

MAL Y OMNIPOTENCIA

Del fantasma abstracto al compromiso del amor

El problema del mal ha atormentado y ha llenado de congoja al ser humano. En particular, el creyente se ha preguntado por qué Dios permite tanto mal como hay en el mundo, si está en su mano evitarlo. El autor del presente artículo piensa que la cuestión del mal ha sido mal planteada y que sólo un replanteamiento adecuado puede sacarla del círculo vicioso en el que se debate. Únicamente partiendo del hecho de que, prescindiendo de la actitud de fe o de increencia, el mal está ahí, es posible abordar el problema con realismo y hallar un resquicio por el que penetre un chorro de luz. Posteriormente, la fe, que no es ajena al problema, podrá aportar, no ciertamente una solución fácil y prefabricada, pero sí una apertura a la comprensión y a la aceptación de una realidad que, de lo contrario, resulta opaca y refractaria a toda comprensión.

Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor, Razón y fe 236 (1997) 399-421

El mal se nos presenta como lo que no debería ser y, sin embargo, es: Consiguientemente, resiste a todo intento de comprensión. De hecho, a lo largo de la historia, pocos problemas como éste se han prestado a la confusión e incluso a la contradicción interna.

Esto no debe sorprendernos. Pero tampoco ha de dejarnos en manos de planteamientos rutinarios. Se impone hacer un esfuerzo de coherencia, replantear el problema y soslayar el callejón sin salida.

El fantasma de la omnipotencia

La relación entre mal y omnipotencia divina tiene algo de paradigmático. Porque, al focalizar la cuestión en un punto decisivo, pone al descubierto sus incoherencias y posibles contradicciones. Y porque, al ser un planteamiento que atraviesa toda la historia del problema, nos permite resituarla en el contexto actual.

En realidad, el gran equívoco que oscurece el planteamiento radica ahí. Pues todo él queda viciado por la presencia de un auténtico *fantasma* que lo perturba todo: el de una concepción imaginaria y acrítica de la omnipotencia divina. Tal concepción constituye un pre-juicio que tiende a contaminar incluso las posturas más opuestas. Por esto, cuando se le pone al descubierto, todas las posturas aparecen como caras de una misma moneda.

Hablar de *fantasma* no es un capricho. Porque la concepción de un Dios omnipotente que podría; sin más, hacer cuanto quisiese en el mundo y, por tanto, también eliminar de él todos los males, llega a nosotros como un constructo imaginario, que hunde sus raíces tanto en el subsuelo de lo mítico como en el fondo del psiquismo infantil. Eso lo carga seguramente de una verdad *simbólica*, que constituye su fuerza y aun su fascinación. Pero, al ser trasladado sin crítica previa a un contexto *conceptual*, se convierte en un *fantasma*, en un híbrido de imaginación y concepto, incapaz de resistir a la crítica.

Fue Epicuro quien propuso un dilema aterrador: o Dios puede y no quiere evitar el mal, y entonces no es bueno; o quiere y no puede y entonces no es omnipotente. Sin embargo, mientras la fuerza del dilema pudo ser contrarrestada por la vivencia religiosa, unida a la plausibilidad social, no surtió efecto. Sólo cuando la *quiebra cultural de la Ilustración* convirtió el ateísmo en posibilidad real para el pensamiento, el dilema levantó cabeza y amenazó con romper las barreras de la vivencia religiosa. Entonces surgió -acuciante y dramático- el *problema de la teodicea*. No se trata de escoger entre distintas variantes de la concepción religiosa, sino del ser o no ser de la religión misma.

Al coincidir con el nacimiento de la modernidad, esta nueva situación ha participado de sus extremismos polémicos. Sin embargo, la perspectiva histórica actual reclama, no una "solución" imposible, pero sí un grado indispensable de claridad y coherencia en los planteamientos. Por esto, lo que vamos a intentar es clarificar algunas cuestiones de fondo, sin dejar de analizar algunas propuestas concretas.

El dilema insuperable

1. *Entre el dios impotente y el dios sádico.* Como queda dicho, el *dilema de Epicuro* desplegó toda su fuerza con el advenimiento de la modernidad. Fue entonces cuando el carácter irrefutable de la alternativa se hizo del todo evidente y, por consiguiente, no quedaba más remedio que optar por uno de los extremos. Pierre Bayle, que se resistía a hacerlo, agudizó la contradicción. Aplicó el dilema al pecado de Adán: si, preveyéndolo, no lo evitó, falló la buena voluntad de Dios, y si, haciendo todo lo posible, no lo logró, falló su omnipotencia. Así minó de tal modo las escapatorias *religiosas*, que bastó el terremoto de Lisboa para que el dilema resultase, de hecho, conclusivo.

Voltaire será más decidido y escogerá sin rodeos una de las alternativas: la que niega la omnipotencia. Pero la consecuencia lógica de esa opción se paga cara. Porque, para una conciencia cultural educada en el monoteísmo, un dios-limitado se convierte en un no-dios. De ahí que, si la consecuencia se mantiene, el ateísmo resulta inevitable.

La otra alternativa -negar la bondad de Dios- no se formula con toda claridad hasta Cioran: Dios es todopoderoso, pero, visto el predominio del mal en el mundo, hay que hablar "de un dios desgraciado y malo". La lógica es la misma y entraña igualmente la negación atea. Pues un dios-malo es también un no-dios.

Por más que tan contradictorio sea un dios-finito como un dios-malo, esto segundo resulta más difícil de soportar. Por eso Voltaire podía considerarse deísta, mientras que los otros se confesaban ateos.

Una forma de escapar a la lógica implacable del dilema ha sido el dualismo. Si existe un principio del bien y otro del mal, a éste último se le pueden achacar los males del mundo, dejando indemne al primero. Una variante más sutil de ese dualismo lo constituyen aquellas teorías que, como la de Schelling, introducen el mal en el interior mismo de Dios, aunque declarándolo vencido y reconciliado en su libertad. Estos intentos fallidos debieran hacer más cautos a los que recurren acríticamente al tema bíblico de la "ira de Dios" o al aspecto de "lo fascinante y tremendo" en la definición de lo Santo, que deben conciliarse con la afirmación de que "Dios es amor" (I Jn 4,8. 16).

Y es que, para una cultura que ya se "ha atrevido a pensar", la fuerza del dilema no puede ser contenida ni por el fideísmo filosófico o teológico ni por el voluntarismo religioso. *O se quiebra el dilema en sí mismo, mostrando la inanidad real de su lógica aparente o, irremediabilmente, todos los razonamientos quedan heridos de muerte por el rigor de la consecuencia.*

2. *El imposible refugio en un fideísmo encubierto.* Las posturas que, pese a todo, se niegan a sucumbir a la fuerza lógica del dilema cumplen una importante función religiosa: salvan la confianza radical en Dios, pues intuyen que, en última instancia, ésta se apoya en una percepción-oscura pero firme de la fidelidad divina. Lástima que, al negarse a afrontar la dificultad en su propio terreno, incurran en contradicciones inevitables.

No vale el fácil recurso al "misterio". Pues bajo él se oculta otra realidad: no se trata del Misterio auténtico, el que nace de la *insondable profundidad de lo real*, sino del "misterio" artificial producido por las *propias afirmaciones*, incapaces de mantener su coherencia. Así entra en juego una retórica muy típica que, por más que pretenda preservar la vivencia religiosa, a la larga tiene el inconveniente de exponerla a los riesgos de la incoherencia.

De ahí dos fenómenos significativos. El primero: las distintas posturas tienden a refutarse entre sí, pues la inconsecuencia lógica que son incapaces de descubrir en sí mismas se ve claramente en las otras. El segundo: aunque de una forma encubierta, todas ellas se ajustan a la estructura del dilema expuesto. Veámoslo concretamente.

La postura más corriente parte primariamente de la *omnipotencia* abstracta: si quisiera, Dios podría evitar todo el mal del mundo; si no lo hace, es por "motivos misteriosos"; pero demuestra su bondad en cuanto que *después* trata de poner remedio aun a costa del sacrificio de su Hijo. Pero esta salida se debate entre dos alternativas imposibles. O afirmar teóricamente una verdad que se niega en la realidad: ¿quién, si estuviese en su mano, no barrería del mundo el hambre de los niños, el dolor irrefrenable o el horror de las guerras, *fuesen cuales fuesen los misteriosos motivos* que tuviese para hacerlo? O exponerse a un cierto cinismo involuntario, pues ¿qué sentido tendría remediar a tan alto precio un mal que podría haberse evitado previamente?

La otra postura parte primariamente de la *bondad* divina, desdibujando la omnipotencia o negándola sin más. Esto segundo es lo que hace, por ej., Hans Jonas, el cual, bajo el terrible impacto de Auschwitz, argumenta así: de ser evitable tal horror ¿qué razón podría tener Dios para consentirlo y no evitarlo? Consecuencia: "no podemos sostener la vieja doctrina de un poder divino ilimitado". Y, tras aludir a la vieja idea cabalística del *Zimzum* -Dios limita su infinitud y omnipotencia para dejar lugar a las criaturas concluye: "¡Este no es un Dios omnipotente!". De ordinario, no se dice tan claro, sino que, mitigando la expresión, se habla de un Dios que "sufre" o, con Bonhoeffer, de un Dios "impotente y débil".

Sin embargo, pese a toda su fuerza emotiva, este recurso tampoco resulta coherente. Por mucho "misterio" en que se envuelvan las expresiones, un dios-limitado en sí mismo resulta ser un infinito-finito, o sea, una contradicción. Añadirle sufrimiento puede hacer más asimilable emotivamente la expresión, pero, en realidad, agrava el problema. Desde perspectivas bien distintas, lo han señalado Metz y Tilliet. Para éste, tal concepción

"parte de una intención conmovedora, pero de una reflexión rápida", puesto que "es preciso saber a qué se expone un antropomorfismo que a la miseria del hombre añade la impotencia de Dios". Por su parte, Metz se pregunta si ese tipo de discurso "no es sencillamente una sublime duplicación del sufrimiento y de la impotencia humana", si no trasfiere a Dios el "*mysterium* negativo" propio y exclusivo de la creatura, y si esto "no conduce a una perpetuación eterna del sufrimiento".

Una mirada atenta a la historia percibe que esta situación sin salida de las posturas en su conjunto reproduce la situación general de la fe a la entrada de la modernidad. Las posturas extremas reflejan la opción de una razón ilustrada que, renunciando a su profundidad infinita, se hace funcional y pragmática. Las otras se asemejan al extremo fideísta, que mantiene la profundidad de la fe, pero sin mediarla con la crítica de la razón.

Así, el avance de la historia, si impide ignorar las contradicciones, ayuda también a buscar salidas. La razón ha chocado con sus propios límites, al constatar que, eliminando a Dios, no por esto ha acabado con el mal, sino que, al contrario, lo ha agravado hasta los extremos inconcebibles del Gulag, de Hiroshima y del Holocausto. Y la fe, siempre más lenta, se ve obligada a reconocer lo insostenible de posturas que constituyen un auténtico "fideísmo insatisfecho".

Esto es tan importante que vale la pena confirmarlo con dos propuestas concretas.

3. *Acentuación de la incomprensibilidad y negación de la teodicea.* Hace poco Jean Pierre Jossua publicaba el artículo Repensar a Dios después de Auschwitz (Razón y fe 233, 1996, 65-73). Refiriéndose a la propuesta de Hans Jonas y no sin aludir al dilema de Epicuro, afirma: en definitiva, se trata del "choque entre los atributos de bondad, poder y comprensibilidad". Según él, si tenemos en cuenta al Dios de la Biblia, no cabe negar ni la omnipotencia - Dios es potente para realizar sus designios- ni la bondad - nota característica del Dios bíblico, que se manifiesta en la compasión de Jesús-. Por consiguiente, para escapar a la fuerza del dilema, hay que recurrir a la incomprensibilidad.

Este recurso es justo siempre que esa incomprensibilidad no se introduzca *demasiado* pronto. Y esto ocurre cuando se deja de criticar el presupuesto fundamental: el de un Dios que podría, pero que no quiere. De hecho, Jossua sitúa ya ahí -en este presupuesto- el "misterio". Por esto, aprueba y toma como modelo la actitud de Jossel Rashower, quien da siempre por supuesto que los horrores del ghetto de Varsovia podrían haber sido evitados por Dios, pues obedecen a "ese tiempo incomprensible en que el Todopoderoso desvía su mirada de los que le suplican".

Lo malo es que, si esto fuese así, el dilema renacería con toda su fuerza y no habría manera de escapar a la alternativa de negar la bondad, si se quiere preservar el poder. De hecho, no puede sorprender que, al afrontar esta dificultad de fondo, el discurso de Jossua resulte francamente atormentado y que sus expresiones se hagan conmovedoras, aunque no convincentes.

Si no se cambian radicalmente los presupuestos no es posible, pues, evitar esta situación aporética. Lo confirma, por su parte, el intento de Terrence VII Tilley, el cual no ve otra salida que negar la legitimidad de la teodicea, en la que no ve sino una fuente de males.

Apoyándose en la teoría de los "actos de lenguaje", muestra -con razón- que demasiadas veces se desnaturalizan los textos clásicos sobre el mal, al leerlos desde la abstracción de un contexto post-ilustrado. Para él, esto es lo que ocurre con la teodicea, que se convertiría así en un discurso dañino y "destructor", que encubre males reales y crea otros por vía ideológica.

Aun considerando acertada la alerta hermenéutica del autor, la descalificación de toda teodicea parece reducir esta propuesta a un pragmatismo fideísta, que se niega a aceptar las nuevas preguntas nacidas de la modernidad.

Para mí, la clave radica en una conciencia aguda de la inconsistencia de las argumentaciones corrientes. En todo caso, esto es lo que se deduce del rigor con que ataca la incapacidad de los esfuerzos actuales por mantenerse la bondad de Dios.

Vale la pena indicar el nervio de su crítica. Se refiere al argumento de que Dios comparte los riesgos de su creación, lo cual descartaría su responsabilidad moral, asegurando su bondad. Tilley arguye: "Pero ¿es así? ¿Por qué el hecho de compartir el riesgo con otros convierte en moral inducir ese riesgo? ¿Disminuye esto nuestra indignación moral contra el conductor borracho que "comparte el riesgo" de llegar salvos a casa con los otros en el coche?".

Interesa la crítica en sí misma, pues difícilmente cabe negar su validez, mientras se mantengan los mismos presupuestos.

4. *Transición: necesidad de un nuevo planteamiento.* El recorrido anterior por las diferentes propuestas muestra la necesidad de cambiar el planteamiento de fondo. No basta una simple operación cosmética. Pues, como queda visto, se ha producido un cambio en la situación histórica que induce una radicalización de la pregunta.

Actualmente la pregunta no se mueve dentro del ámbito religioso, sino que más bien lo cuestiona. En realidad, el problema se ha secularizado y la respuesta religiosa es una entre otras. Esto ha abierto la posibilidad del ateísmo. Pero abre también nuevas posibilidades para una respuesta religiosa que recupere su especificidad propia.

Intentaré mostrarlo en dos pasos y, para ellos introduciré sendos términos: ponerología (del griego ponerós -malo-, tratado sobre el mal) y pisteodicea (del griego pistis -"fe" y dike-justificación-, justificación de la fe, término paralelo a teo-dicea - justificación de Dios). Según esto, el primer paso -la ponerología- analizará el problema en sí mismo, independientemente de todo cuestionamiento, tanto religioso como ateo. El segundo -la pisteodicea- expondrá los distintos modos de situarse ante el problema del mal y de justificarlo.

La "ponerología" como mediación indispensable

1. *La secularización del problema.* La secularización nos obliga a hacer una escala en el proceso de pensamiento. Porque la nueva situación exige abordar el problema del mal en y por sí mismo, con anterioridad a cualquier consideración de tipo religioso. De hecho, el mal atañe a las personas en cuanto humanas, prescindiendo de que sean religiosas o no. El mal está ahí desde que nacemos. Y nos afecta como daño que

hacemos o qué padecemos, como culpabilidad o como desgracia. Las distintas posturas ante él -religiosas o no- son respuestas específicas a un problema que se nos plantea a todos.

Antes de responder, se impone, pues, analizar los términos del problema, sin dar nada por supuesto. Unde malum? ¿De dónde viene el mal? ¿Qué mecanismos explican su eficacia? ¿Cómo se le puede poner remedio? Sólo la inercia de los planteamientos recibidos de la tradición ha podido frenar el cambio. A otros niveles, lo normal es buscar la explicación de los fenómenos *en el mundo*, o sea, en el entramado de causas que actúan en él. Con el mal no tiene por qué ser distinto. Así, por ej., ante una inundación lo primero es buscar sus causas naturales; ante un dolor, sus desencadenantes fisiológicos; ante un crimen, sus motivaciones. Este es el espacio en el cual se mueven las distintas *ciencias*.

Con la *filosofía* debe suceder lo mismo, en su propio plano y contando con los posibles resultados de las ciencias. Lo propio del filósofo consiste justamente en profundizar y situarse en ese nivel radical en el que surge la pregunta por las causas últimas y por las *condiciones de posibilidad* de los fenómenos. No se trata de este o aquel mal, sino de la raíz última de todos ellos. Pero *a este nivel* una filosofía ubicada conscientemente en un mundo secularizado debe proceder sin interferencias religiosas, atendiéndose rigurosamente a los datos extraídos de la realidad.

Para mí, Leibniz fue el primero en *iniciar* un planteamiento correcto, aunque no siempre mantuvo la separación de planos. Su contraposición al fideísmo de Bayle y los excesos racionalistas de su propuesta, unidos a la rutina de los historiadores y al injusto descrédito que sobre él arrojó el *Cándido* de Voltaire, ocultaron su verdadero significado. A pesar de todo, el fondo más original de su propuesta consistió justamente en hacer posible un planteamiento verdaderamente secular del problema, levantando la hipoteca religiosa que pesaba sobre él.

Si Leibniz habla de Dios, lo hace a otro nivel distinto del religioso. De entrada, busca la respuesta en el análisis de la realidad de este mundo. Y la encuentra en la *limitación*. Ésta no es el mal y el llamarlo "mal metafísico" no significa -aunque él no siempre haya sido coherente- que haya que ponerla al lado de los otros males. La *limitación* es la *condición de posibilidad* de todos los males, clasificados -con razón- en "morales" y "físicos", según que dependan o no de la libertad humana. Un mundo finito conlleva inevitablemente la existencia del mal.

2. *Inevitabilidad del mal*. No es posible fundamentar aquí en detalle la afirmación de Leibniz. Basten las siguientes consideraciones. El hecho de la secularización, al acentuar la autonomía de las realidades terrenas, muestra que sus límites son infranqueables. Estos implican necesariamente carencia e insatisfacción, y conflicto. La sabiduría popular lo expresa bien cuando dice que "nunca llueve a gusto de todos". Y la filosofía sabe, con Spinoza, que *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación). Hegel acentuará la fuerza de este principio, al concebirlo dinámicamente como el trabajo inevitable y doloroso de lo negativo en la constitución de la realidad.

Resulta muy difícil escapar a esta evidencia: una realidad finita y en realización es necesariamente carencia; y está inevitablemente expuesta a la conflictividad. En el mundo natural, unas cualidades excluyen otras y lo que uno acapara tiene que ser a

costa de otro. Y lo mismo ocurre con la vida: *mors tua, vita mea* (tu muerte es mi vida). También la *libertad* está sujeta al mismo sino: como limitada que es, no puede ser totalmente dueña de sí misma y, tanto en el conocimiento de los motivos como en el esclarecimiento de los condicionamientos, no escapa a la dura necesidad de realizarse entre ambigüedades, fallos, deficiencias y conflictos.

Esta nueva visión de las cosas se está imponiendo -a mi parecer- en la reflexión filosófica sobre el problema del mal. Ciertamente que no faltan *dificultades*. Así, por ej., se objeta que, por más que el mal sea inevitable, no lo es o "tanto mal" o el "mal injustificable" o, al menos, no lo es "en cualquier mundo posible". Sin negar el impacto emotivo de estas objeciones y aun la fuerza intelectual de la última, la cuestión no puede zanjarse en abstracto, sino tras un cuidadoso estudio de la realidad concreta. J. Gómez Caffarena lo expresa muy bien: "Podemos *concebir* "otro mundo posible", pero, para *afirmar* su posibilidad real se requiere más que el concepto".

Consideradas atentamente, estas objeciones tienen todo el aire de soluciones de compromiso, como típicas *resistencias* a la entrada de un nuevo *paradigma* (en el sentido que Kuhn da a estos términos). Porque el mal, justo porque es "lo que no debe ser" resulta siempre desmesurado e injustificable. Por otra parte, si es inevitable a causa de la *finitud*, cualquier mundo posible estará expuesto a sus embestidas. De haber vida sensible en otros planetas, tendrá ciertamente sus límites y sus dolores, aunque nosotros no podamos predecir sus formas concretas.

El imaginario religioso, estimulado por los mitos, crea "paraísos" y el imaginario infantil que todos llevamos dentro forja un mundo maravilloso en el que el mal no existe. Pero, a poco que se aplique con rigor, la reflexión ve que esto es imposible y que, a la postre, un mundo finito-perfecto es un círculo-cuadrado. No se trata, pues, de este o aquel mundo: el mal afecta a la realidad *en cuanto* finita.

Sin embargo, *esto no significa que la realidad sea mala en sí*. Es "buena", pero no de modo total y acabado. Lo que equivale a decir que es buena-afectada-por-el-mal, pues ha de irse realizando en lucha contra él, sin poder excluir nunca del todo el fracaso.

Con esto queda enunciado un tema tan difícil como importante: el *carácter constitutivamente procesual* de la finitud, el hecho de que "ser finito" entraña el tiempo como *conatus essendi* (esfuerzo por ser), tomado como proceso siempre abierto, pero nunca asegurado, por más que no se rinda nunca en su intento de atajar o aminorar las ofensivas del mal.

Hacia un "concepto" de omnipotencia

Había que hacer ese largo rodeo, si no queríamos continuar dando vueltas a los mismos argumentos. Con ello, además de resituarse el problema en el contexto de un mundo secularizado, hemos logrado dos cosas: 1) se ha creado una distancia crítica que, al hacer común el problema, abre la posibilidad paritaria a distintas "pisteodiceas"; 2) al partir desde abajo, del análisis de la realidad accesible en sí misma, disponemos de un *criterio* para abordar con realismo el misterio de la omnipotencia divina.

1. *La apuesta de las piteodiceas*. La "ponerología" plantea la necesidad de este segundo paso. Pues, si la realidad es *inevitablemente así*, se impone examinar las consecuencias para su comprensión radical. ¿Tiene sentido un mundo bueno a su modo, pero expuesto a tanto horror? Vale la pena una existencia cuyas realizaciones y alegrías deban contar con tan alto precio de angustia y sufrimiento? La pregunta es universal: afecta a todos sin distinción y nadie puede escapar a la necesidad de responder a ella. Justamente las diferencias *consisten* en la respuesta.

Por eso, aquí hay que tomar la fe en sentido amplio: la "piteodicea" incluye tanto la actitud atea como la agnóstica y la religiosa. Representan distintas "fes", es decir, distintos modos de situarse ante el problema del mal. Y, en principio, todas son igualmente legítimas y ninguna puede pretender *a priori* ser la única. Por esto, sopesados los pros y los contras, cada uno tiene que "apostar" por la visión que le resulte más convincente.

En este punto, la carga emotiva pesa tan negativamente en el ambiente, que suele fallar la lógica más elemental. Dos ejemplos. Primo Levi afirma: "Existe Auschwitz, *por lo tanto* no puede haber Dios". Pero entonces en pura lógica habría también que decir a la inversa: "No hay Dios, luego Auschwitz no puede existir". Segundo ejemplo. Según las noticias de la prensa, en la misa con ocasión de la violación y brutal asesinato de las niñas belgas, el celebrante comenzaba su homilía diciendo: "¿Acaso Dios está sordo? ¿Cómo puede consentir esto?" Debería concluir: "Lo consiente, luego está sordo, no puede existir". Pero entonces ¿cómo continuar la misa?

Naturalmente, estas faltas de lógica requerirían un examen más a fondo. En todo caso, queda constancia de la importancia de lo que está en juego. De ahí que apelemos a la *piteodicea* que, en este punto, admite dos entradas.

Una, sin suponer ni la fe ni el ateísmo, se pregunta si un mundo tan duramente afectado por el mal vale la pena y tiene sentido. Muchos ateos ven ahí la razón de su ateísmo. Pero les quedaría por explicar si entonces, para ellos, el mundo tiene algún sentido o si simplemente lo consideran absurdo. Otros pueden así llegar a la fe: sólo si Dios existe, es posible encontrar sentido a un mundo inevitablemente afectado por el mal. Entonces su tarea consistiría en explicar la coherencia de tal sentido en la intersección de su experiencia del mundo y de su imagen de Dios.

Cabe también una segunda entrada: supuesta la fe en Dios, mostrar que el mal no rompe su coherencia. Aunque no parece posible evitar una cierta circularidad, aquí me centraré en el punto decisivo: ¿qué consecuencias tiene la existencia del mal para una justa comprensión creyente de la omnipotencia de Dios?

2. *Una omnipotencia concreta y comprometida*. El realismo de la "ponerología" ha logrado algo decisivo: minar por la base el dilema de Epicuro. Porque, al cambiar el planteamiento, quedan al descubierto los presupuestos tradicionales. Así ahora aparece como *prejuicio* el supuesto fundamental sobre el que descansa la fuerza del dilema: que el mundo podría ser perfecto. En este caso, si Dios no lo hizo así, tendría que ser o porque no pudo o porque no quiso. Pero si, previamente a toda opción religiosa o irreligiosa, un mundo-perfecto resulta una contradicción, el dilema pierde su sentido. Sería como preguntar si Dios no pudo o no quiso crear círculos-cuadrados.

Hablando con propiedad, no es que Dios "no pueda" crear un mundo sin mal, sino que esto sencillamente "no es posible". Decir que Dios "no puede" hacer círculos-cuadrados no afirma ni niega nada acerca de su omnipotencia, sino que enuncia únicamente la inexistencia de un objeto sobre el que poder ejercerla.

La pregunta ha cambiado, pues, radicalmente. Si Dios "quiere" crear, no "puede" (= no tiene sentido) evitar estas consecuencias en la creatura. Lo contrario equivaldría a destruir con una mano lo que se ha hecho con la otra. Como diría Zubiri, no es que haya algo que *Dios* no puede hacer, sino que la posibilidad de ser creatura "no da más de sí". Entonces resulta absurdo preguntar: "¿Por qué Dios no ha creado un mundo perfecto?". En cambio, sí es legítimo cuestionarse: *¿Por qué Dios, sabiendo que, de crear un mundo, éste iba a estar inevitablemente mordido por el mal, lo ha creado a pesar de todo?* Ésta es la cuestión. Y todo creyente ha de habérselas con ella.

No desaparecen, pues, ni la hondura del misterio ni la fuerza de la pregunta. Ésta afecta ahora a la *existencia*: "¿por qué hay algo y no más bien nada?". Y también al *modo* de ser de la existencia: "¿por qué hay algo *así* y no más bien nada?". Ahora podemos comprender que esta cuestión afecta a toda nuestra visión de Dios.

Dentro de la *pisteodicea* cristiana, desde la que estoy hablando, Dios sólo ha podido crearnos por amor, con el único fin de hacernos partícipes de su felicidad. Reflexivamente, podemos percibir la coherencia de nuestra fe. Pues vemos que la historia no es una "prueba" a la que Él nos somete, sino la inevitable "condición de posibilidad". Para que Dios nos "salve" -nos haga plenos y felices- tenemos que existir y existir como finitos, como seres que se realizan ellos mismos en la historia de su libertad. Así que, para existir, no podemos dejar de estar expuestos a todas las amenazas inherentes a la finitud. Esto significa que, en principio, cualquier mal es posible. Pero el sentido está asegurado. Porque vivimos envueltos y apoyados por su presencia siempre activa.

Según esto, el poder de Dios sigue intacto en su inmensidad misteriosa, pero ahora se nos va desvelando su rostro verdadero. Dios no es "impotente", pero ha dejado de ser el regidor que todo lo manipula, para revelárenos como el Creador capaz de entregar la creatura a sí misma. Algo que sólo Él, por ser omnipotente, puede hacer. Su poder consiste en dejarla ser según su naturaleza intrínseca, aunque no en la indiferencia apática del dios aristotélico, sino acompañándola con el respeto exquisito a su libertad y en la entrega de un amor incansable. La experiencia bíblica lo fue comprendiendo progresivamente hasta llegar al Abbá de Jesús. No se trata, pues, de meras palabras, sino de una intuición profunda.

Tomar en serio esto nos da acceso a una comprensión religiosa a la vez crítica y abierta a la hondura del misterio. El mal aparece como afectando realmente a Dios, aunque ya no en el "plano oscuro" de una naturaleza abismal, sino en la clara mediación personal de quien se ha hecho vulnerable por amor. Más aún, cabe la osadía de hablar de una responsabilidad de Dios, pues no habría mal si Él no hubiese creado el mundo. Pero, en definitiva, ese es el riesgo del amor: que, en vez de quedarse solo en el espléndido aislamiento de su gloria, ha preferido -hablando antropomórficamente- "complicarse la vida" por el único motivo de hacernos participantes de su felicidad.

Dado que un tratamiento apresurado de las consecuencias de lo expuesto correría el riesgo de caer en lo banal, prefiero limitarme ahora a una consideración más elemental. Sólo cabe "comprender" a Dios como Aquél que quiere el bien y sólo el bien para sus creaturas. El mal, en todas sus formas, se opone idénticamente a Él y a ellas. Existe porque es inevitable en las condiciones de un mundo y de una libertad finitas. La omnipotencia divina queda intacta. Pues es la omnipotencia del amor respetuoso que compadece y acompaña sin descanso ya ahora. Y que reserva la última palabra para cuando, rotos los límites de la historia, pueda dársenos en la apertura infinita de nuestro espíritu, logrando algo así como una "infinitización" por comunión personal.

Entonces, en la dialéctica sin cálculo del amor, se operará el milagro definitivo, que constituye el misterio -incomprensible pero barrutable- de la salvación: todo lo de Dios será nuestro y todo lo nuestro será de Dios. Y ya no habrá mal, porque "Dios será todo en todos" (I Co 15,28).

Condensó: MÀRIUS SALA