. a. 3 c).

do... podrán separarnos del amor de Dios (Rom 8,35-39). Para poner un ejemplo actual: Whitehead, definiendo a Dios como «el gran compañero, el camarada en el sufrimiento, que comprende»[19], resulta más certero y significativo que muchos discursos; y explica su profunda fuerza de convicción religiosa.

Confieso que cada día me impresiona más esta vía, y seguramente será siempre el último recurso en grandes crisis. Pero, a diferencia del pasado, la caída de la evidencia sociocultural y la aparición de la objeción atea, obligan hoy a completarla con la «vía larga». Este trabajo está en marcha, animando numerosos intentos. Creo que la reestructuración del problema —ponerología, pistodicea, teodicea (integrando las dos vías)— aporta una claridad que merece ser aprovechada.

4) La recuperación de valores no se limita a este rasgo fundamental, sino que permite actualizar temas muy decisivos. Empezando por la estructura misma de la *historia de la salvación*. Tradicionalmente, supone lo fundamental: el mal no viene de Dios. Pero la posibilidad del «paraíso» desvía la interpretación, culpabilizando injustamente a toda la humanidad y presentando al Dios del perdón como un juez injusta e inconmensurablemente implacable, castigando una falta humana con todo el horror del mal.

De permitirlo el espacio, cabría examinar temas tan decisivos como el llamado «silencio de Dios» y las duras oscuridades de la revelación, ciertas visiones de la predestinación, el infierno, el holocausto (y a veces la cruz) como castigo o abandono; incluso el modo de interpretar la providencia, la elección, el milagro, la oración de petición[20]. Esta, en concreto, justamente por los grandes valores con que se asocia, tiene una eficacia terrible para mantener viva la imaginación de que Dios puede, pero no siempre quiere; que necesitamos recordárselo, convencerlo, a veces con sacrificios e intercesores... y no siempre lo conseguimos. La consecuencia es una imagen empequeñecedora de Dios y, muchas veces, culturalmente escandalosa (cuando escribo estas líneas, leo una convocatoria de rogativas por la lluvia).

[19] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York 1926, p. 532.

[20] Cf. *Repensar el mal*, pp. 263-336; sobre la petición: «La oración: más allá de la petición», *Concilium* 314 (2006) 73-86.

Dios contra el sufrimiento: de la «roca del ateísmo» al Dios Anti-mal

Uniendo a la última reflexión una observación de Ricoeur, conviene insistir también en una *conversión de sentimiento*[21]. Porque el gran rostro del mal es el sufrimiento. Una teodicea viva tiene que educar la sensibilidad, moldeando las reacciones emotivas y los hábitos lingüísticos, para grabar en las conciencias y en la cultura el rostro verdadero de Dios: siempre a nuestro lado contra el sufrimiento. Debe eliminar los fantasmas blasfemos de un «dios» que determina la muerte, manda o permite la enfermedad (¿tiene sentido decir que una madre «permite» la enfermedad de su hijo?) o incluso las catástrofes o los genocidios: ¡no solo los ateos han preguntado dónde estaba Dios en Auschwitz y por qué ha callado o consentido! Recordar estas cosas es injusto para muchos creyentes, y seguramente duro para todos; pero más duro e injusto sería continuar sin afrontar estas cuestiones que tocan el corazón mismo de la fe.

La teología está hoy en condiciones de hacerlo. Rota la hipoteca premoderna, con Kant y allende Kant, es posible una teodicea religiosamente auténtica y culturalmente legítima. Dios, lejos de aparecer como «un extraño en nuestra casa»[22], es el *Goel*, el abogado de la causa humana en un mundo atormentado por el sufrimiento individual y la tragedia colectiva. La teodicea debe mostrar que el sufrimiento, de ser «roca del ateísmo», puede convertirse en revelación de Dios como el Anti-mal.

[21] *Lectures 3*, París 1994, pp. 231-233.

[22] Cf. P. Hünermann (ed.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus?*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1996.

João J. Vila-Chã *

EL ENIGMA DE LA LIBERTAD

Partiendo del pensamiento de Luigi Pareyson, un importante pensador italiano del siglo XX, el artículo propone algunas líneas maestras para una reflexión hermenéutica sobre la dimensión humano-divina de la libertad en términos de una comprensión teo-antropológica de la realidad humana basada en la necesaria integración de la experiencia de Dios, por un lado, y la experiencia del sufrimiento y del mal, por otro. Tomando buena nota del «discurso temerario» de Pareyson, el presente artículo propone explicitar una hermenéutica del pensamiento cimentada en el principio de que, en última instancia, la dignidad ontológica del ser humano es inseparable del reconocimiento de la proximidad radical que se da entre el «nacimiento espiritual», en lo más profundo del sujeto humano, y el «nacimiento eterno», que corresponde esencialmente al ser o la vida de Dios.

* João J. Vila-Chã, S.J., estudió en Braga, Fráncfort y Boston, doctorándose en Filosofía en el Boston College. En esta universidad enseñó, entre 1992-1996, en los programas «Filosofía de la persona» y «Perspectivas sobre la cultura y la civilización de Occidente». Entre 1998 y 2008 enseñó Historia de la Filosofía Contemporánea, Filosofía de la Religión y Teología Filosófica en la Universidad Católica de Braga. Fue director de la *Revista Portuguesa de Filosofia* de 2000 a 2009 y presidente de la European Association of Jesuit Professors of Philosophy de 2002 a 2008. En 2007-2008 fue profesor visitante en el Boston College, Fordham University y Santa Clara University. Desde noviembre de 2009 hasta noviembre de 2013, fue presidente (interino) de COMIUCAP —Conférence Mondiale des Institutions Catholiques Universitaires de Philosophie—. Fue elegido presidente de esta misma organización en noviembre de 2013. Es profesor de Filosofía Social y Política en la Pontificia Universidad Gregoria de Roma y miembro de consejo editorial de *Concilium*.

Dirección: Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, 00187 Roma (Italia).

La temeridad del discurso

En el capítulo final de su obra *Ontología de la libertad*[1], titulado «Un "discurso temerario": El mal en Dios», el filósofo italiano Luigi Pareyson[2] se confiesa particularmente fascinado por las expresiones filosóficamente desconcertantes que él encuentra en la obra de dos autores a los que de forma osada llama «temerarios», a saber, Eckhart, sobre todo cuando dice que Dios es nada *(Er it nihtes niht)*, y Angelus Silesius, cuando, a su vez, exclama: *Gott ist ein lauter nichts*. En el caso de Silesius, Dios es una auténtica nada, una pura y simple nada *(Gott ist wahrhafftig nihts),* una nada opaca y tenebrosa, *ein Tunkles nicht*. Silesius añade más aún, al decir que la pobreza es la característica principal de Dios: *Gott is das ärmste Ding*, una expresión paralela a la que afirma que Dios es solo desierto: *die Gottheit ist die Wüste*[3].

Pareyson sitúa la afirmación de que Dios es *nada* según Eckhart y Silesius en un contexto en el que la divinidad implica una negación de la negación, y esto o bien en la realidad divina o bien en el propio discurso humano. Dios es realmente negación de la negación, *negatio negationis*, *ersagen des versagennes*: «Todas las criaturas tienen en sí mismas una negación: una niega a otra… Pero Dios tiene una negación de la negación: es uno y niega todo lo demás, porque nada está fuera de Dios». Y la negación de la negación no es sino una

[1] Luigi Pareyson, *Ontologie de la liberté: La souffrance et le mal*, trad. del italiano y prólogo de Gilles A. Tiberghien, Éditions de l'Éclat, París 1998.

[2] Sobre L. Pareyson, pueden verse, entre otros, los siguientes textos: Silvia Marzano, *Il sublime nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, Rosenberg & Sellier, Turín 1994; F. Tomatis, *Ontologia del male: L'ermeneutica di Pareyson*, Città nuova editrice, Roma 1995; A. Da Re, «De l'herméneutique à l'éthique: Note sur la pensée morale de Gadamer, Ricoeur et Pareyson», *Notes et Documents* 11 (1986) 110-125; J. Pegueroles, «La hermenéutica de Pareyson comparada con la de Gadamer», *Espíritu* 46 (1997) 199-203; íd., «La realización de la idea (Pareyson) y el desarrollo de la idea (Newman): A partir de Gadamer», *Espíritu* 47 (1998) 191-196; P. Galli, «Libertà e male in Dio: Pareyson a confronto con Schelling», *Rivista di filosofia neo-scolastica* XCII (2000) 26-58.

[3] Cf. Pareyson, op. cit., p. 217.

afirmación: *Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: ego sum qui sum*[4].

El pensamiento de Eckhart y de Silesius, continúa Pareysson, está profundamente marcado por la idea de la deificación del ser humano gracias a la inhabitación de Dios en nosotros: entre Dios y el ser humano se instaura la identidad que subsiste entre el Padre y el Hijo, identidad de la que nos habla el evangelio de san Juan cuando pone en labios de Cristo las siguientes palabras: «Ahora todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío» –*Et mea omnia tua sunt et tua mea*– (Jn 17,10). Pero las expresiones de Eckhart llegan aún más lejos, al estar inspiradas por la idea del «nacimiento de Dios en el alma» o *Gottesgeburt*, y por la noción de que en el alma existe una *virtus* o *Kraft* mediante la que el alma se hace un todo con la misma operación de Dios. Eckhart llega incluso a afirmar que el ser humano con su poder crea el mundo y engendra al Hijo, que es Dios. El ser humano no solo igualaría a Dios, sino que llegaría a rebasarlo en la medida en que Dios está más allá del ser. Para Eckhart, por consiguiente, mediante las ideas del nacimiento de Dios en el hombre y del nacimiento eterno del hombre, se explica el modo en que nosotros ser engendrados por Dios es inseparable del autoengendramiento de Dios en nosotros. La frase de Meister Eckhart es muy conocida:

> *Die geistliche Geburt, die sich in mir eräugt,*
> *Ist eins mit der, durch die den Sohn Gott Vater* zeugt[5].

Dicho con otras palabras: nacimiento espiritual en lo más profundo del sujeto humano y nacimiento eterno en el seno de Dios coinciden; al menos, no pueden separarse. Pero regresemos al «discurso temerario» con el que nos confronta el notable filósofo italiano.

Según Pareyson, la expresión *mal en Dios* no significa que Dios encuentra en sí mismo el mal como parte de su propia realidad, como constitutivo de su propia esencia. No se trata de hablar de un fondo oscuro de la divinidad, que, en Dios, serviría de depósito o de receptáculo del mal, ni de una supuesta neutralización del mal en el

[4] Cf. ibíd., p. 219.

[5] «El nacimiento espiritual que en mí adviene / es uno con aquel mediante el cual de Dios Padre e Hijo provienen» (trad. de JVC). Cf. ibíd., p. 224.

devenir la evolución divina[6]. El mal no está presente en la esencia divina, ni siquiera de manera puramente provisional, y, por eso, aguarda ser eliminado; no, el mal está ya vencido por la existencia de Dios, existencia esta que, a su vez, se verifica allí mismo donde, desde ya, más nos importa: ¡en la victoria sobre el mal! El acto por el cual Dios se autoengendra es el mismo por el que se vence a la nada y se derrota al mal. Dios deshace y elimina el mal en el acto por el cual se engendra y sin que para ello pueda decirse que la nada y el mal preexisten a su existencia[7]. La única experiencia que Dios tiene de la nada y del mal es el acto por el que triunfa sobre ambos mediante la índole originaria de su existencia. Es decir, la expresión «el mal en Dios» no tiene nada que ver con una hipotética presencia real del mal: en Dios no se da la realidad del mal, sino solo su posibilidad; en Dios el mal está presente como posibilidad, pero esta, ya, solo en cuanto vencida y superada[8].

En el texto de Pareyson valoro mucho, en particular, su forma de entender que la reflexión filosófica y racional no puede disociarse de la experiencia existencial, que la interpretación de la verdad es inseparable de la libertad, es decir, de la aprobación o del rechazo, de la aceptación o de la negación, de la fidelidad, y esta hasta incluso en el momento en el que pueda producirse el abandono. La gesta del pensar, por consiguiente, será siempre *interpretación de la interpretación*, interpretación refleja de una interpretación real, interpretación existencial de la experiencia vivida, gesto de clarificación y de universalización. Problematizar la experiencia existencial significa sacar a la luz su carácter específico de revelación, aportar significados universales al ámbito existencial, encontrar resonancia de fondo en la consonancia que, por el simple hecho del ser que tiene, existe siempre entre todo y en cada ser humano. El discurso hermenéutico no renuncia a la racionalidad, pero excluye la posibilidad de ser determinada y definida solamente en virtud de su forma conceptual y demostrativa. El discurso hermenéutico promueve la intervención de la racionalidad incluso en el ámbito de aquel discurso, como de

[6] Cf. ibíd., p. 227.

[7] Cf. ibíd., p. 228.

[8] Cf. ibíd., p. 228.

hecho es el religioso, en el que predomina la dimensión mítico-simbólica[9].

El problema del sufrimiento y del mal nunca se reduce a mera cuestión moral, es decir, a una infracción en relación con la Ley, puesto que pasa siempre, y necesariamente, por una experiencia de destrucción[10]. Y si el cristianismo posee un valor particularmente valioso es porque, como religión, nos permite reconocer el dolor, incluso en su dimensión social, como lugar privilegiado de la solidaridad que se produce entre Dios y el ser humano, máxime cuando es sobre todo en el dolor donde se encuentran radicalmente el uno y el Otro, allí donde el dolor de uno es el sufrimiento del Otro. En el dolor es donde se manifiesta o no vivo el vínculo entre la divinidad y la humanidad, la *copula mundi* de donde deriva el significado de la propia vida. En el fondo, es en el sufrimiento donde se nos revela el misterio del ser. En la ausencia del sufrimiento, el rostro del mundo se hace enigmático y el curso de la vida se muestra solamente absurdo. Sin el dolor el mal se mantiene sin expiarse y la alegría, característica esencial de la experiencia cristiana, se hace simplemente inaccesible al ser que somos[11].

La libertad en cuestión

Con Pareyson aprendemos que la idea del *mal en Dios* es incomprensible y escandalosa en el horizonte de una filosofía del ser que no se muestre desprovista de equívocos y deformaciones; de hecho, una idea así solo puede revelarse en su verdadero significado en el ámbito de una filosofía de la libertad. Es necesario, por tanto, problematizar la libertad, y, en lugar del ser y de los entes, considerarla en su indivisión de libertad originaria y de libertad derivada, de libertad divina y de libertad humana. Así entendida, la libertad se

[9] Cf. ibíd., p. 231.

[10] Cf. ibídem.

[11] Cf. ibíd., p. 234. En su presentación del libro del papa Francisco (con el periodista Andrea Tornielli) *Il nome di Dio è misericordia: Una conversazione con Andrea Tornielli* (Milán 2016), el gran actor cómico italiano Roberto Benigni captó de forma genial precisamente este aspecto de la condición cristiana.

revela simultáneamente comienzo y elección, origen primero y puro comienzo. Con otras palabras, la libertad se engendra a sí misma, o, mejor dicho, no hay otro origen para la libertad que no sea la propia libertad[12].

La afirmación de que la libertad es al mismo tiempo comienzo y elección constituye el punto más arduo e inquietante de la problemática que ella misma representa[13]. Como puro comienzo, la libertad nunca cesa de comenzar. Así entendido, el comienzo es desde siempre una elección, pues la libertad podría no comenzar, es decir, podría no salir del no ser o simplemente dejar de ser, a saber, regresar al no-ser del que ha salido. La libertad es para sí misma la libertad de elección, y la elección es siempre la de la libertad. En suma, no hay libertad que al mismo tiempo no sea comienzo y elección.

En sí misma, la libertad es doble, dual; es radicalmente ambigua. La dualidad esencial de la libertad, su germinación y su división intrínseca, aquello que la desdobla en libertad positiva y en libertad negativa, se explica como una disociación y una oposición de dos series de términos que se agrupan entre sí de modo variado: realidad y posibilidad, positividad y negatividad[14].

La génesis ontológica de la libertad implica, por consiguiente, el contacto de esta con la nada. No existe positividad si la libertad no entra en contacto con la nada, no tiene la experiencia del abismo de la negación, no se aventura por el camino peligroso que bordea el precipicio de la nada. La libertad no es positiva a no ser en la medida en que aborda el abismo de la nada y del mal, cuando se presenta bajo la forma de victoria del bien sobre el mal. La positividad de la libertad es, por consiguiente, inseparable de su victoria sobre el mal[15].

En su misma esencia, la libertad afirma que es libre hasta el punto de ser libre de no ser libre, es decir, es enérgica hasta el punto de afirmarse y de realizarse no solamente en el acto con el que justa-

[12] Cf. ibíd., p. 139.

[13] Cf. ibíd., p. 242.

[14] Cf. ibíd., p. 243.

[15] Cf. ibíd., p. 246.

mente se realiza y se afirma, sino también en el acto en el que ella se niega y se destruye. Ella es siempre libre, bien se afirme como tal o bien se someta como si fuera esclava. La libertad tiene, por consiguiente, dos formas de afirmarse: afirmándose y persistiendo en la afirmación (libertad positiva), o negándose y esclavizándose (libertad negativa). La libertad, cuando se afirma, se afirma justamente como libertad, es decir, como posibilidad de negarse. El acto de negarse y de hacerse voluntad de negación constituye un acto de libertad que puede poseer un alto grado de positividad en la negación y en la devastación consecutiva. Como libertad negativa, la libertad se niega y se afirma al mismo tiempo, aun cuando en este caso se afirme únicamente para negarse, puesto que al negarse ella también se afirma. La positividad de la libertad resplandece incluso en el frenesí de la traición y en el furor de la destrucción consiguiente[16].

La positividad y la existencia de Dios tienen para Pareyson una espesura, una densidad, una profundidad que la metafísica del ser no puede exponer ni indagar. El carácter abisal de la divinidad procede del hecho de que Dios es libertad, que, por un lado, es voluntad de existencia y acto iniciador, y, por otro, es posibilidad de mal y elección originaria. Rigurosamente hablando, dice Pareyson, Dios es mucho más de lo que es su existencia o su positividad, pues, por detrás de estas, existe *Dios antes que Dios*, o Dios que actúa antes de existir, o Dios como libertad abisal. Dios como libertad es autor de su propia existencia, intensamente querida y que brota de su propia positividad libremente escogida[17].

Lo abisal divino

En Dios, según Pareyson, existen dos aspectos: aquel por el que el bien es elegido y el mal repudiado por un gesto irreversible, la positividad originaria; y aquel por el que el mal, como alternativa apartada, permanece siempre y a pesar de todo como el telón de fondo de la positividad, como una presencia que, aunque esté olvidada y

[16] Cf. ibíd., p. 252.

[17] Cf. ibíd., p. 255.

dejada de lado, como una posibilidad vencida, está aún disponible[18]. No puede decirse que el mal como tal esté presente en la esencia o en la naturaleza divina; ni que el mal instituido pueda residir en Dios, o que Dios, para volver a ser él mismo, tiene que reconocer el mal para liberarse de él. Al contrario, el mal es *contemporáneo* de la existencia divina, en el sentido de que nace en este acto atemporal en el que la libertad originaria no se afirma a sí misma a no ser triunfando de la posibilidad alternativa de la nada. En el momento en el que Dios se engendra, y, así, deviene realmente Dios, es decir, en la existencia divina misma, el mal se presenta no como *realidad instituida*, sino solo como *posibilidad ya, desde siempre, apartada*[19]. Dios existe, por así decirlo, como victoria sobre el mal: Él *es* precisamente la victoria sobre el mal.

En Dios, no obstante, todo es abisal. Abisal es su libertad, la libertad que él es; abisal su voluntad, o su deseo de existir; abisal su positividad como libremente elegida; abisal su generosidad, el *impulso* de generosa liberalidad que es la creación; abisal su amor que encuentra el sufrimiento y la muerte, no solamente para restaurar la creación, sino también para rescatar al hombre, que, por el mal uso repetido de la libertad, arrastró o aún arrastra la obra de Dios para lo que puede parecer bien, o llega a serlo, su fracaso.

La índole abisal de Dios se debe a su libertad, comienzo absoluto como deseo de existencia y elección primera como institución de la posibilidad del mal. La oscuridad del abismo es la del misterio, noche profunda, pero marcada por relámpagos repentinos, de una luz intensa, capaces de rasgar las tinieblas más espesas al mismo tiempo que mantienen la impenetrabilidad más densa y más rica, y la promesa de revelaciones siempre nuevas. La sombra de Dios, por tanto, no es más que la de la posibilidad de la presencia del mal en el universo. Y no solo eso, sino también la posibilidad de preguntarnos seriamente sobre el porqué de tanto sufrimiento en el mundo y cómo no obtenemos sino el silencio con el que Dios se manifiesta[20].

[18] Cf. ibíd., p. 257.

[19] Cf. ibídem.

[20] Cf. ibíd., pp. 262-263.

Hoy, más que nunca, somos conscientes de que la «solución» al problema del sufrimiento y del mal pasa por acatar el silencio de Dios. A quien se pregunta, por consiguiente, le compete respetar la reserva divina sin querer forzarla con pretextos indiscretos, antes bien, debe dejar oculta en el secreto de Dios la «explicación» con respecto al océano de mal y sufrimiento en el que se humilla el horizonte del mundo en el que vivimos. Es normal que ante el mal no podamos hacer nada más que preguntar a Dios, depositando en él la dimensión angustiante de nuestra propia cuestión. Pero tampoco sería legítimo pensar que el ser humano puede renunciar a la búsqueda y a la crítica, es decir, a intentar penetrar en el silencio de Dios. Lo que no podemos ni debemos es pretender explicar y resolver de una vez por todas el misterio, tanto más cuanto que esto equivaldría a no reconocerlo. Ante el sufrimiento y el mal, nuestro lugar es el de quien permanece firme en este interminable proceso de interrogación, camino típico en el que se afirma la autenticidad de nuestra libertad[21].

Para este tipo de hermenéutica, la historia no es otra cosa sino ejercicio fáctico de libertad, aquella cuyos actos, incluidos los más originarios y supremos, no pueden expresarse a no ser históricamente, según el modo de una narración, como acontece emblemáticamente, por ejemplo, en los primeros capítulos del libro del Génesis. Siempre que se trate de actos realizados en la eternidad o de hechos acontecidos en el tiempo y dondequiera que tenga en el origen un acto de libertad, lo que de ello resulta es lo que llamamos historia, sea esta una historia eterna, como es la de la libertad originaria, o sea una historia hecha en el tiempo, como acontece con la libertad humana. La literatura bíblica sitúa los actos supremos de Dios, así como los actos primordiales del ser humano, en el ámbito de una narración común y continua, sin fractura ni interrupción[22].

Por consiguiente, Dios está implicado en la tragedia humana asumiendo las consecuencias de la falta y del pecado cometido por el ser humano. Si la tragedia del hombre consiste en el destino de expiación por el cual él afronta solidariamente con el dolor comparti-

[21] Cf. ibíd., p. 264.

[22] Cf. ibídem.

do la solidaridad originaria en la falta, pero también el largo camino de redención y de reconciliación, que es incapaz de recorrer en soledad, la tragedia de Dios consiste en el hecho de que, al contemplar el fracaso de la creación, causado por el hombre, su criatura, él mismo sufre no una, sino tres veces: la primera porque el hombre pecó, la segunda porque el hombre al pecar cayó en el sufrimiento, y la tercera porque dado que el sufrimiento no le bastaba al hombre para limpiar su falta, Dios mismo tuvo, para redimirlo, que acarrear ese sufrimiento cargándolo sobre él mismo[23]. Con otras palabras, ante la tragedia humana la respuesta de Dios es el sufrimiento en Dios. El ser humano inscribe la negatividad en Dios mostrándose en eso más poderoso que él, y la historia se venga de la eternidad atribuyendo una efectividad a esa misma negatividad que hasta entonces no era nada más que algo adormecido en Dios. Por el pecado, la criatura caída solo aumenta el cociente de negatividad del universo.

Drama de la existencia cristiana

Asimismo, según la filosofía de Pareyson, la fuerza del hombre reside en el sufrimiento y en el mal, pues al dar origen por su caída a la historia temporal, los seres humanos fuerzan en cierto modo a Dios a intervenir en ella, implicándolo en la aventura de la expiación, forzándole a sufrir el dolor que de por sí solo merecería el hombre por el mal cometido. Dicho con otras palabras, el pecado de los hombres obliga a Dios a dirigir contra sí mismo la cólera reservada al pecador y esto hasta la tortura, la ignominia, el abandono, la desesperación y la muerte. En suma, nadie como el Dios de redención explora hasta lo hondo más hondo los meandros del pecado y del sufrimiento, *usque ad mortem*[24]. Asumiendo en sí lo que somos, nuestro propio pecado, el Dios Redentor sitúa en nosotros lo que él es en sí mismo, la justicia divina. El Dios sufriente, Cristo en persona, constituye la verdadera identidad divina. Sin Cristo, el Dios sufriente, no hay Dios misericordioso. En una pala-

[23] Cf. ibíd., p. 201.

[24] Cf. ibíd., p. 202.

bra, sin su lado sufriente, Dios sería para nosotros el totalmente no existente[25].

En efecto, en la inseparabilidad de la existencia de Dios y de la experiencia de lo negativo consiste el *pensamiento trágico* del que tanto le gustaba hablar a Pareyson[26]. La cuestión del mal y del dolor en este mundo y la cuestión de Dios son inseparables. Así pues, quien quisiera afrontar seriamente el problema de lo negativo no puede ignorar u olvidar la divinidad, y viceversa. Si existe el mal es porque existe Dios; el propio mal es un indicador de Dios. El mal, el sufrimiento, la muerte, no muestran su aspecto trágico a no ser en presencia de Dios, y no pueden ser encarados en su horror a no ser con la condición de la existencia de Dios[27]. La clásica alternativa entre la teodicea que anula el mal y el ateísmo que anula a Dios no tienen ya ningún sentido; afirmar el mal significa afirmar Dios, afirmar Dios implica afirmar el mal. De ahí procede la idea tan elaborada por el filósofo italiano de un cristianismo dramático y conflictivo, es decir, la idea de un cristianismo del que no se puede, especialmente en la era del nihilismo, esperar seguridad o algún consuelo[28]. El único consuelo que puede esperarse de él es un consuelo dialéctico, un consuelo no solo conquistado mediante el sufrimiento, sino también acompañado por él. Para el cristianismo, verdaderamente, no existe otro consuelo que no sea el del perdón, el cual se alcanza por la vía de la expiación, o sea mediante el *Schmerzenweg* (camino de sufrimiento) de nuestra propia existencia[29].

Finalmente, no deja de ser admirable la idea de un filósofo para quien la cristología es mucho más reveladora que la metafísica, pues es a través de Jesucristo, como diría Pascal, como conocemos no solo a Dios, sino también a nosotros mismos y nuestra miseria[30]. Es en Cristo, en definitiva, donde podemos reconocer efectivamente la inseparabilidad que existe entre Dios y lo negativo, o cómo, para

[25] Cf. ibíd., p. 205.
[26] Cf. ibíd., p. 208.
[27] Cf. ibíd., p. 210.
[28] Cf. ibíd., p. 212.
[29] Cf. ibíd., p. 214.
[30] Cf. ibíd., p. 215.

explicar el enigma de la libertad, es preciso aprender a reconocer la indisolubilidad de estas dos experiencias fundamentales: la de Dios, por un lado; la del sufrimiento y la del mal, por otro. En el fondo, para hacer justicia a la idea de libertad tenemos necesariamente que reconocer el carácter no absoluto de su naturaleza, es decir, admitir que ella no es más que proceso, interminable e históricamente situado, camino de liberación entre los intersticios del mundo y de la historia, andadura de fe y de amor en la dirección hacia los horizontes, plurales y dinámicos, en los que se manifiesta la esperanza.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

Jean-Guy Nadeau *

¿DÓNDE ESTÁS, DIOS? RESPETAR Y CUIDAR EL CORAZÓN Y EL ALMA QUE SUFREN

Las personas que sufren y dudan de la bondad o del amor de Dios encuentran pocos lugares donde expresar su dolor espiritual. Algunos se debaten entre imágenes contradictorias de Dios, y las víctimas sienten a menudo que Dios está más bien de la parte de sus agresores que de ellas. Otros están furiosos contra él o tienen un sentimiento de abandono, mientras que también hay quienes experimentan la muerte de Dios en su corazón y en su alma. Muchos creyentes se sienten solos con sus preguntas y sus dudas, e incluso amenazados por ellas, ignorando que en teología siempre se ha planteado la cuestión de la relación de Dios con el sufrimiento. La *atención pastoral* constituye un espacio privilegiado para que las personas puedan expresar y vivir sus dramas con respecto a Dios, incluso trabajar en ella su dolor del Dios que salva y cuya experiencia desconocen.

* Jean-Guy Nadeau ha estado enseñando Teología, Hermenéutica y Teodicea durante 30 años. Jubilado de la Universidad de Montreal, es ahora profesor a tiempo parcial en la Universidad de San Pablo en Ottawa. Ha sido presidente de la Société canadienne de théologie y de la Société internationale de théologie pratique, y vicepresidente de la International Academy of Practical Theology. Ha publicado extensamente, aunque la mayor parte en francés, con títulos como *Suffering and Faith*; *Prostitution, Sex Abuse and Spirituality*; *Practical Hermeneutics*, etc. Su último libro *(Other than Victims)* trata de la experiencia religiosa de las víctimas de abusos sexuales infantiles y de los supervivientes, en quienes descubre su espiritualidad de resistencia, su fuerte creatividad hermenéutica y la vitalidad de su relación con Dios.

Dirección: 1429 Chemin des Patriotes Nord, Mont Saint-Hilaire (Quebec), J3G 4S6 (Canadá). Correo electrónico: jean-guy.nadeau@umontreal.ca.

La atención pastoral de quienes sufren puede abordarse de varias maneras. Algunas conciernen al cuerpo, el alimento, la casa (Mt 25). Otras, al sentido. Unas conciernen al afecto y a las relaciones, particularmente a la relación con Dios, y otras a la comunidad. Estudiaré en este artículo las que están relacionadas con el sentido, el afecto y la relación con Dios. Más precisamente, mi reflexión se centra en el reconocimiento y el acompañamiento de la experiencia religiosa, a menudo problemática y dramática, de las personas que sufren.

Respetar la pregunta de Dios y a quienes la plantean

Pensemos en una niña o un niño que recibe una educación cristiana en la que aprende que Dios es el Señor del universo y que protege a quienes ama y le rezan con un corazón puro. ¿Qué sucede cuando se abusa sexualmente, a veces repetidamente, de esta niña o niño y se abandonan a su suerte? Como lo más frecuente es que solo tenga respuestas heredadas de una instrucción religiosa deficiente, podrá creer —hasta la edad adulta— que lo ha merecido, que es malo o mala e impuro o impura, o incluso que solo le cabe soportar su sufrimiento y mantenerse en la sumisión. Pero, entonces, ¿cómo creerá en el amor de Dios?[1] ¿Cómo van a creerse valiosos para Dios, y, por consiguiente, para ellos mismos?

Estas preguntas estaban en el origen de nuestra investigación sobre la experiencia religiosa de mujeres y de hombres que han sido víctimas de abusos sexuales durante su infancia[2]. Al final de la entrevista, les preguntamos cómo describirían a Dios. «No es un buen padre», respondió de golpe Béatrice, de 72 años. Y cuando se le pregunta qué le gustaría decirle actualmente, precisa: «¿Por qué, si ama a los niños, no los protege mejor? ¿Por qué? ¡Es tu mundo, tu reino! ¿Por qué no los has protegido? Y me he dicho que no es verdad que esté allí, que lo vea todo. Quizá vea, pero no puede hacer nada».

[1] Cf. Rainer Bucher, «El cuerpo del poder y el poder del cuerpo. La situación de la Iglesia y la derrota de Dios», *Concilium* 306 (2004) 151-162.

[2] Jean-Guy Nadeau, Carole Golding y Claude Rochon, *Autrement que victimes. Dieu, enfer et résistance chez les victimes d'abus sexuels*, Novalis, Montreal 2012.

La respuesta de Béatrice está lejos de las respuestas bonitas que encontramos en los platós de la televisión. Depende mucho más de la oración, de una oración vehemente llevada aún adelante por el escándalo no solo de lo que había vivido ella (abusos físicos por parte de su padre y sexuales por parte de su abuelo), sino también por el escándalo de los abusos sexuales cometidos por el clero, de los que había hablado unos minutos antes. Béatrice se había hecho entonces teóloga, rozando incluso ciertos discursos teológicos, ciertamente más complejos, sobre la impotencia de Dios en el mundo creado por él. La respuesta de Tanya fue más radical, al afirmar que Dios «había salido a tomar un café», esbozando así un Dios más bien indiferente que impotente.

El problema es que Béatrice, como Tanya y tantas otras, se siente sola, aislada en su problemática e incluso juzgada y condenada por ella. Sin saberlo, se hacía, sin embargo, eco de un problema secular en la teología que un Romano Guardini, famoso tanto por su espiritualidad como por su teología, en su lecho de muerte decía que le preguntaría a Dios: «Dios mío, ¿por qué existen estos desvíos aterradores en el camino de la salvación, el sufrimiento del inocente, el pecado?»[3]. Si menciono a Guardini entre tantos otros posibles es porque él decía concretamente que ningún libro, ni siquiera la Biblia, ningún magisterio, ninguna teodicea o teología, incluida la suya, le habían dado respuesta alguna.

Ahora bien, los fieles creen que este problema está resuelto y se sienten culpables de tener dudas y preguntas al respecto. El acompañamiento pastoral debe luchar contra su sentimiento de aislamiento y su culpabilidad. Deben saber que su pregunta es válida, pero también que ha sido planteada por un gran número de teólogos y de pastores, algunos de los cuales le han dedicado una buena parte de su vida. Una estudiante decía durante la evaluación de un curso sobre este tema: «Yo había venido a buscar respuestas y no las he encontrado. Pero he aprendido que se puede vivir con preguntas e incertidumbres». Algunos expresan su alivio cuando descubren que la duda forma parte de la fe y que interrogarse no es una falta ni un pecado.

[3] Karl Rahner, «Why does God Allow Us to Suffer?», *Theological Investigations*, 19, Darton Longman Tood, Londres 1983, p. 206.

Un asunto de corazón

Hemos hablado de sentido. Pero mucho más se ponen en tela de juicio tanto los afectos del corazón como los de alma. Moltmann lo entendió muy bien: «La cuestión surge, en lo más profundo, del dolor sentido ante la injusticia en el mundo, y ante el estado de abandono en el que se encuentran los que sufren»[4]. Más que el silencio de Dios, las personas sufren la experiencia de su abandono, incluso de su traición. En su experiencia, Dios no salva. Sus promesas han resultado engañosas. O, más exactamente, las promesas hechas en su nombre por educadores, con buenas intenciones ciertamente, pero que inculcan a los niños que Dios puede protegerlos de las vicisitudes de la vida. La idea de la protección divina caracteriza la mayoría de las oraciones… y de las decepciones religiosas. Ahora bien, sentirse traicionado por Dios no es precisamente un asunto baladí. Probablemente es lo peor que puede sucederle a un creyente. Sobre todo, porque toda la tradición nos asegura la fidelidad de Dios… a menos que hayamos merecido de algún modo su indiferencia o su castigo, como lo piensan los niños víctimas de abusos sexuales. Pero ¿qué sandeces les hemos transmitido?

Comentando el Salmo 77, Juan Pablo II explica bien la experiencia de quienes sufren cuando habla del silencio de Dios como «un verdadero *tormento* que pone a prueba la fe de la persona que ora [y lleva al salmista a preguntarse] por qué el Señor le rechaza, por qué ha cambiado su rostro y actitud, olvidando el amor, la promesa de salvación y la ternura misericordiosa»[5]. Lamentablemente, el Papa considera que la segunda parte del salmo borra estas preguntas[6]. Su respuesta clásica da un rostro inquietante del Dios de las víctimas: «Podríamos decir que se mantiene detrás del escenario. Él es el director misterioso e invisible que respeta la libertad de sus criaturas, pero que tiene al mismo tiempo el hilo de los acontecimientos del mundo»[7]. Tiene algo

[4] Jürgen Moltmann, «El "Dios crucificado". El moderno problema de Dios y la historia trinitaria divina», *Concilium* 76 (1972) 335-347.

[5] Juan Pablo II, *Audiencia general del 13 de marzo de 2002*, n. 3.

[6] Ibíd., n. 1.

[7] Ibíd., n. 5.

de reconfortante en la medida en que un sufrimiento con sentido y seguro de una resolución, porque en última instancia es provocado por Dios, puede ser menos difícil de soportar que un sufrimiento sin sentido. Pero en este planteamiento hay algo insatisfactorio, e incluso perverso. ¿Por qué deben sufrir tanto los seres humanos para que se realice finalmente el gran plan divino, cuando, desde Kant, se afirma que el fin no justifica los medios?

A menudo he utilizado en clase el *Salmo de ira contra un dios patriarcal*[8]. Este texto constituye una violenta requisitoria contra dios antes de rechazarle, porque no ha salvado, a pesar de sus promesas, y que se complace más bien en hacer vivir un infierno a sus hijos. Yo lo confrontaba con *Huellas en la arena*, que se encuentra fácilmente en internet en varios idiomas. Este texto cuenta que si solo hay una huella en nuestros momentos difíciles es porque el Señor nos lleva sobre sus hombros, no porque nos haya abandonado. Algunos encuentran consuelo en este texto y se alegran con él. Otros, en cambio, encuentran, al contrario, la negación de su experiencia, el rechazo a comprender su sufrimiento, la imposición de una respuesta que tiene prácticamente la pinta de dogma en ciertos medios. Hay una sabiduría mística en el texto, pero aún hay que respetar el camino que implica, dejar espacio a la expresión de la angustia, incluso de la cólera y del sufrimiento. Y necesita tiempo, que la *atención pastoral* puede ofrecer. *Huellas* tiene algo de simpleza que el *Salmo* permite estremecer para encontrar la emoción del drama de Dios. Los estudiantes me decían que finalmente habían encontrado su experiencia para poder avanzar. Los dos textos, así comparados y discutidos, pueden resultar un buen instrumento en el cuidado pastoral.

Un Dios con dos caras

La experiencia de Dios es variada. Incluso en la Biblia los creyentes tienen el sentimiento de ser abandonados o incluso injustamente aplastados por Dios, al igual que también sienten que les sostiene. El

[8] Sheila Redmond, *Psalm of Anger to a Patriarchal god (sic),* http://www.erudit.org/revue/theologi/2000/v8/n2/005024ar.pdf.

Dios que experimentan las víctimas se muestra como un dios con dos caras, según lo experimenten como quien está de su parte o de la parte de sus agresores[9].

> Dios es el Padre celestial que hace todo por sus hijos porque los ama. Es lo que normalmente se dice. Pues bien, os quiero decir qué pienso de él. Dios me dio una madre que no me quería […] Dios me dio un padre que me violó y abusó de mí durante treinta años. Dios me ha dado un marido que ha abusado constantemente de mí y de mis hijos. Dios dio a hija pequeña un padre que quería violarla cuando solo tenía tres años y medio […][10].

Dirigiéndose a Dios, otra víctima de abusos lo expresa más claramente: «La educación recibida de niña me decía que tú estabas de su lado. Que las niñas malas van al infierno. Que tu cólera es eficaz y ardiente, y que se dirige contra personas como yo»[11]. Así pues, Dios es entonces el Dios de los agresores, un Dios poderoso cuya voluntad se realiza efectivamente en la historia… a favor de los más fuertes. Y, sin embargo, la verdadera trama del testimonio bíblico es que Dios está del lado de las víctimas y de quienes sufren. Algo que algunos aún desconocen o no pueden simplemente verlo ni creerlo.

Víctima de abusos a los 6 años, Francine ilustra bien estas dos caras del Dios de las víctimas. Por una parte, tiene el Dios de su madre que «no perdona esas cosas» y que la destina al infierno. Por otra parte, tiene también el Dios bueno de su abuela al que recurre contra el Dios de su madre intentando convencerle, no sin ambigüedad, de que ella no es «tan mala»[12]. La atención o el cuidado pastoral debe crear un espacio seguro donde puedan expresarse e incluso dialogar y contraponerse estas imágenes de Dios con las emociones que las acompañan. El ejercicio de la silla vacía, utilizado a menudo en psicoterapia para trabajar la relación con el padre o la madre, permitiría dirigirse a estos dioses e incluso recibir respuestas. Pienso

[9] Cf. Rainer Bucher, art. cit., pp. 160-161.

[10] Annie Imbens e Ineke Jonker, *Christianity and Incest*, Fortress Press, Minneapolis 1992, p. 209.

[11] Catherine J. Foote, *Survivor Prayers. Talking with God about Childhood Sexual Abuse*, John Knox, Westminster 1994, p. 71.

[12] Nadeau *et al.*, *Autrement que victimes*, p. 163.

que no debemos temer poner a Dios en escena en la atención pastoral profesional, como se hace con los padres. Después de todo, ¿no es considerado Dios como un super padre/madre?[13]

Acompañar la pérdida de Dios

Múltiples creyentes viven la experiencia de la muerte de Dios. La teología habló de la muerte cultural de Dios en la década de 1960, pero aquí se trata de otra cosa, de la muerte de Dios en el corazón y el alma de aquel o aquella que creía en él y que querría seriamente creer aún en él.

Durante 45 años de teología raramente, por no decir nunca, he oído hablar a los teólogos y a los pastores de este drama. Ahora bien, la pérdida de Dios es quizá la mayor pérdida que puede vivir un creyente. Puede producir una depresión espiritual. ¿Una noche oscura de la fe? Quizá. Pero ¿cómo saber cuándo se está en lo más profundo sin tener tras de sí la experiencia de los místicos? Afortunadamente, «nuestro Dios tiende a resucitar», como me escribía mi amigo Karlijn Demasure. Pero ¿cuántos lo saben?

Diez años después del *Salmo de ira contra un dios patriarcal*, su autora escribía una *Oración fúnebre por un dios patriarcal*[14] (sic). En ella presentaba la experiencia de la muerte de dios, con su dolor y su confusión: «Tú me habías salvado», escribía (coincidiendo con el texto *Huellas en la arena*), «tú me has llevado a través del infierno […] Pero estás muerto, porque no podías salvarme. […] Finalmente, he dejado brotar mis lágrimas, porque estás muerto y me has fallado». ¡Pero nadie ha hecho un funeral! Aquel niño o niña, aquella mujer, se quedaron solos con su pena. Cada uno vive solo su drama de Dios, sin nadie con quien compartir sus lágrimas, su desesperación, sus recuerdos, su historia, su esperanza. Aquí de nuevo, considero la atención pastoral como el ámbito donde trabajar estas diná-

[13] Sheila Redmond, «God Died and Nobody Gave a Funerals», *Pastoral Psychology* 45 (1996).

[14] Sheila Redmon, «Eulogy for a Patriarchal god (sic)», http://www.sheilaredmond.com/2015/06/words-to-remember.html.

micas. Con la condición de reconocer y de respetar la desolación de la pérdida de Dios que experimentan algunas personas.

Crear un espacio de resistencia y de solidaridad

He insistido en la necesidad de reconocer y aceptar las dudas y los cuestionamientos, el dolor afectivo y espiritual de las personas que sufren. Veo en ello un modo de resistir al mal. Los cuestionamientos y los gritos, incluida la ira contra Dios[15], incluso los gestos de automutilación (porque todo lo demás parece imposible), pueden constituir formas de resistencia. Al menos a corto plazo. El hermoso *Tratado sobre las lágrimas*, de Catherine Chalier, me ha enseñado también que las lágrimas pueden formar parte de la resistencia. Llorar es también rechazar. Y pienso que este reconocimiento puede hacer bien a aquellos y aquellas que solo tienen lágrimas. Porque todo les ha fallado. Porque Dios les ha fallado[16]. O porque así lo creen. Y se sienten culpables al pensar así.

Son pocos los lugares que existen en la comunidad cristiana donde puedan expresarse estos dramas sin peligro. Sin el riesgo a ser juzgado o rechazado. Y, sin embargo, quienes sufren y plantean la cuestión de Dios necesitan la comunidad, una comunidad donde puedan tener experiencia de Dios, un Dios que cuida de ellos, una comunidad que asume sus preguntas con ellos, que las comparten y que las presentan a Dios sin amordazarlas con las respuestas típicas. Esta es una de las razones por las que el asesoramiento pastoral es tan importante. A menudo, es el único espacio en el que estos dramas pueden expresarse con toda libertad y seguridad. La ira es arriesgada. Y más aún la ira contra Dios, ¡el Todopoderoso! Para otros, lo arriesgado es acercarse a Dios. Como para Louise, que intenta poco a poco reconocerse en el cuadro del Hijo Pródigo de Rembrandt, en el que el padre abre sus brazos, porque ella tiene

[15] Nadeau *et al.*, *Autrement que victimes*, pp. 104ss, 273ss.

[16] Véase E. Fakenheim y E. Lévinas en *Catastrophes naturelles et crimes de l'homme, le scandale du mal. Les nouveaux cahiers*, n. 85, 1986.

miedo. O Lucie, que se ejercita en poner su cabeza sobre las rodillas de Dios sin temor a que le pida tener sexo[17].

Finalmente, la atención pastoral se hará solidaridad. Una solidaridad especialmente necesaria, porque el sufrimiento tiene a menudo el efecto de aislar y desolidarizar. Solidaridad de la acogida y de la escucha, de la empatía, de compartición e incluso de la búsqueda común. Esta solidaridad concierne también al ministerio teológico y la liturgia que acompañan la cura de almas.

> Ser teólogo es defender a Dios, volver a unir las piezas de la conciencia rota y de la relación destruida. Grande es el sufrimiento de nuestros prójimos y profundo el distanciamiento entre ellos y Dios. El teólogo debe ser un sanador de esa relación, un curador de heridas, uno que conforta.
>
> Ser teólogo es *hablar en nombre de nuestros semejantes*, pues somos infinitos en nuestra complejidad, sufrimiento y gozo. Es hablar prestado atención a la alegría, la confusión y la desesperación. Es haber oído la alabanza, la ira y la impotencia.
>
> Ser teólogo es ser solidario con los prójimos antes que con Dios. Es llevar el crisol del otro a Dios. Bendecir y compartir la bendición, enfadarse y compartir la ira, llevar la desesperación del otro a Dios. Es hablar con Dios a favor de las personas, dirigirse a Dios en su nombre. Es enfadarse con Dios por ellos. Es alabar a Dios con ellos[18].

Transformar nuestra concepción de la salvación para alimentar la esperanza

Para hacerse cargo de quienes sufren debemos cambiar nuestra concepción de la salvación. Algunos denuncian su espiritualización desmesurada. Ahora bien, la salvación bíblica concierne a la liberación, al cuerpo, a la salud, a la justicia. Su lugar no está en el más allá o en algún mundo metafísico, sino en la vida cotidiana. «La salvación ha entrado hoy a esta casa», afirma Jesús después de que Za-

[17] Nadeau *et al.*, *Autrement que victimes*, p. 192.

[18] David Blumenthal, *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, John Knox, Westminster 1993, pp. 3-4.

queo le prometiera dar la mitad de sus bienes a los pobres y de devolver lo debido a quienes había estafado (Lc 19,9). ¡Nada hay aquí de tipo metafísico! ¡Es totalmente real y tangible! La teología ha reducido las curaciones de Jesús al estatus de *signos* o prolepsis de la salvación futura, olvidando el bien concreto de estas curaciones para sus beneficiarios. La tradición cristiana vincula el cuerpo y la identidad[19]. Cuando Jesús cura a los enfermos, él cuida también de su identidad y de su relación con Dios.

En nuestras entrevistas la salvación se expresa, por ejemplo, en la conciencia nueva, fruto bastante a menudo de la terapia o del asesoramiento pastoral, de no ser responsables o culpables de los actos que ellas han sufrido. Algunas han pasado de una identidad de pecadoras destinadas al infierno a una identidad de creyentes con quienes Dios construye una relación. Otra ha descubierto que la sexualidad procede de Dios. Y otra se ha hecho trabajadora social. Francine y Lucie atestiguan que Dios salva. Béatrice rompe el silencio y organiza un grupo de supervivientes. Luc, que se creía rechazado por Dios en la adolescencia, afirma que ha recibido una misión. Se dirá que ninguna de estas personas está totalmente curada. ¿Y bien? Si alguien os salva de un ahogamiento, eso no significa que os encontraréis en un perfecto estado de salud o que no os sucederá algo peor. Y, sin embargo, ¡habéis sido salvados! Al absolutizar la salvación perdemos la realidad. Esta perspectiva debe mucho a Ivone Gebara, que, aun reconociendo «todas las posibilidades abiertas por la perspectiva de un "más allá" de la historia», escribía que «en la práctica, […] se trata de una salvación experimentada en los límites de nuestro cuerpo, de nuestro corazón y de nuestra vida cotidiana. […] como invitación a superar el horror del mal o del malestar que nos rodea. Pero esta salvación no es un estado al que se llega para siempre»[20].

Pienso que esta concepción de la salvación puede ayudar a las personas que sufren a descubrir las huellas de lo divino en su exis-

[19] Jean-Guy Nadeau, «¿Dicotomía o unión del alma y el cuerpo? Los orígenes de la ambivalencia del cristianismo respecto al cuerpo», *Concilium* 295 (2002) 75-84.

[20] Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, L'Harmattan, París-Montreal 1999, pp. 167-168.

tencia, que es lo que me parece esencial y un mandato fundamental en la atención o cuidado pastoral.

La salvación puede incluso temporalmente pasar por la disociación que protege, también temporalmente, al individuo de la experiencia traumática. Encontramos un ejemplo excelente en la práctica clínica de Margaret Arms[21], quien cuenta que, tirada en el suelo, una mujer víctima de una violación colectiva fija su atención en una florecilla azul al lado de su rostro, escapando así un poco al horror que ha sufrido. Arms utilizará este recuerdo para reconstruir con la víctima un espacio y una identidad que sean propiamente suyas y que escapen a sus agresores. Varias personas de nuestras entrevistas muestran este proceso de disociación, y Lucie la considera incluso «una capacidad que me ha dado Dios». Llegará el momento en el que la disociación no sea ya adecuada, pero la atención pastoral debe reconocer el valor que ha tenido para las víctimas, reforzando, así, su sentimiento de capacidad. Si la salvación está siempre en acción, no siempre es percibida así. Y esta ausencia es desesperante para muchos. «¿Pascua? Bueno, eso parece. Pero es verdad para los otros, no para nosotras», decía un grupo de mujeres prostituidas. Vemos aquí el drama al que, demasiado a menudo, la atención pastoral debe responder.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

[21] Margaret F. Arms, «Thinking Theologically in a clinical mode: Claiming resistance in the face of evil», *Journal of Pastoral Theology*, 2001, 7/1, pp. 1-14.

FORO TEOLÓGICO

André Birmelé *

EL JUBILEO DE 2017 CELEBRARÁ NOTABLES PROGRESOS EN LAS RELACIONES ECUMÉNICAS

El año 2017 será el año jubilar de la Reforma. El 31 de octubre de 1517 Lutero presentó las 95 tesis y abrió una época que se soldó con la escisión de la Iglesia de Occidente, aunque no era esta la intención principal del reformador. Es propio de un aniversario hacernos volver hacia el pasado y esta vuelta es siempre ambigua. Unos estallan en júbilo en el sentido propio del término, otros no ven razón alguna para regocijarse, sino todo lo contrario. Durante los últimos siglos, los jubileos de la Reforma han provocado actitudes más o menos polémicas de autosatisfacción y de justificación entre los protestantes, con los católicos como los malos de la película. Estos, por su parte, no estaban dispuestos a celebrar un cisma del que consideraban responsable solamente a los protestantes. Cada uno se encerraba en su bastión cuidando lo que consideraba su carné de identidad.

Gracias a Dios, vivimos en otra época. La situación contemporánea no tiene ya nada que ver con aquella que aún caracterizó al ju-

* André Birmelé es pastor luterano y profesor de investigación en el Centro de Estudios Ecuménicos de la Federación Luterana Mundial. Ha participado como experto luterano en numerosos diálogos internacionales con la Iglesia católica y con diversas Iglesias de la Reforma (anglicanos, reformados, metodistas). Es miembro de la Comisión *Fe y Constitución* del Consejo Ecuménico de las Iglesias, y autor de numerosas obras sobre la metodología ecuménica. Es profesor emérito de Teología Sistemática de la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo.

Dirección: Institute for Ecumenical Research 8, rue Gustave Klotz F-67000 Strasbourg (Francia). Correo electrónico: a.birmele@ecumenical-institute.org.

bileo de la Reforma en el siglo XX. Vivimos en un mundo roto caracterizado a la vez por la globalización y por la fragmentación. La situación eclesial ha cambiado profundamente. Las Iglesias luteranas se han dispersado por el mundo entero, y la Iglesia católica vivió una transformación intensa gracias al Concilio Vaticano II. Los diálogos ecuménicos entre las comuniones cristianas han llevado a acercamientos significativos tanto entre las familias de la Reforma como en el diálogo de estas con la Iglesia romana.

La Federación Luterana Mundial (FLM) ha tomado consciencia de ello desde hace ya años. Desea que el jubileo de 2017 se celebre con responsabilidad ecuménica. La parte católica comparte esta misma inquietud. Tras haber terminado en 2009 un gran trabajo sobre la apostolicidad de la Iglesia, el diálogo internacional luterano-católico ha avanzado en una reflexión sobre la necesaria *conmemoración común católico-luterana de la Reforma en 2017*. Tal es el subtítulo de una obra publicada en 2013 en varios idiomas con el título *Del conflicto a la comunión*[1]. Redactada con un lenguaje sencillo, es propuesta a las Iglesias y a los grupos locales como estudio y guía para la conmemoración. El texto fue publicado simultáneamente por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos y por la Federación Luterana Mundial.

1. La primera inquietud de esta trayectoria consiste en una purificación de la memoria. La perspectiva del tiempo, un conocimiento mejor de los documentos y una relectura común de la historia, permiten salir de las simplificaciones partidistas y anacrónicas. El siglo XVI fue en Europa el momento de una gran revolución cultural, con la irrupción del Renacimiento y del humanismo. La Reforma deseada

[1] Puede consultarse la traducción al español en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_sp.pdf

Versiones originales en alemán y en inglés: *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*. Bericht der lutherisch/katholischen Kommission für die Einheit, Bonifatius und Leipzig, EVA, Paderborn 2013. *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*. Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission for Unity, Bonifatius und Leipzig, EVA, Paderborn 2013.

por Lutero y los otros reformadores constituyó la dimensión religiosa de este fenómeno. Conviene que recordemos que Lutero, Zuinglio y Calvino eran contemporáneos de Cristóbal Colón y Magallanes, de Leonardo da Vinci y Miguel Ángel, de Carlos V y Francisco I, de Copérnico y Erasmo, de Maquiavelo y Rabelais. Si no tenemos en cuenta el contexto, es imposible comprender bien este momento esencial de la historia europea. La Iglesia no podía escapar a este gran cambio. Todo el mundo está convencido actualmente de que necesitaba reformas. Pero no supo lograrlas sin romperse en un conjunto de corrientes. Las Iglesias marcadas por la Reforma rompieron con Roma sin, sin embargo, estar de acuerdo entre ellas. La corriente que se mantuvo fiel al obispo de Roma, la Iglesia católica romana, conocerá, ella también, cambios importantes. La reforma católica será la obra del Concilio de Trento y de algunos «reformadores», como Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús, de quienes con demasiada frecuencia se olvida que también fueron contemporáneos de Lutero. Releído en este marco más amplio y a la luz de los estudios históricos recientes, el jubileo de 2017 aparece bajo una perspectiva muy diferente a los celebrados en siglos precedentes.

2. La ruptura producida en el siglo XVI fue un fracaso. En primer lugar, para los reformadores mismos. La *Confesión de Augsburgo*, que llegaría a ser la confesión de fe de referencia para los luteranos, enumeraba todavía en 1530, en su primera parte, las comprensiones comunes del Evangelio, y, en un segundo momento, los temas que debían debatirse durante un concilio antes de llevar a cabo una reorientación de toda la Iglesia. El gran concilio deseado nunca llegó a celebrarse. El fracaso será incluso doble, porque los mismos reformadores no pudieron entenderse, a ejemplo de Lutero y Zuinglio, que se separaron en 1529 en Marburgo. El fracaso no fue menor por parte católica, que empleó toda su fuerza para asegurar la supremacía del obispo de Roma sin llegar a lograrlo. Esta situación conflictiva tuvo innegablemente un efecto negativo sobre las formulaciones doctrinales de una parte y de la otra. Se produjeron formulaciones extremas, fruto de la controversia, y acusaciones que llegaron al anatema. No se supo mantener la unidad de la Iglesia occidental.

Es de hecho evidente que actualmente la purificación de la memoria debe acompañarse necesariamente de un enfoque espiritual,

de un momento de arrepentimiento y de conversión de las Iglesias para superar las falsas cristalizaciones confesionales. El capítulo V de la obra mencionada más arriba insiste en este enfoque necesario. Muestra también que en las últimas décadas las Iglesias se han hecho conscientes de sus errores respectivos. Menciona los actos de arrepentimiento realizados por los últimos papas e insiste más particularmente en el acto de arrepentimiento de los luteranos con respecto a los menonitas durante la asamblea de la FLM celebrada en Stuttgart en 2010. Los menonitas y los anabaptistas habían sido objeto de muchas persecuciones. En este campo también la situación ya no es comparable con los jubileos anteriores.

Desde hace un cierto tiempo, la FLM y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos piensan en inaugurar el año jubilar con una celebración común que tendrá lugar en Lund (Suecia) el 31 de octubre de 2016. Se ha elaborado en esta perspectiva una liturgia específica que integre una petición de perdón recíproca. El papa Francisco acaba de declarar que estará presente en esta ceremonia. Al unirse personalmente, el Papa aprueba esta manera de celebrar el jubileo y confirma la importancia evangélica de este enfoque. Esta presencia será una invitación a todos, más allá de los exclusivos entornos católicos y luteranos, a celebrar este aniversario de un modo nuevo.

3. El arrepentimiento y la conversión abren a una reorientación común. Se trata de anunciar juntos los datos esenciales del Evangelio. Estos fueron objeto de acaloradas controversias en el siglo XVI, pero ya no lo son. El capítulo IV de la obra mencionada desarrolla este fundamento nuevo. Es posible un acercamiento con aires nuevos a los grandes temas que marcaron el siglo XVI. El capítulo IV reitera el consenso sobre el entendimiento de la salvación que permitió, a partir de 1999, la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación* firmada por el Vaticano y la FLM, a la que se unieron los metodistas y en la que los reformados ven también su firma. El mismo capítulo muestra el amplio consenso en la comprensión de la eucaristía y la problemática de la relación entre Escritura y Tradición. Incluso sobre el tema del ministerio los consensos son más significativos de lo que se piensa en general. Bien es verdad que queda un número de puntos que requieren diálogos complementarios. El informe no guarda silencio sobre las diferencias. El diálogo

ecuménico de estos últimos años ha tenido siempre la preocupación de evitar los falsos compromisos que no son sino causas de confusión y que hacen estériles a las Iglesias. De lo que se trata, al contrario, es de trabajar sobre las diferencias para que pierdan su carácter separador y se conviertan en la expresión de una legítima diversidad. Solo así llegarán las Iglesias a reconocerse recíprocamente como lo que son, con sus acentos diferentes, es decir, expresiones auténticas y legítimas de la única Iglesia de Jesucristo. Esta intención estaba ya presente en el siglo XVI. Y lo está aún más en la actualidad, en la que la extensión de las Iglesias en todos los continentes y en los contextos más diversos prohíbe toda falsa uniformidad. Apela, al contrario, a centrarse en lo esencial, en la muerte y la resurrección de Cristo por nosotros. Jesucristo se ofrece a los suyos en la celebración de la Palabra y de los Sacramentos. Una semejante celebración común es el eje de la unidad. Este único centro encuentra traducciones diferentes y se concreta a través de formas legítimamente diversas según los tiempos y los lugares.

4. La última parte del texto tiene como punto de partida el bautismo. Toda conmemoración de 2017 debe tener en cuenta el bautismo que tenemos en común y que es hoy ampliamente reconocido entre las familias confesionales. Todos los cristianos son, por el único bautismo, llamados por Dios e integrados en un solo cuerpo, la Iglesia de Jesucristo. Esta conciencia se impone cada vez más y constituye la base indispensable de este jubileo que quiere expresar la alegría común provocada por el Evangelio. En sus últimas páginas, la obra menciona cinco imperativos que deben guiar la conmemoración común: 1) situarse en la perspectiva de la unidad y no de la división, para reforzar lo común; 2) dejarse continuamente transformar por el encuentro con el otro y por un testimonio de fe recíproco; 3) comprometerse a buscar la unidad visible mediante etapas concretas, tendiendo sin cansarse hacia ese fin; 4) redescubrir la fuerza del Evangelio de Jesucristo para nuestra época, y, finalmente, 5) dar testimonio conjunto de la gracia de Dios proclamando el Evangelio y poniéndose al servicio del mundo. La alegría compartida del Evangelio, el arrepentimiento, la oración por la unidad y la lectura común del pasado, expresarán el retorno común a la única fuente, el Evangelio, y a la voluntad de Dios para este mundo.

La Federación Luterana Mundial pondrá en práctica estas orientaciones *ad intra* durante su asamblea general, que se celebrará en Windhoek (Namibia) en mayo de 2017. Insistirá en primer lugar en los acercamientos ecuménicos que han permitido una nueva cualidad de comunión entre las Iglesias, aun cuando esta no sea todavía totalmente visible. Tendrá también la inquietud de abrir el jubileo a tomar de nuevo conciencia de las misiones principales de la Iglesia en este mundo. La asamblea insistirá también en una traducción *ad extra*. Es más necesario que nunca realizar signos del reino de Dios en este mundo que busca orientación. El tema «Liberados por la gracia de Dios» desea subrayar que la fe y la Iglesia no pueden ser objeto de comercio. Este tema, ya presente en el siglo XVI, tiene una enorme actualidad. Tiene consecuencias sociales y políticas decisivas en un mundo demasiado regido por el dinero y el comercio. La salvación no puede comprarse, el ser humano no puede comprarse y la creación tampoco. El ser humano, imagen de Dios, y su dignidad son intocables. La FLM quiere asumir los nuevos desafíos, aparentemente diferentes a los del siglo XVI, pero que se unen finalmente a ellos.

Lo hará en cuanto comunión cristiana mundial, consciente plenamente de que todas las otras Iglesias comparten la misma inquietud. Por cierto, estas estarán presentes en Windhoek, implicadas directamente en el trabajo de esta familia confesional.

La conmemoración de la Reforma va más allá de la sola persona de Lutero. Él pertenece a la historia de todas las Iglesias. De una manera nueva, proclamó el Evangelio y recordó a la Iglesia su misión, a pesar de las debilidades de las que no estaba exento. La misión de la Iglesia es proclamar el Evangelio a tiempo y destiempo, vivirlo con palabras y hechos. Una Iglesia que no anunciara ya el Evangelio no sería Iglesia. «Vosotros sois la sal de la tierra» (Mt 5,13). Esta sal debe tener toda su fuerza para transmitir al mundo el sabor que hace la vida de los seres humanos apetitosa y llena de sentido, para que la comunidad humana sea para los seres humanos —y, en consecuencia, para Dios— una fuente de alegría.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

José Óscar Beozzo *

APARECIDA: CASA DE LA MADRE DE DIOS Y DEL PUEBLO BRASILEÑO

Estamos celebrando los trescientos años del hallazgo por tres pescadores, Domingos Garcia, João Alves y Felipe Pedroso, el 17 de octubre de 1717, de una pequeña imagen en terracota de la Virgen María. Medía solo 39 cm de altura y estaba ennegrecida por el lodo de las aguas del río Paraíba do Sul, de donde fue retirada. Recibió el nombre de «Aparecida».

El lugar, el puerto de Itaguaçu[1], pertenecía a la villa de Guaratinguetá, en el valle del Paraíba, a medio camino entre la villa de São Paulo y la ciudad de São Sebastião do Rio de Janeiro. Por allí pasaba también la senda de pioneros y arrieros en busca del oro recién descubierto, a comienzos del siglo XVIII, en las montañas y ríos de Minas Gerais.

Los pescadores habían salido a pescar, para la fiesta que el ayuntamiento de Vila de Guaratinguetá quería dar al conde de Assumar, gobernador recién nombrado de la Capitanía de São Vicente. Estaba de paso por la villa en su viaje hacia Gerais.

* José Óscar Beozzo. Coordinador del Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEEP) en São Paulo. Miembro y expresidente de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA) en Brasil y en América Latina (1974-2003). Asesor nacional de las Comunidades Eclesiales de Base (1981-2001). Profesor de Historia de la Iglesia de América Latina en la Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción de la PUC-SP. Es autor de numerosos libros, entre los que destacamos *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*.

Dirección: Av. Brigadeiro Luís Antônio, 993, Sala 205, 01317-001 - São Paulo, SP (Brasil).

[1] Palabra de la lengua tupí que significa «piedra» *(ita)* «grande» *(guaçu)*.

Fuera de temporada, ellos y otros pescadores no conseguirían nada. Después de una noche de dura brega, invocaron a la Virgen. En vez de peces, la red capturó el cuerpo de una imagen de la Inmaculada Concepción. En un segundo intento, tampoco consiguieron peces, pero enredada en la red, encontraron la cabeza de la imagen. Inmediatamente después, tentaron la suerte de nuevo, y capturaron tantos peces que la red casi se rompía. La pesca abundante e inesperada fue considerada una gracia concedida por la Virgen.

Durante los quince años siguientes, la imagen, reparada, permaneció en la humilde casa de Felipe Pedroso, donde las personas de las cercanías se reunían para rezar durante la noche. Con el aumento de los devotos, la familia construyó un oratorio en el puerto de Itaguaçu, si bien resultó pequeño ante la afluencia de fieles. Esto llevó al párroco, a regañadientes de la familia, a iniciar la construcción de una capilla en la cima del cerro de los Coqueiros, abierta al público en 1745, y a donde se llevó la imagen. En 1834 se inició la construcción de un templo más grande que fue inaugurado el 8 de diciembre de 1888, actualmente conocido como «Basílica Vieja».

Surge espontáneamente una pregunta: ¿qué hizo que esta devoción surgida de la fe de unos hombres sencillos del pueblo, rudos pescadores de un lugar perdido, diera origen a uno de los mayores santuarios marianos del mundo? Con casi 13 de millones de peregrinos al año, iguala a los más visitados de la cristiandad: Guadalupe, en México; Lourdes, en Francia; Fátima, en Portugal; Jasna Góra, en Czestochowa, Polonia.

Al relato fundador de los pescadores se unieron muchos otros, pero en especial el del esclavo que huyó, fue capturado y, encadenado, fue llevado de vuelta a la hacienda de su dueño.

Corría el año de 1850, época en la que el valle del Paraíba, con sus fincas de café, les había sustraído a los ingenios de azúcar de Bahía y Pernambuco y a las minas de oro y diamantes de Minas Gerais, la primacía económica del país. La riqueza brotaba de los millones de metros de café que llegaron a cubrir las laderas de los cerros, haciendo surgir en su entorno pueblos y ciudades. Los nuevos ricos fueron ennoblecidos por el emperador, que les vendió títulos de barones y marqueses. Decenas de miles de esclavos, con la mirada para otro

lado, cuando no connivente, de las autoridades, fueron traídos a toda prisa desde África para abastecer la falta creciente de mano de obra. Estaba en contra de la ley de 1831, que ilegalizó el tráfico de negros entre las costas de África y las de Brasil. Con el bloqueo de los puertos brasileños por la Armada británica y el apresamiento de los barcos negreros, la nueva ley de 1850 prohibió definitivamente el tráfico transatlántico. Posteriormente, fue sustituido por el tráfico interprovincial. Empezaron a fluir, por tierra y por mar, desde la decadente economía de los ingenios de azúcar del nordeste y de las agotadas minas de oro de Gerais, ingentes grupos de esclavos vendidos al régimen más duro y exigente del café en las prósperas haciendas del valle del Paráiba fluminense y paulista.

Cuando el esclavo huido y apresado pidió que le dejaran orar durante un momento ante la capilla y la imagen de la Virgen Aparecida y se le cayeron las cadenas, la Virgen comenzó a ser asociada con la denuncia de la miserable suerte de los esclavos y con la compasión hacia ellos, que representaban aún más de la mitad de la población brasileña en aquel año de 1850.

De los centenares de invocaciones de Nuestra Señora por todo el país, dos están íntimamente relacionadas con relatos de liberación. En el norte del país, afluyen de toda la región amazónica cerca de dos millones y medio de peregrinos para la procesión del Círio de Nossa Senhora de Nazaré, el segundo domingo de octubre. Según la leyenda popular, la pequeña imagen de madera ennegrecida encontrada en el borde de la selva por el cholo Plácido, mestizo de india con portugués, fue llevada por el gobernador a la capilla del palacio. Pero la imagen insistía en regresar a la vera de la selva, a la pequeña ermita allí construida por el descendiente de los indígenas. A los ojos del pueblo, entre el lugar de los poderosos y el de la población indígena y mestiza, secularmente explotada y diezmada en la cuenca amazónica, la Virgen quería quedarse con los pequeños y no con los poderosos.

Una lectura semejante encontramos en Aparecida. En el marco de la profunda desigualdad de la estructura social esclavista de Brasil, la Virgen no se puso del lado del capataz que arrastraba al esclavo encadenado, ni de los propietarios esclavistas del valle del Paraíba,

sino del pobre negro capturado. Hizo caer de sus brazos los pesados instrumentos de su cautiverio y le devolvió la libertad.

Tanto en Belém como en Aparecida, existe una persistente tensión entre la apropiación popular del símbolo sagrado, por una parte, y la eclesiástica o estatal, por otro. Se produce un malestar entre el pueblo cuando en el día de la fiesta se invita a figuras políticas, bien el gobernador o el prefecto, a hacer una de las lecturas de la misa. Por otro lado, labradores, obreros, pueblo llano del campo o de la periferia de la ciudad, en particular las mujeres, hacen del santuario su propia casa, la casa de la Madre Aparecida.

En todo el universo mariano, lo sagrado es interpretado en clave femenina, con su gramática propia como una denuncia clara de una tradición excluyente y machista con respecto a las mujeres. El canto de María en el *Magnificat* adquiere todo su significado cuando las mujeres suben de rodillas la ladera de la Basílica Vieja o se paran un momento en oración ante la imagen en la Basílica Nueva, dando gracias o presentando sus peticiones: «Mi alma proclama la grandeza del Señor… porque ha mirado la humillación de su sierva… Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes. A los hambrientos colma de bienes y a los ricos los despide vacíos» (Lc 1,46-53).

Durante todo el período colonial, hasta 1822, e incluso durante el imperial, entre 1822-1889, Aparecida se mantuvo como una devoción un tanto local, con una limitada irradiación. No podía compararse con las prestigiosas Nossas Senhoras da Penha, en Vitória (ES), São Paulo (SP) y Río de Janeiro (RJ), a Nossa Senhora dos Navegantes de Porto Alegre (RS) o del Desterro en Florianópolis (SC), ni a Nossa Senhora do Morro da Conceição, en Recife (PE), o de la Conceição da Praia, en Salvador (BA), ni tampoco a la Virgem da Purificação da Praia Vermelha, en Salvador y en Santo Amaro da Purificação, en la Gruta de Bahía. En Minas Gerais, se veneraba por todas partes a Nossa Senhora da Serra da Piedade do beato Lourenço, actualmente la patrona de ese Estado.

Sin embargo, lentamente, el eje económico y poblacional del país se desplazó desde el nordeste azucarero, hegemónico en los siglos XVI y XVII, a la búsqueda de oro en Minas Gerais, Goiás y Mato Gros-

so durante el siglo XVIII, para establecerse finalmente en las haciendas de café, primero en el valle del Paraíba fluminense y paulista, y después en el oeste del Estado de São Paulo, durante el siglo XIX.

Aparecida se encontrará en la convergencia de un triángulo, a medio camino entre São Paulo y Río de Janeiro en su base y con el vértice apuntando hacia Minas Gerais. En estos tres Estados del sudeste se concentra actualmente el 40% de la población del país. Aparecida entró en el trazado del ferrocarril Dom Pedro II, que se comenzó a construir en 1855, con el objetivo de unir la provincia de Río de Janeiro con la de São Paulo, con una extensión hacia Minas Gerais. En 1877, Aparecida ya estaba unida por ferrocarril, en el corazón de la red de lo que después se llamaría Central do Brasil. En los años veinte del siglo XX, pasó por Aparecida la carretera que unía Río y São Paulo, y, después de la II Guerra Mundial, la autovía Presidente Dutra, la más importante del país, por el continuo tránsito de personas y mercancías. Este hecho facilitó enormemente el aflujo de peregrinos al santuario, llevando a la decisión de construir una Basílica nueva, a partir de 1955. La obra fue encargada al arquitecto Benedito Calixto, que ideó un edificio en forma de cruz griega, de 173 metros de longitud por 168 m de anchura; con las naves laterales de 40 m y la cúpula de 70 m de altura, la nueva Basílica podía dar cabida a 45.000 personas.

Crucial para la consolidación de Aparecida como referencia nacional fue la decisión del cardenal Dom Sebastião Leme, de Río de Janeiro, de solicitar al papa Pío XI que la Virgen Aparecida fuera declarada patrona de Brasil. Hasta entonces, los patrones del país eran san Pedro de Alcántara, por el nombre del primer emperador, Pedro I (1822-1831), y Nuestra Señora de Gloria, cuya iglesia, en Outeiro da Glória, en Río de Janeiro, se convirtió en capilla imperial. A su hermandad se incorporaban en general los miembros de la familia real.

Por decreto papal del 16 de julio de 1930, se cambió la Virgen símbolo de la monarquía por una virgen negra, que evocaba la llaga del pasado esclavista, la larga lucha por la abolición, y que estaba unida a los grupos más humildes de la población. Su «presentación» al pueblo brasileño se produjo durante el tumultuoso contexto so-

ciopolítico que vivió el país con la crisis de 1929 y la revolución de octubre de 1930, que derrocó la República Vieja, y con la situación inestable del Gobierno provisional del presidente Getúlio Vargas. La imagen de Aparecida atravesó por tren, durante la noche y la madrugada del 31 de mayo de 1931, los más de doscientos kilómetros que la separaban de Río de Janeiro, con las estaciones llenas de devotos que esperaban el paso de la imagen y su bendición. A su llegada a la capital de la República, se realizó una procesión con más de medio millón de personas, la mayor concentración popular en la historia de la ciudad. En aquel momento se celebró su consagración como la nueva patrona de Brasil. Al decreto papal se unió la unción popular en la capital del país. El evento realizado ante todos los ministros y el jefe del Gobierno provisional fue fundamental en la posterior reformulación y superación por la Asamblea Constituyente de 1934 de los elementos laicistas de la Constitución republicana de 1891.

Fundamental en la consolidación de Aparecida, como polo espiritual, son los más de cien años de presencia constante de los misioneros redentoristas como custodios del santuario y asistencia a los peregrinos. Fueron traídos de Alemania por el obispo de São Paulo, Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, en 1894. Pronto comenzaron a publicar el *Jornal Santuário* con imprenta propia y el *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida*, que cuenta con más de setenta ediciones y medio millón de ejemplares que extendieron la devoción fuera del país. En 1951 se creó Radio Aparecida, una potente emisora en la actualidad cuyas ondas cubren todo el territorio nacional. Desde 2005, el Santuario cuenta con su canal de televisión, TV Aparecida. El periódico, pero sobre todo la radio, identificada durante muchos años con la voz del padre Vitor Coelho de Almeida, llevó el mensaje de Aparecida hasta los últimos rincones del país, atrayendo cada vez más peregrinos al Santuario, meta de constantes peregrinaciones de asociaciones, parroquias, diócesis, movimientos religiosos y sociales.

Desde Roma se veía crecer la asistencia al Santuario. Pío IX le concedió el título de Basílica menor el 29 de abril de 1908, y Pío XI declaró a Nuestra Señora Aparecida patrona de Brasil en 1930. En 1967, al cumplirse 250 años de la devoción, el papa Pablo VI le ofreció al Santuario la «Rosa de Oro». Juan Pablo II, en su primer

viaje a Brasil, consagró la Basílica Nueva el 4 de julio de 1980. Poco antes de la visita papal, el Parlamento brasileño aprobó la ley nº 6 802 el 30 de junio de 1980, reconociendo a Nuestra Señora Aparecida patrona de Brasil y decretando como día festivo nacional el día de su festividad, el 12 de octubre.

Lo que situó a Aparecida en la gran corriente de la Iglesia latinoamericana e incluso universal fue la decisión de Benedicto XVI de celebrar allí la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 2007 (13-31 de mayo).

Las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano se celebraron en el marco de acontecimientos masivos: la primera, al final del XXXIV Congreso Eucarístico Internacional de Río de Janeiro, en 1955, del 25 de julio al 4 de agosto. Se celebró, sin embargo, en las dependencias cerradas del Colegio del Sagrado Corazón. La segunda, en 1968, fue inaugurada por Pablo VI en Bogotá, al término del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional el día 24 de agosto, pero se trasladó a Medellín, donde los obispos se mantuvieron reunidos hasta el día 6 de septiembre en el seminario de la ciudad. Según el testimonio de Dom Helder Camara, los obispos estaban aislados del pueblo en lo alto de una colina, desde donde podía vislumbrarse por la noche a lo lejos las luces de la ciudad desparramada por el valle. Juan Pablo II, a su vez, inauguró la III Conferencia en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, donde los obispos estuvieron reunidos desde el 27 de enero hasta el 13 de febrero de 1979. En Santo Domingo, la IV Conferencia General también se desarrolló del 12 al 28 de octubre de 1992 en un entorno totalmente apartado del pueblo. En Aparecida, en cambio, diariamente, en todas sus oraciones, los obispos estuvieron reunidos y celebrando con millares de peregrinos en el recinto mismo de la Basílica.

Este entrelazamiento cotidiano con el ir y venir de los peregrinos donde latía la fuerza de la fe popular tuvo un profundo impacto en los trabajos y los rumbos de la Conferencia, que tenía continuamente ante los ojos el pueblo al que se dirigía.

Los obispos tocaron las manos y, de modo bien visible y concreto, la experiencia de fe y de piedad del pueblo de los pobres, que toca-

ban la puerta del Santuario y vislumbraban allí una presencia materna y acogedora, misericordiosa y esperanzadora del Dios de los pequeños y humillados. Entonces reconocieron, con humildad, en el Documento final, que aquel pueblo de peregrinos les conmovía y les evangelizaba:

> Nos sentimos acompañados por la oración de nuestro pueblo católico, representado visiblemente por la compañía del Pastor y de los fieles de la Iglesia de Dios en Aparecida, y por la multitud de peregrinos de todo Brasil y de otros países de América en el Santuario, que nos edifican y nos evangelizan (DAp 3).

Aparecida se transformó, finalmente, en una referencia mística y universal para la misión. Así como de las riberas del lago de Galilea, en las que Jesús llamó a los primeros discípulos y desde donde los envió como discípulos/misioneros para ser pescadores de hombres, así también de la Conferencia y más precisamente desde Aparecida partió la invitación a lanzar las redes para la misión continental y mundial:

> Ahora, desde Aparecida, los invita a echar las redes en el mundo, para sacar del anonimato a los que están sumergidos en el olvido y acercarlos a la luz de la fe. Ella, reuniendo a los hijos, integra a nuestros pueblos en torno a Jesucristo (DAp 265).

El cardenal Jorge Bergoglio, que, en Aparecida, coordinó la comisión de redacción de la Conferencia, hizo del documento emanado una especie de guía e inspiración para su pontificado. En su primer viaje internacional después de ser elegido Papa (13-03-2013), fue a Brasil para asistir a XXVIII Jornada Mundial de Juventud en la ciudad de Río de Janeiro (del 23 al 28 de julio de 2013). Aunque no estaba programado, insistió en que la Jornada fuera acompañada por una peregrinación al Santuario de Aparecida, que se realizó en la mañana del 24 de junio. En la homilía de la misa se expresó así el papa Francisco: «Qué alegría me da venir a la casa de la Madre de cada brasileño, el Santuario de Nuestra Señora Aparecida. […] Hoy he querido venir aquí para suplicar a María, Madre nuestra, el buen éxito de la Jornada Mundial de la Juventud y para poner a sus pies la vida del pueblo latinoamericano».

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Marcos Arruda *

DESAFÍOS POLÍTICOS DEL ACUERDO CLIMÁTICO DE PARÍS

La Cumbre sobre el Cambio Climático, celebrada en París —la COP21— en diciembre de 2015, tuvo el carácter de un marco histórico. Promovió una convergencia hacia un horizonte común deseable. Y también incuestionable, si consideramos la Tierra como casa común de la humanidad y de todas las formas de vida que conocemos. Al mismo tiempo, el Acuerdo de París[1] tiene un tono alarmante, por una razón nada agradable. Si no se llegase a un acuerdo global, jurídica y moralmente obligatorio, capaz de detener el aumento de las emisiones de gases invernadero a la atmósfera del planeta, las tendencias probables se presentan desastrosas para la humanidad y la vida en la Tierra.

En la Conferencia participaron 150 jefes de Estado y 195 países. Firmaron un tratado que jurídicamente no es obligatorio. Es un acuerdo elocuente, porque parte del reconocimiento de que «el cambio climático es una amenaza urgente y potencialmente irreversible para las sociedades humanas y el planeta». Llama a la más amplia cooperación entre todos los países para dar una respuesta que *acelere* la reducción de las emisiones globales de gases invernadero. Esta llamada presupone que las emisiones están disminuyendo. De ahí la meta propuesta para 2100: hasta 2ºC —y, con un es-

* Marcos Arruda es economista y profesor del PACS (Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul), Rio de Janeiro. Asociado al Instituto Transnacional, Ámsterdam.

Dirección: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul Rua Evaristo da Veiga,47/702 - Centro, Rio de Janeiro CEP 20031-040 (Brasil).

[1] http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/l09r01.pdf.

fuerzo especial, 1,5ºC—, por encima de la era preindustrial. El Acuerdo afirma que los países firmantes, para luchar contra el cambio climático, deben respetar sus obligaciones relativas a los derechos humanos, a la salud, a los derechos de los pueblos indígenas, de las comunidades locales, de los emigrantes, de los niños, de las personas con discapacidades y en situaciones vulnerables; también el derecho al desarrollo, la igualdad de género, el empoderamiento de las mujeres, la equidad generacional. Reconoce las necesidades específicas de los países menos favorecidos.

La primera contradicción aparece en la premisa de que las emisiones globales están disminuyendo. De hecho, están aumentando. Después del COP20, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) revela que las emisiones en lugar de disminuir aumentarán un 36% en 20 años, desde la primera Conferencia de la ONU sobre Desarrollo y Medioambiente, la de Río 92. La segunda está relacionada con la naturaleza político-económica del Acuerdo de París: este subraya la economía, la tecnología y la capacitación para acciones de adaptación y mitigación, en lugar de ir a las raíces del problema: el paradigma desarrollista, tecnocrático y mercado-céntrico del sistema centrado en el capital y en el enriquecimiento. Con otras palabras, el *modelo de desarrollo* reducido a mero crecimiento económico, presuntamente ilimitado.

En estos aspectos el Acuerdo está muy por debajo de lo que dice el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*. Merece poner de relieve el carácter radicalmente innovador de este texto, que comienza reconociendo la Tierra como casa común de la humanidad y de la vida, *nuestra hermana* con la que compartimos la existencia, y *nuestra madre*, «que nos sustenta y gobierna». Francisco critica el antropocentrismo moderno partiendo de sus desastrosas consecuencias en la vida del planeta; la arrogancia como emoción dominante en la relación de la especie con la naturaleza; la ilusión separatista, como si la Tierra dependiera de nosotros, cuando somos nosotros quienes dependemos de ella, pues somos parte inseparable de ella y de todo el cosmos; y la consiguiente alienación de nuestras conciencias, distanciadas de lo que es real, y que el Jefe Seattle, a mediados del siglo XIX, expresó con tanta sabiduría: «La tierra no pertenece al hombre;

el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra»[2].

La tercera contradicción es que, al tratar de las metas como el acceso universal a la energía sostenible, que incluye el cambio de la matriz energética a escala planetaria; la superación de las desigualdades crecientes de renta y riqueza en los países y en el planeta, y la educación para la cooperación, y no para las acciones competitivas, con el objetivo de superar los factores del calentamiento global, el Acuerdo no habla de la responsabilidad de los actores concretos de la economía mundial, y en particular de las empresas transnacionales, con su modelo de relación casi exclusivamente determinado por sus intereses monetarios y mercadológicos, reduciendo todo y a todos a mercancías, y postulando un mundo sin fronteras para esos estrechos intereses corporativos. El Acuerdo ignora la importancia de la diversidad como principio de la propia vida, al no mencionar el papel uniformador y manipulador que el capital transnacional desarrolla en relación con las comunidades locales, autóctonas y ribereñas, con el consumismo como objetivo a perseguir a cualquier coste, y el carácter no privatizable de los bienes comunes de la naturaleza.

La cuarta contradicción que señalamos es la distancia entre los «aportes a las contribuciones nacionales» (INDC, por sus siglas en inglés), que son meras declaraciones de intenciones relativas a las metas de reducción de las emisiones, y la realidad de los países que las proponen. Es decir, sin un Acuerdo *jurídicamente* obligatorio, los países pueden violar impunemente sus propias promesas. Es lo que viene ocurriendo sistemáticamente a lo largo de los 23 años de la Cumbre de Río en 1992. Echemos un vistazo a los datos relativos al período comprendido entre 1992 y 2012.

En estos veinte años, el PIB global aumentó un 75%; las emisiones de carbono un 36%; el deshielo del casquete del Ártico, 35%; el ritmo anual del deshielo de los glaciares, 100%; la población mun-

[2] http://www.ascensionnow.co.uk/chief-seattles-letter-to-the-american-president-1852.html

dial, 26%; la producción de alimentos, 45% (y parte de ella con métodos altamente insostenibles para los ecosistemas; un tercio de los alimentos producidos se desperdicia); desnutrición, más de mil millones; obesos, más de mil millones; creciente desigualdad de la renta como factor de generación de pobreza: renta mundial controlada por el 20% más rico ha pasado del 82,7% al 91,5%; el 20% más pobre disminuyó veinte veces, del 1,4% al 0,07%; creciente desigualdad de expectativa de vida: para el 20%, de 77 a 79 años; para el 20,5% más pobre, de 46 a 44 años (PNUD).

Estos indicadores demuestran el fracaso del «desarrollo sostenible» impulsado por el sistema capitalista; si el desarrollo significa solamente más crecimiento económico sin planificaciones, sin proyectos, sin respeto por los bienes comunes de la humanidad, sin consideración por la generación presente y las futuras, no habrá salida para el planeta.

Otra contradicción del Acuerdo es que repite el fracaso de los acuerdos anteriores: ¿por qué no comenzó con una evaluación de los resultados de los acuerdos anteriores? ¿Por qué el Acuerdo de París no partió de esta evaluación para buscar soluciones efectivas que superen las causas de los fracasos de los acuerdos anteriores?

Han pasado 20 años de acuerdos internacionales sobre la pobreza, el cambio climático, el género, la biodiversidad, deforestación y desertización, agua, emisiones de gases invernadero, acidificación de los océanos, deshielo de los casquetes polares y de los glaciares, y la situación del planeta en todos estos aspectos continúa empeorando. La agenda de Río+20 contenía esta evaluación, pero se retiró antes de que comenzara la Conferencia. ¿Por qué? «No debemos mirar hacia atrás. Es el momento de construir el futuro».

Para disfrazar este fracaso, las grandes empresas transnacionales lanzaron la *economía verde*, no solo para evitar la evaluación de 20 años de promesas no cumplidas, sino también para pintar de verde la economía «de mercado», la economía cada vez más oligopólica, y, por tanto, cada vez menos democrática y sostenible. La economía verde es un intento de reinvención del capitalismo para sobrevivir a los desastres económico, social y ecológico, generados por él mismo.

Adoptar el carbono como nueva «moneda del clima» y la descarbonización como la panacea para parar el calentamiento global son cortinas de humo, diseñadas para garantizar que siga predominando el capitalismo como modelo de relación entre las personas y las sociedades. Las dos «zonas de sacrificio» escogidas por los gobiernos de Brasil para comprobar las políticas de «crecimiento sostenible» (a esto ha reducido el gran capital globalizado la utopía del desarrollo sostenible) son el estado de Acre y la ciudad de Río de Janeiro. En Acre, como campo de experimentación de la REDD (siglas en inglés de Reducción de Emisiones de Carbono causadas por la Deforestación y la Degradación Forestal), prevé la no deforestación, pero no la reducción de emisiones. Mediante certificados dan derecho a contaminar un lugar a cambio de pagar a los habitantes de los bosques otro lugar para que no deforesten, las empresas obtienen de la REDD el derecho a destruir el ecosistema de una región «porque están pagando» por ese derecho. Posteriormente surgió el PSA (Pago por Servicios Ambientales), una política que atribuyó un precio al bosque, al agua y a otros bienes de la naturaleza, permitiendo así que las empresas reforesten áreas deforestadas plantando árboles extraños a ese ecosistema, e incluso creando un monocultivo intensivo de árboles para fines industriales, como el eucalipto o el pino. En Río de Janeiro, una megaempresa alemana de acero, ThyssenKrupp, se unió con Vale para construir una fábrica de producción de acero de bajo valor en Baía de Sepetiba, con el objetivo de exportar el 100% de la producción. La TKCSA (Compañía Siderúrgica del Atlántico) construyó también una planta termoeléctrica y dos terminales portuarias. Para esto, con el consentimiento de los gobiernos, expulsó a una comunidad de agricultores de la zona y destruyó 9 km^2 de manglares de protección permanente. La empresa está contaminando la región y destruyendo los hábitats de vida marina en Baía, que eran la garantía de vida para más de 8.000 familias de pescadores que habitaban en la región desde hacía siglos. También ha contaminado las aguas, el aire y el suelo del barrio de Santa Cruz, donde viven más de 200.000 personas.

Un artículo de Camila Moreno, del Grupo Carta de Belém[3], plantea una cuestión fundamental: ¿quién pagará la cuenta? El *lobby*

[3] http://www.cartadebelem.org.br/site/o-acordo-de-paris-agenda-do-clima-e-as-novas-equacoes-de-dependencia/

global consigue espacio en el paquete de tecnologías que son «transferidas» a los países «en vías de desarrollo». Empresas de alta tecnología, como Google, Microsoft y Facebook, buscan ocupar espacios y conseguir oportunidades para ganar más, contabilizando el carbono como «moneda» del clima. El agronegocio intenta reconfigurarse como «agricultura climáticamente inteligente», ampliando su control de cadenas globales con valor, que ahondan la dominación sobre campesinos y pequeños agricultores en favor de megaempresas como Unilever, Nestlé, Danone, Cargill, Monsanto y Syngenta.

El clamor del Acuerdo de París con respecto a una transición justa para los trabajadores, los derechos humanos y los pueblos indígenas, tiende a quedarse en el papel, si consideramos la pobreza de las metas nacionales de reducción de las emisiones, y más aún la carencia de propuestas que apunten al abandono del modelo productivista y consumistas, que son los pulmones del capitalismo.

El Acuerdo no incluye la referencia a dos compromisos que serían fundamentales para viabilizar la meta de los 2ºC: que el 80% del petróleo se deje en el subsuelo, y que las emisiones se limiten a 44 gigatoneladas a partir de 2025 (meta de las emisiones actuales), y a 35 a partir de 2050. Las contribuciones nacionales presentadas en París son insuficientes para la consecución de estos objetivos. Una de las condiciones para que fueran viables sería un rediseño del comercio internacional, que obligaría al cambio de las reglas comerciales, y una reestructuración de la OMC para que abandone su función desreguladora actual de cuño neoliberal. Obligaría también a los gobiernos locales y nacionales a promover la democratización de la propiedad de la tierra mediante una reforma agraria, y apoyar el fortalecimiento y la universalización de comunidades autogestionarias rurales y urbanas, guiadas por los principios de la soberanía y seguridad alimentaria, que produzcan alimentos saludables para abastecer sus necesidades y las de otras comunidades del mismo territorio y bioma.

La red «Diálogos en la Humanidad» elaboró en París, en colaboración con los organizadores del Foro Social Mundial de 2016 en Montreal, un documento titulado «Ciudadanas y Ciudadanos del

Pueblo de la Tierra: Creemos nuestro propio Poder»[4]. El texto reconoce que el sistema de representación de los Estados nacionales y de las organizaciones multilaterales ha sido insuficiente e incapaz de conservar la salud del medioambiente y la vida en el planeta. Es urgente reinventar una nueva esfera de acción política, la Ciudadanía del Pueblo de la Tierra, que lleve a cabo una acción pública global a corto y largo plazo, con el objetivo de llegar con ella hasta siete generaciones en adelante. El texto convoca a los pueblos a crear un proceso constituyente para instituir un poder ciudadano que reivindique un espacio de participación en los organismos de gobierno internacionales, y, al mismo tiempo, acelere la gran Transición mediante acciones concertadas a nivel nacional, continental y mundial.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[4] http://lesermentdeparis.wesign.it/es.