

# **EL MAL: DESAFIO A LA FILOSOFÍA Y A LA TEOLOGÍA**

**PAUL RICOEUR**

P. RICOEUR. «Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie» (1986) en *Lectures 3, Aus frontières de la philosophie*, tr. Personal. G. Zapata, SJ. Ed. Seuil, Paris, 1994, 211-233.

Los más grandes pensadores de la filosofía y la teología encuentren el mal como desafío sin igual. Lo importante no es ésta afirmación, sino la manera en que este desafío, -entiéndase la falla-, es percibido como una invitación a pensar, ¿tal vez como una provocación a pensar más, entendiéndose este como pensar de otra manera?

Lo que el problema [del mal] pone en cuestión, es este modo de pensar sometido a la exigencia de coherencia lógica, en otras palabras, a la no contradicción y la totalidad sistemática a la vez. Este es el modo de pensamiento que prevalece en los ensayos de teodicea, -entendida en la significación técnica del término-, que siendo estos mismos ensayos tan diversos en sus respuestas, sin embargo, están de acuerdo en definir el problema en términos semejantes a estos: ¿Cómo podemos afirmar en conjunto y sin

contradicción, las tres proposiciones siguientes: Dios es todo poderoso; Dios es absolutamente bueno; por consiguiente, el mal existe?

De esta manera, la teodicea intenta una lucha por la coherencia, respondiendo así a la objeción según la cual solamente dos de estas proposiciones son compatibles, nunca las tres juntas. Sin embargo, en esta manera de proponer el problema, no son cuestionados ni sus presupuestos, ni la misma forma proposicional de coherencia en la cual los términos del problema son expresados, ni la regla de coherencia que la solución considerada debe satisfacer.

Además, no se tiene en cuenta, aquello que estas proposiciones sugieren: un estado «onto-teológico» del pensamiento que no sería logrado sino en un estadio avanzado de la especulación y bajo la condición de una fusión entre el lenguaje confesional de la religión y un discurso sobre el origen radical de todas las cosas, tal como en la época de la metafísica pre-kantiana, y como lo demuestra también a la perfección la *teodicea* de Leibniz. Es así como, de esta forma, nunca se tiene en cuenta que la tarea del *pensar* -aunque sí el pensar a Dios y pensar el *mal* delante de Dios- no puede ser agotado por nuestros razonamientos orientados por la no-contradicción y por nuestra inclinación hacia la totalización sistemática.

Con el fin de señalar el carácter límite y relativo de la posición del problema en el marco argumentativo de la teodicea, es importante, a continuación, tomar la profundidad y amplitud de la complejidad del problema con los recursos de la fenomenología de la experiencia del mal para luego, distinguir los niveles del discurso seguido por la especulación sobre el origen y la razón de ser del mal. Y finalmente, unir el trabajo del pensamiento suscitado por el enigma del mal que emerge en las respuestas que nacen de la acción y del sentimiento.

## **I. La experiencia del mal: entre el reproche y la lamentación.**

Lo que constituye todo el enigma del mal consiste en colocar bajo un mismo término, por lo menos en las tradición del occidente judeocristiano, aquellos fenómenos tan dispares, como serían en una primera aproximación, el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*. Se podría decir que, a medida en que el sufrimiento es constantemente puesto como término de referencia en la pregunta por el mal, éste se distingue de la pregunta por el pecado y la culpabilidad. Antes pues de afirmar que lo que en la fenomenología del mal *cometido* y del mal *sufrido* apunta en la dirección de una enigmática profundidad común, es necesario insistir sobre su disparidad de principio.

En el rigor de este término, el mal moral -el pecado en lenguaje religioso- designa aquello que hace de la acción humana un objeto de imputación, de acusación y de reproche. La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. La acusación caracteriza la acción misma como violación de un código ético dominante en la comunidad considerada. El reproche designa el juicio de condenación en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es así como el mal moral interfiere con el sufrimiento, en la medida en que el castigo es un sufrimiento infligido.

Pero, asumido también en el rigor de su sentido, el sufrimiento se distingue del pecado por sus rasgos contrarios. El mal moral en la imputación se centra en un agente responsable. El sufrimiento, en cambio, subraya su carácter esencialmente padecido: puesto que no lo hacemos llegar pero nos afecta. De allí la sorprendente variedad de sus causas: adversidad de la naturaleza física, enfermedades y debilidades del cuerpo y del espíritu, aflicción producida por la muerte de seres queridos, perspectiva horrorosa de la mortalidad propia, sentimiento de indignidad personal, etc.; en oposición con la acusación que denuncia una desviación moral, el sufrimiento se caracteriza

contrario al placer, como no-placer, es decir como disminución de nuestra integridad física psíquica, espiritual. En fin, el reproche y sobre todo el sufrimiento, se opone a el lamento, porque si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento le hace víctima: este es el reclamo del lamento.

Siendo esto así, ¿qué sería aquello que, aunque dependiendo de esta irrecusable polaridad, invita a la filosofía y a la teología a pensar el sufrimiento concediéndole una raíz común al pecado y al sufrimiento? Sería, por consiguiente, en esta extraordinaria implicación (*enchevêtrement*) de estos dos fenómenos. Por una parte, el castigo es un sufrimiento físico y moral sobre agregado al mal moral, trátase de castigo, de privación de libertad, de vergüenza, de remordimientos. Por esto, llamamos a la misma culpabilidad *pena*, término que une la cisura entre el mal cometido y el mal padecido.

Por otra parte, una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida sobre el hombre por el hombre: en verdad, obrar mal es ante todo, en sentido directo o indirecto, hacer errar a los otros, y por consiguiente hacerlos sufrir. En su estructura relacional -dialógica- el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal sufrido por los otros. Es en este punto de intersección mayor en que el grito del lamento es más agudo cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre, como lo testimonian

muy bien los *Salmos* de David y el análisis de Marx sobre la alienación que resulta de la reducción del hombre como una simple mercancía.

Somos conducidos de esta manera, a un nivel todavía más profundo en dirección de un único misterio de iniquidad, con el presentimiento que el pecado, el sufrimiento y la muerte revelan de múltiple manera la condición humana en su unidad profunda. Ciertamente, aquí en este punto, esperamos que la fenomenología del mal sea ampliada por una hermenéutica de los símbolos y de los mitos, que nos ofrezcan la primera mediación por el lenguaje de una experiencia confusa y muda.

Dos indicios pertenecientes a la experiencia del mal apuntan en dirección de esta unidad profunda: por el lado del mal moral, y seguidamente, en la incriminación de un agente responsable aislado en ese horizonte último (*arrière-fond*) y tenebroso de la zona más clara de la experiencia de culpabilidad. Ésta, oculta en su profundidad el sentimiento de haber sido seducido por aquellas fuerzas superiores a las que el mito no escatimará esfuerzo por demonizar. Al hacer esto, el mito no pretende otra cosa que expresar el sentimiento de pertenencia a una historia del mal siempre ya allí para cada uno. Y es allí, en el efecto más visible de esta extraña experiencia de pasividad, ya en el

corazón mismo del obrar mal, donde el hombre se siente víctima y a la vez culpable.

Pero, puesto que el castigo es un sufrimiento considerado como merecido, ¿quién sabría si todo sufrimiento -de un modo u otro- no sería más que el castigo de una falta personal o colectiva, conocida o desconocida? Esta pregunta que surge hasta en nuestras sociedades secularizadas ante la experiencia del duelo, -de la que se hablará al fin-, recibe un refuerzo de la demonización paralela que hace del sufrimiento y del pecado la expresión de los mismos poderes maléficos. Tal es el fondo tenebroso, jamás completamente desmitificado, que hace del mal un único enigma.

## **II. Los niveles del discurso en la especulación sobre el mal.**

No podemos regresar hacia la teodicea propiamente dicha, preocupados simplemente por la no contradicción y la totalización sistemática, sin haber recorrido los variados niveles del discurso en donde se desprende una racionalización creciente.

### **2.1. El nivel del mito.**

El mito es, seguramente, la primera

transición mayor. Y lo es en variados niveles.

En primer lugar, la ambivalencia de lo sagrado, en tanto que *tremendum fascinosum*, según Rudolf Otto, confiere al mito el poder de asumir también el lado tenebroso del lado luminoso de la condición humana. Primeramente, el mito incorpora la experiencia fragmentaria del mal presente en las grandes narraciones de *origen* de carácter cósmico, en donde la antropogénesis llega a ser una parte de la cosmogénesis, como lo testimonian las obras de Mircea Eliade. Afirmando cómo el mundo ha comenzado, el mito dice cómo la condición humana ha sido engendrada bajo su forma globalmente miserable. Las grandes religiones han colocado en esta búsqueda de inteligibilidad global la función ideológica mayor, según Clifford Geertz, al integrar *ethos* y *cosmos* en una visión englobante. Por esta razón, el problema del mal llegará a ser, en los ulteriores estadios, la mayor crisis de la religión.

Pero la función del orden en el mito, unida según George Dumézil a su presentación cósmica, tiene por colorario y por correlativo la profusión de sus esquemas explicativos. El dominio del mito, como lo atestiguan las literaturas del Antiguo Oriente, de la India y del Extremo Oriente, se revela como un vasta cantera de experiencias -entiéndase juego- de las hipótesis más variadas y las más fantásticas. En



este inmenso laboratorio, no se concibe una solución relativa al entero orden de las cosas, y por consiguiente al enigma del mal que no ha sido intentada (*essayée*).

Para ordenar esta infinita variedad, la historia comparada de las religiones y la antropología cultural proponen las tipologías que clasifican las explicaciones míticas entre monismo, dualismo y soluciones mixtas, etc. El carácter abstracto de estas taxonomías salidas de un inevitable artificio metodológico, debe ocultar las ambigüedades y las paradojas, a menudo sabiamente calculadas, que la mayor parte de los mitos cultivan, precisamente en el momento de explicar el origen del mal, como sucede con la narración bíblica de la caída, tan abierta a otras explicaciones distintas a aquellas que han prevalecido en el Occidente cristiano, principalmente las derivadas de san Agustín.

Estas clasificaciones abstractas no deberían seguir ocultando por más tiempo, las grandes oscilaciones al interior mismo del dominio mítico, entre las representaciones confinantes en su nivel inferior y las narraciones legendarias y folclóricas, en su nivel superior, con la especulación metafísica como se puede ver en los grandes tratados del pensamiento hindú. Pero es precisamente, y nada menos, por su lado folclórico que el mito acoge el lado demoníaco de la experiencia del mal, articulándola como un lenguaje. Inversamente, su lado especulativo es

el que ha preparado el camino a las teodiceas racionales, poniendo el acento sobre los problemas de origen. De este modo, la pregunta planteada por los filósofos a los teólogos quedaría formulada así: *¿De dónde viene el mal?*

## **2.2. El estadio de la sabiduría.**

Pero, el mito ¿podría responder enteramente a la expectativa del los hombres actuantes y sufrientes? Parcialmente, en la medida en que éste viene al encuentro de un *interrogar* contenido en el mismo lamento?: «¿Hasta cuándo?»; «Por qué?». A lo que el mito aportaría, solamente, sería la consolación del orden colocando el lamento suplicante en el cuadro de un universo inmenso. Sin embargo, el mito dejaría sin respuesta una parte importante de la pregunta: no solamente del *¿por qué?* sino el *¿por qué a mí?* Es aquí donde el lamento se hace llanto: y éste es el que le pide cuentas a la divinidad. En el dominio bíblico, por ejemplo, éste [el lamento], es una explicación importante de la *Alianza* que objetiva juntamente con la dimensión del *compartir del rol*, la dimensión del *proceso*. Por consiguiente, si el Señor es un proceso con su pueblo, este a su vez es proceso con su Dios.

Pero, al tiempo, el mito debe cambiar de registro: este se hace no solamente con el *narrar los orígenes* para explicar *cómo* la condición

humana en general ha llegado a ser aquello que es, sino también *umentando*, para explicar *¿por qué?* ésta [condición humana] es así para cada uno. Este ya es el estadio de la sabiduría. La primera y la más tenaz de las explicaciones abiertas por la sabiduría es aquella de la *retribución*: todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Esta explicación tiene por lo menos la ventaja de asumir en serio el sufrimiento en cuanto tal, como un polo distinto del mal moral. Pero éste [polo] se esfuerza también en anular esta diferencia, haciendo del orden entero de las cosas un orden moral. En este sentido, la teoría de la retribución es la primera de las visiones morales del mundo, para retomar una expresión que Hegel aplica a Kant.

Pero la sabiduría, siendo este argumentar y callarse como gran contestación con ella misma, es también un dramático debate de los sabios al interior de ellos mismos. Pero, dado que, la respuesta de la retribución no satisface, de ahí se seguiría que un cierto orden jurídico comienza a existir, distinguiendo así los buenos de los malos y aplicando a través del castigo un grado de culpabilidad para cada uno. Además, la distribución del mal, entendido desde el sentido simple la justicia, ¿no podría parecerse más a un arbitraje indiscriminado, desproporcionado: como lo es ante todo el cáncer? ¿Por qué la muerte de los niños? ¿Por qué tanto sufrimiento, y en exceso

ante nuestros ojos y ante nuestra capacidad común de resistencia como simples mortales?

Si el libro de Job tiene en la literatura mundial el lugar que conocemos, es precisamente por haber asumido aquel lamento que ha llegado a ser llanto y aquel llanto que ha llegado convertirse en reclamo. Ha asumido como hipótesis la narración de la condición de un *justo sufriente*, de un justo sin tacha y sumido en las peores pruebas. Esta [hipótesis] genera un diálogo poderosamente argumentado entre Job y sus amigos. El debate interno de la sabiduría aguijoneada por la discordancia entre el mal moral y el mal del sufrimiento.

Pero el libro de Job nos enmudece aún más por su carácter enigmático, a la vez que por el estilo deliberadamente ambiguo de su conclusión. La teofanía final no aporta ninguna respuesta directa al sufrimiento personal de Job, y la especulación queda abierta a varias direcciones: a la visión de un creador, a los designios insondables de un arquitecto, puesto que las medidas son inconmensurables ante las vicisitudes humanas, lo que puede sugerir que la consolación sea diferida escatológicamente, bien sea como llanto desplazado fuera del propósito hacia la mirada de un Dios, maestro del bien y del mal [según las palabras de Isaías 45, 7: «Yo hago la luz y he creado las tinieblas, yo he hecho el bien y he creado el mal»] o bien sea que el llamo

mismo debe atravesar una de las pruebas de purificación que evocaremos en la tercera parte de este ensayo.

Pero, ¿acaso las últimas palabras de Job no son estas: «Por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza»? ¿Qué arrepentimiento es éste, sino un arrepentimiento ante el mismo llanto? ¿Y no sería en virtud de su arrepentimiento que Job puede amar a Dios *por nada*, como en el reto de Satán, al principio de la narración en que la discusión está implicada? (*Enchâssé*).

Reencontraremos estas preguntas en la tercera parte de esta reflexión, por el momento, delimitémonos a seguir el hilo de la especulación ya abierta por la sabiduría.

### **2.3. El estadio de la gnosis y de la gnosis antiagnóstica.**

El pensamiento habría pasado de la sabiduría a la teodicea si la *gnosis* no hubiese superado la especulación con una gigantomaquia, en la que las fuerzas del bien están comprometidas en un combate sin tregua con las armas del mal, en función de una liberación de todas las fuerzas de luz cautivas en las tinieblas de la materia. Esta es la respuesta agustiniana a esta visión trágica -en la que todas las figuras del mal son asumidas por

el principio del mal- y que ha constituido uno de los fundamentos del pensamiento occidental. No trataremos aquí temáticamente sobre el pecado de culpabilidad, nos delimitaremos más bien a los aspectos de la doctrina agustiniana concerniente al lugar del sufrimiento dentro de una interpretación global del mal. A la *gnosis*, en efecto, es a la que el pensamiento occidental le debe haber puesto el problema del mal como una totalidad problemática: *¿Unde malum ?* (¿De dónde viene el mal?).

Si Agustín ha podido oponer a la visión trágica de la *gnosis* -que situamos ordinariamente entre las soluciones dualistas sin tener en cuenta el nivel epistemológico específico de este dualismo particular-, es porque ha podido a su vez, tomar prestado (*emprunter*) de la filosofía del neoplatonismo, un aparato conceptual capaz de arruinar la apariencia conceptual de un mito racionalizado. Agustín conserva de los filósofos que el mal no puede ser considerado como una *Substancia*, puesto que pensar el «ser», es: pensar «inteligible», pensar «un», pensar «bien». Por consiguiente el pensar filosófico es el que excluye todo fantasma de un mal substancial. Pero, a su vez, aparece una nueva idea de la *nada*, la del *ex nihilo*, contenida en la idea de una creación total y sin medida. Aunque, y al mismo tiempo, se abre espacio otro concepto negativo, asociado al precedente. El de una distancia óptica entre el creador y la criatura, que permite hablar

de la *deficiencia* de lo creado en cuanto tal. En virtud de esta deficiencia, llega a ser comprensible que las criaturas dotadas del libre elección se pueden «declinar» lejos de Dios e «inclinarse» hacia aquello que tiene menos ser, hacia la nada.

Este primer tratado de la doctrina agustiniana merece ser conocido como tal, a saber, la conjunción entre la onto-teología y a teología en un discurso de un tipo nuevo, el de la *onto-teología*.

La confesión del mal es el colorario más importante de esta negación de la substancialidad del mal y funda una visión exclusivamente moral del mal. Si la pregunta: *¿Unde malum?* pierde todo sentido ontológico, la pregunta que la reemplaza: *¿Unde malum faciamus?* («¿de dónde [proviene] el mal que hacemos?») hace tambalear el problema total del mal en las esferas del acto, de la voluntad, del libre arbitrio. El pecado introduce una nada de un género distinto, un *nihil privativum*, en el que la caída es enteramente responsable, sea cual sea la caída del hombre o de las criaturas más elevadas tales como los ángeles. En esta nada, no existe lugar para buscar una causa más allá de cualquier voluntad malvada. El *Contra Fortunatum* depende de esta visión moral del mal. La conclusión que más nos interesa subrayar aquí, es esta a saber: que todo mal ya sea este

*peccatum* (pecado), o *poena* (pena), contiene una visión puramente moral del mal, que a su vez entraña una visión penal de la historia, puesto que no existe espíritu injustamente precipitado en la desgracia o en el infortunio.

El precio a pagar por la coherencia de esta doctrina es enorme, y su magnitud debió aparecer con ocasión de la discusión anti-pelagiana separada de la discusión anti-maniquea por varios decenios. Para hacer creíble aquella idea que todo sufrimiento, tan injustamente repartido por excesivo que este sea, es una retribución del pecado, es necesario dar a este [sufrimiento] una dimensión supra-individual: histórica, entiéndase genérica, de aquello que responde a la doctrina del «pecado original» o «pecado de naturaleza». No bosquejamos aquí las fases de su constitución (interpretación literal del Génesis 3, realizado por el impase paulino en Romanos 5, 12-19, sobre la justificación del bautismo de los niños, etc).

Subrayamos aquí, solamente el estatuto epistemológico en el nivel del discurso de la tesis dogmática sobre el pecado original. Esencialmente, esta tesis propuesta recoge un aspecto fundamental de la experiencia del mal, a saber: que a la experiencia a su vez individual y comunitaria de la impotencia del hombre ante la fuerza demoníaca de un mal ya allí, ante toda iniciativa perversa, es asignable a cualquier



intención deliberada. Pero este enigma de la fuerza del mal ya allí es puesto dentro de una falsa claridad por medio de una explicación que tiene apariencia racional: uniendo así, en el concepto de pecado de naturaleza, dos nociones heterogéneas: la de una transmisión biológica por vía de generación y la de una imputación individual de la culpabilidad. La noción de pecado original aparece así como un falso-concepto que podemos asignar a una gnosis anti-gnóstica. Aunque el contenido de la gnosis está negado, ésta es reconstruida en la forma del discurso de la *gnosis*, a saber la de un *mito racionalizado*.

Por esta razón Agustín aparece más *profundo* que Pelagio, porque ha percibido que la nada de privación es al mismo tiempo un poder superior a cada voluntad individual y a cada voluntad singular. Pero a la vez, Pelagio parece más *verídico*, puesto que deja cada ser libre frente a su responsabilidad singular, como lo habían dicho Jeremías y Ezequiel al negar que los niños pagarían la falta de sus padres.

Sin embargo, y más grave aún, Agustín y Pelagio, ofreciendo dos visiones opuestas de una comprensión estrictamente moral del mal, han dejado sin respuesta el clamor del sufrimiento injusto; el primero condenándolo al silencio, en nombre de una inculpación en masa del género humano, y el segundo, ignorándolo en función de un pequeño trazo altamente ético de la

responsabilidad.

## 2.4. El estadio de la teodicea.

Tenemos el derecho de hablar de teodicea solamente en este sentido, en que:

a) El *enunciado* del problema del mal descansa sobre proposiciones que miran a la univocidad, como es el caso de los tres aserciones generalmente consideradas: Dios es todo poderoso; su bondad es infinita; el mal existe;

b) Ya que el *objetivo* del argumento es claramente apologético: Dios no es responsable del mal;

c) A los medios empleados se les exige satisfacer la lógica de la no-contradicción y de totalización sistemática. Pero, estas condiciones no han sido satisfechas mas que en el cuadro de la onto-teología. Esta une los términos prestados del discurso religioso, esencialmente *Dios*, y los términos importantes de la metafísica (por ejemplo el platonismo o el cartesianismo), tales como: *ser, nada, causa primera, finalidad, infinito, finito, etc.*

De acuerdo con esto, la *Teodicea* de Leibniz tal vez, sigue siendo el modelo de este género. Por otra parte, todas las formas del mal, y no

solamente del mal moral (como en la tradición agustiniana), sino también del sufrimiento y de la muerte, son puestas en consideración y colocadas bajo el título del *mal metafísico*, que es el defecto ineludible de todo ser creado, si es verdad que Dios no sería creado por otro Dios. Pero por otra parte, se le ha hecho un enriquecimiento a la lógica clásica, agregándole al principio de no-contradicción, el principio de *razón suficiente* que se enuncia como principio de lo mejor, en el que se concibe la creación salida de una competencia del entendimiento divino entre una multiplicidad de modelos de mundo en el que uno solo contiene el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos. La noción del mejor de los mundos posibles, tanto subrayada por Voltaire en su obra *Candida*, -antes del desastre del temblor de tierra de Lisboa-, no es comprendida, de tal forma que no percibimos el nervio *racional*, a saber el cálculo de *maximum* y de *minimum* de los que nuestro modelo de mundos es el resultado. De esta forma el principio de razón suficiente puede llenar el abismo entre lo posible lógico, es decir lo no-imposible y lo contingente, es decir, aquello que podría ser de otra manera.

Al interior mismo del espacio de pensamiento delimitado por la onto-teología, la falla de la *Teodicea* resulta porque un entendimiento finito no puede acceder a los datos de este cálculo grandioso, no pudiendo sino semejar los signos

esparcidos por los excesos de las perfecciones en relación con las imperfecciones en la balanza del bien y del mal. Es pues necesario un fuerte optimismo humano para afirmar que el resultado sea total y positivo. Pero como no contamos con otra cosa que con las migajas del principio de lo mejor, debemos contentarnos con su colorario estético, en virtud del cual el contraste entre lo negativo y lo positivo concurre con la armonía del conjunto. Más exactamente, aquella pretensión de establecer una síntesis positiva del balance entre los bienes y los males coincide con una base quasi-estética atascada, en la que se es confrontado con los males, los dolores, en los cuales los excesos no parecen poder ser compensados con ninguna perfección conocida. Pero todavía más, es el lamento y el llanto del justo sufriente quien arruina la noción de una compensación del mal por el bien, como esta habría dejado arruinada la idea de una retribución.

\* \* \*

El ataque más fuerte, aunque no fatal, debió ser puesto por Kant en contra de la misma base del discurso ontológico sobre la cual la *Teodicea* estaría edificada desde Agustín a Leibniz. Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología racional operada por la *Crítica de la*

*Razón Pura (CRP)* en la Dialéctica. Privada de su soporte ontológico, la teodicea cae bajo la rúbrica de «*Ilusión trascendental*». Esto no quiere decir que el problema del mal desaparece de la escena filosófica, por el contrario, este interesa únicamente a la esfera *práctica*, como lo que no debe ser y como aquello que la acción debe combatir. El pensamiento se re-encuentra así con una situación comparable a aquella en que Agustín la había conducido: pues no se puede preguntar ¿de dónde viene el mal?, sino, ¿de dónde proviene el mal que hacemos?

Como en los tiempos de Agustín, el problema del sufrimiento es sacrificado en función del problema del mal moral. Estas son dos posiciones diferentes, de todas maneras.

Por una parte, el sufrimiento cesa de estar unido a la esfera de la moralidad como punición. Esta tiene que ver, sobre todo, con el juicio *teleológico* de la *Crítica del Juicio*, que siempre, y por otra parte, ha autorizado una apreciación relativamente optimista de las disposiciones en las que el hombre es dotado por la naturaleza, tal que la disposición de la sociabilidad y la personalidad, disposiciones que el hombre está llamado a cultivar. En relación con esta *tarea* moral, el sufrimiento es considerado oblicuamente en su peso, a nivel individual, ciertamente, pero y sobretodo, en el nivel que Kant llama cosmo-político. En cuanto al origen del mal-sufrido, este ha perdido toda pertinencia

filosófica.

Por otra parte, la problemática del *mal radical*, sobre la cual se abre la *Religión dentro de los límites de la simple razón*, rompe francamente con la del pecado original, derivando algunas problemáticas semejanzas. Fuera de que ningún recurso a los esquemas jurídicos y biológicos viene a conferir al mal radical una inteligibilidad falsa (Kant, en este sentido, sería más pelagiano que agustiniano), el *principio* del mal no tiene de ninguna manera origen en el sentido temporal del término: es solamente la máxima suprema la que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malas de nuestro libre-arbitrio. Esta máxima suprema funda la *propensión (Hang)* al mal en el conjunto del género humano (en este sentido, Kant en esto, se sitúa al lado de Agustín), como también en el encuentro con la *predisposición (Anlage)* para el bien, constitutiva de la voluntad buena.

Pero la razón de ser de este mal radical es «inescrutable» (*unerforschbar*): «No existe para nosotros razón comprensible para saber de dónde el mal moral habría podido sobre venirnos de inmediato». Como Karl Jaspers, admiro la última confesión: como Agustín, y puede ser como en el pensamiento mítico, él percibe el fondo demoníaco de la libertad humana, pero con la sobriedad de un pensamiento siempre atento a

no transgredir los *límites* del *conocimiento* y a preservar la división entre *pensar* y *conocer por el objeto*.

Así pues, el pensamiento especulativo no supera el problema del mal. Kant no ha puesto fin a la teología racional: la ha obligado a usar otros recursos de este *pensamiento* -de este *Denken*- que el límite del conocimiento por el objeto pondría en reserva. Así lo atestigua el florecimiento de los sistemas en la época del idealismo alemán: Fichte, Schelling, Hegel, por no mencionar otros grandes tales como Hamann, Jacobi, Novalis.

El ejemplo de Hegel es particularmente importante desde el punto de vista de los niveles del discurso que es aquí el nuestro, por el rol que en él juega el modo de pensar dialéctico. En la dialéctica es la negatividad la que asegura el dinamismo. La negatividad, es en todos los niveles, aquello que contradice, niega, cada figura del Espíritu y la hace regresar en su contrario para engendrar una nueva figura del todo que a la vez suprime y conserva la precedente, según el sentido doble de la *Aufhebung* [superación] hegeliana.

La dialéctica hace de esta manera, coincidir en todas las cosas lo trágico de la lógica: es necesario que cualquier cosa muera para que cualquier cosa mayor nazca. En este sentido, el

mal es, sobretodo, y antes que todo, superado; en la medida en que la reconciliación lo conduce siempre hacia el desgarramiento. Así Hegel puede retomar el problema de la teodicea en el punto en que Leibniz lo había dejado, fuera de los simples recursos del principio de la razón suficiente.

Dos textos son en este sentido significativos. El primero lo leemos en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* concerniente a la disolución de la visión moral del mundo; no sin antes ubicarlo dentro de una amplia sección titulada «el Espíritu cierto de sí mismo» (*Der seiner selbst gewisse Geist*, ed. Hoffmeister, 423 ss), y el capítulo anterior: el VII sobre *Religión*. Este texto es titulado: «El mal y su perdón», y muestra que el espíritu dividido al interior de sí mismo entre: la «convicción» (*Ueberzeugung*), es quien anima los grandes hombres de acción y encarnándose en sus pasiones («sin las que nada importante se realice en la historia»), y en la «conciencia juzgante», figurada por «el alma bella», de la que se dirá más tarde que tiene manos propias, aunque no existen tales manos. La consciencia juzgante denuncia la violencia del hombre de convicción, que resulta de la particularidad, de la contingencia y de la arbitrariedad de su genio. Pero ésta también debe confesar su propia finitud, su particularidad disimulada en su pretensión de universalidad, y, finalmente, la hipocresía de una defensa del ideal



moral que se refugia en la sola palabra.

En esta unilateralidad, en esta dureza de corazón, la consciencia juzgante descubre un mal igual a aquel de la consciencia actuante. Anticipando la *Genealogía de la moral de Nietzsche*, Hegel percibe el mal contenido dentro la acusación misma en donde nace la visión moral del mal. Entonces, en consecuencia, ¿en qué consiste el perdón? En el des-instalamiento paralelo de los dos momentos del Espíritu, en el reconocimiento mutuo de su particularidad y en su reconciliación. Esta reconciliación no es otra que «el Espíritu (*al fin*) cierto de él-mismo». Como en San Pablo, la justificación nace de la destrucción del juicio de condenación. Pero, a diferencia del mismo Pablo, el Espíritu es indistintamente humano y divino, al menos en este estadio de la dialéctica. En las últimas expresiones del capítulo se lee así: «El Sí de la reconciliación, en la cual los dos Yo se desisten de su *ser-allí* opuestos, es el *ser-allí* del Yo entendido hasta la dualidad, el Yo, que en esto permanece igual a sí-mismo, y que en su total alienación y en su contrario completa la certeza de sí-mismo; él es el Dios que se manifiesta en medio de ellos que se saben como el puro saber» (tr. fr. J. Hippolite, II, 200).

La pregunta que nos hacemos ahora, consiste en saber si esta dialéctica no se reconstituye con los recursos lógicos de los que no disponía

Leibniz, pero no con un optimismo salido de la misma audacia, sino con una *hybris* racional que puede ser más grande aún. ¿Qué suerte está reservada al sufrimiento de las víctimas dentro de una visión del mundo en donde el pan-tragismo es recuperado sin cesar en el pan-logismo?

Nuestro segundo texto responde más directamente a esta pregunta, disociando radicalmente la reconciliación, de la que acabamos de hablar, de toda consolación que se dirigiría al hombre en tanto que víctima. Se trata de la sección bien conocida como *Introducción a la Filosofía de la historia*, consagrada a las «artimañas de la razón», que constituye, tal vez, y en sí misma, la última artimaña de la teodicea. Que este tema aparezca en el cuadro de una filosofía de la historia nos lo ha advertido ya [Hegel], en aquella clase de los individuos que están enteramente subordinada al destino del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) y al espíritu en el mundo (*Weltgeist*).

De la misma manera más precisamente en el Estado moderno, y todavía más en el Estado naciente, como tarea del fin último (*Endzweck*) del espíritu, a saber la entera actualización (*Verwirklichung*) de la *libertad*, que se deja discernir. La artimaña de la razón consiste en que el espíritu del mundo se sirve de las pasiones que animan los grandes hombres que hacen la historia y despliega. Subyacentemente en una

intención segunda, disimulada en la intención primera de los fines egoístas que sus pasiones les hacen perseguir. Estos son los efectos no queridos de la acción individual que sirven a los proyectos del *Weltgeist*, a través de la contribución de esta acción con los fines más próximos perseguidos fuera de cada «espíritu del pueblo» y encarnados en el Estado correspondiente.

La ironía de la filosofía hegeliana de la historia reside en esto, que tiende a suponer que ella da un sentido inteligible a los grandes movimientos de la historia -preguntas que no discutimos aquí-, más exactamente, en la medida en que la pregunta por lo bueno y lo malo es suprimida. La historia, ha dicho, «no es el lugar de la felicidad» (tr. fr. Papaioannou, p.116). Si los grandes hombres de historia han sido frustrados ante el bien por el juego de la historia entre ellos, ¿qué decir de las víctimas anónimas?

Para nosotros que leemos a Hegel después de las catástrofes y del sufrimiento sin nombre del siglo, la disociación operada por la filosofía de la historia, entre la consolación y reconciliación ha llegado a ser una gran fuente de perplejidad: porque mientras más prosperan los sistemas, más son marginadas las víctimas del sistema. La propuesta intentada por el sistema falla. El sufrimiento, expresado como lamento, es aquello que queda excluido del sistema.

¿Es necesario pues, renunciar a *pensar* el mal? La Teodicea ha previsto una primer un primer vértice con el principio de lo mejor de Leibniz y un segundo con la dialéctica de Hegel. ¿No existiría pues otro uso de la dialéctica sino aquel de la dialéctica totalizante?

Esta pregunta, acabamos de plantearla a la teología cristiana y más exactamente, a una teología que habría roto con la confusión de lo humano y de lo divino bajo el título ambiguo del espíritu (*Geist*), y que habría producido otra ruptura con la mezcla de discurso religioso y del discurso filosófico en la onto-teología; en síntesis, que habría renunciado al proyecto mismo de la teodicea. El ejemplo que hemos considerado es el de Karl Barth porque nos parece que confronta tanto a Hegel como a Paul Tillich, en otro ensayo en que se mostrará confrontándose con Schelling.

## **2.5. El estadio de la dialéctica «desarticulada» (*brisée*)**

Al comienzo del famoso artículo sobre la *Dogmática* denominado «Dios y la Nada»<sup>1</sup>, en que K. Barth propone que solo una teología «desarticulada», *-brissée-*, es decir, una teología que habría renunciado a la totalización sistemática, puede comprometerse con la vía

---

<sup>1</sup> K. Barth. *Gott un das Nichtige*, vol. III, t. 3, pgf. 50, tr. fr. F. Rayser, Genève, Labor et Fides, 1963, v. 14, 1-81.

reducible de *pensar* el mal. El problema aquí consistiría en saber si se ha permanecido fiel hasta el final con esta propósito inicial.

«Desarticulado, -*Brisée*-» es, en efecto, la teología que ve en el mal una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. A esta realidad, K. Barth le da el nombre de *das Nichtige* -[la nada]- con el fin de distinguirla radicalmente del lado *negativo* de la experiencia humana, que solamente han tenido en cuenta Leibniz y Hegel. Es necesario pensar una nada hostil a Dios, una nada no solamente por deficiencia y privación, sino de corrupción y de destrucción. Así hacemos justicia, no solamente a la intuición de Kant sobre el carácter inescrutable del mal moral, entendido como mal radical, sino también del clamor del sufrimiento humano que rehúsa dejarse incluir en el ciclo del mal moral bajo la denominación de retribución, y lo mismo de dejarse nombrar bajo la providencia, como otro nombre de la bondad de la creación.

Siendo así el punto de partida, ¿cómo *pensar más* que las teologías clásicas? Pensando de *otra manera*. Y, ¿cómo pensar de otra manera? Buscando en la cristología el nexus doctrinal? Se reconoce bien la intransigencia de Barth: la nada, es aquello que el Cristo a vencido anonadándose él mismo en la Cruz. Ascendiendo desde Cristo a Dios, es necesario decir que en Jesu-Cristo, Dios ha reencontrado y combatido la nada, y de esta

manera es como nosotros «conocemos» la nada. Aquí queda incluida una nota de esperanza, ya que en la controversia con la nada se encuentra el qué-hacer de Dios mismo, y nuestros combates contra el mal hacen de nosotros los co-beligerantes.

Pero aún más, si creemos que en Cristo, Dios ha vencido el mal, debemos creer también que el mal no puede anonadarnos: en adelante no es permitido hablar más como si este tuviese aún poder, como si la victoria fuese solamente futura. Es por esto por lo que el mismo pensamiento que se ha hecho denso testimoniando la realidad de la nada, debería hacerse más ligero y gozoso testimoniando así que éste ya ha sido vencido. Faltaría aún la plena manifestación de su eliminación. (Notemos de paso que esto solamente puede bosquejar esta división entre la victoria ya adquirida y la victoria manifestada, a la que Barth estaría de acuerdo en darle un lugar dentro de la idea de *permisión* de la antigua dogmática: Dios «permite» que no veamos aún su reino y que seamos aún amenazados por la nada). En verdad, el enemigo ha sido ya hecho servidor, -«un tan extraño servidor, que permanecerá»<sup>2</sup>.

Pero si interrumpimos lo aquí expuesto sobre la doctrina barthiana del mal, no habríamos mostrado en qué sentido esta dialéctica, aunque

---

<sup>2</sup> Ibid, 81.

desarticulada, merece el nombre de dialéctica.

De hecho, Barth corre el riesgo de decir más, y tal vez, diríamos, demasiado. Pero, ¿qué dice sobre la relación entre Dios y la nada que no esté ya contenida en aquella confesión que afirma cómo en Cristo Dios ha reencontrado y vencido el mal? La nada supera *también* a Dios, pero, en otro sentido totalmente distinto al de creación buena, a saber, que para Dios, *elegir*, en el sentido de la elección bíblica, es dejar que una cosa cualquiera, porque es arrojada, exista en el mundo de la nada.

Este lado del arrojar, es en cierta manera «la mano derecha» de Dios. «La nada es aquello que Dios no quiere. No existe sino porque Dios no la quiere»<sup>3</sup>. Dicho de otra manera, no existe el mal sino como objeto de su cólera. Así, la soberanía de Dios se conserva totalmente, aunque su reinado sobre la nada permanezca incoordinado con el reino total de bondad sobre la creación buena. Lo primero constituye el *opus alienum* de Dios, distinto de su *opus proprium*, total de gracia.

Una frase resume este extraño movimiento del pensamiento: «Puesto que Dios reina también con la mano izquierda, es la causa y el Señor de la nada misma»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibid, 65.

<sup>4</sup> Ibid, 64.

Extraño pensamiento, en efecto, el de esta coordinación sin conciliación entre mano derecha y mano izquierda de Dios. Pero, se puede preguntar, a continuación, si, en un último momento, Barth no ha querido responder al dilema que a puesto en movimiento la teodicea: si en efecto ¿la bondad de Dios se muestra como aquello que combate el mal desde el principio de la creación, como lo sugiere la referencia al caos original en la narración del Génesis, el poder de Dios no estaría sacrificado por su bondad? Inversamente, si Dios es Señor «también con su mano izquierda», ¿su bondad misma no estaría limitada por su cólera, por su exclusión (*arrojo-rejet-*), aunque este fuera identificado con su no-querer?

Si se sigue esta línea de interpretación, es necesario decir que Barth no ha salido de la teodicea y de su lógica de conciliación. En lugar de una dialéctica desarticulada, no se tendría mas que un compromiso débil. Se propone otra interpretación, a saber: que, si Barth ha aceptado el dilema que ha suscitado la teodicea, ha rehusado la lógica de no-contradicción y de totalización sistemática que ha dirigido todas las soluciones de la teodicea. Es necesario entonces leer todas sus proposiciones según la lógica kierkegaardiana de la *paradoja* y eliminar toda sombra de conciliación de sus fórmulas enigmáticas.



Pero puede preguntarse aún más radicalmente: ¿Barth no ha excedido los límites que él mismo había puesto sobre un discurso rigurosamente cristológico? Y no ha arruinado la vía de las especulaciones de los pensadores del Renacimiento, retomadas -y con qué autoridad- por Schelling, sobre el lado demoníaco de la divinidad? Paul Tillich no ha creído hacer aquello que Barth de toda maneras ha promovido y rechazado. Pero entonces, como el pensamiento se cuidará contra los excesos de ebriedad que Kant denominaba con el término de *Schwärmerei*, qué quiere decir a la vez entusiasmo y locura mística?

¿La sabiduría no consiste, pues, en reconocer el carácter *aporético* del pensamiento sobre el mal, carácter *aporético* conquistado con el esfuerzo mismo por pensar más y de otra manera?

### **III. Pensar, obrar, sentir.**

Concluyendo, quisiera subrayar que el problema del mal no es solamente un problema especulativo: este exige la convergencia del pensamiento, y la acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos.

### 3.1. Pensar.

El problema del mal, en este nivel del pensamiento en el que nos hemos movido desde que hemos dejado el estadio del mito, merece ser llamado un desafío, en un sentido que no deja de enriquecernos. Un desafío que de rodeo en rodeo presenta una falla en unas síntesis aún prematuras, y una provocación o pensar de otra manera. Desde la antigua teoría de la retribución de Hegel y Barth, el trabajo del pensamiento no ha cesado de enriquecerse, bajo el aguijón de la pregunta sobre «¿por qué?» comprendida en el lamento de las víctimas, y por consiguiente, hemos visto caer las ontologías de todas las épocas; sin embargo esta falla no nos invita nunca a una capitulación pura y simple, sino a un refinamiento de la lógica especulativa. La dialéctica triunfante de Hegel y la dialéctica desarticulada de Barth son al respecto instructivas: el enigma es una dificultad inicial, próxima al grito del lamento. La aporía es una dificultad terminal, producida por el mismo trabajo del pensamiento. Este trabajo no se suprime, por el contrario, queda incluido en la aporía.

A esta aporía es a la que la acción y la espiritualidad están llamadas no a dar una solución, sino una *respuesta* destinada a hacer productiva la aporía, es decir, a continuar el trabajo del pensamiento en el nivel del obrar y

del sentir.

### **3.2. Obrar.**

Para la acción, el mal es anterior a todo aquello que no debería ser y que debe ser combatido. En este sentido, la acción desvía la orientación de la mirada. Bajo el imperio del mito, el pensamiento especulativo es impulsado hacia atrás, hacia el origen, preguntándose: ¿de dónde proviene el mal? La respuesta de la acción -no la solución-, es ésta: ¿qué se puede hacer contra el mal? La mirada se pone ahora en el porvenir, como la idea de una *tarea* por cumplir, que se relaciona con aquella otra idea de un origen por descubrir.

No podemos creer que al acentuar la *lucha práctica contra* el mal, se pierda de vista una vez más el sufrimiento. Por el contrario. Todo el mal cometido por alguien, lo hemos visto, es a su vez, mal padecido por el otro. Hacer el mal, es hacer sufrir a otros. La violencia no cesa de rehacer la unidad entre mal moral y sufrimiento. Pero además, toda acción, ética o política que disminuya la cantidad de violencia ejercida por los hombres, unos contra otros, disminuye la tasa de sufrimiento en el mundo. Si se substraer el sufrimiento infligido del hombre por el hombre, se verá qué queda de sufrimiento en el mundo. A decir verdad, no sabemos cómo la violencia impregna el sufrimiento.

Esta respuesta práctica no deja de tener sus efectos en el plano especulativo: antes de acusar a Dios o de especular sobre el origen demoníaco del mal en Dios mismo, obramos éticamente y políticamente contra el mal.

Objetamos que la respuesta práctica no es suficiente. Por consiguiente, el sufrimiento infligido por los hombres, como lo hemos dicho desde el comienzo, es repartido de manera arbitraria e indiscriminada, de tal manera que, para las grandes multitudes el sufrimiento siempre es considerado como inmerecido. La idea permanece puesto que existen víctimas inocentes, como lo ilustra cruelmente el mecanismo del falso emisario descrito por René Girard.

Por otra parte, existe también otra fuente de sufrimiento al interior de la acción injusta de los unos hombres para con otros: catástrofes naturales (no olvidemos que la discusión desencadenada por el temblor de tierra en Lisboa), enfermedades y epidemias (nos referimos a los desastres demográficos engendrados por la peste, el cólera y, aún hoy, por la lepra, por no decir nada sobre el cáncer), envejecimiento y muerte. Queda entonces la pregunta no ya sobre «por qué?», sino: «por qué a mí?». La respuesta práctica no es suficiente.

### 3.3. Sentir.

La respuesta emocional que quiero agregar a la respuesta práctica concierne a las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren el lamento y el llanto pueden pasar bajo los efectos de la sabiduría enriquecida por la mediación filosófica y teológica. Tomaré como modelo de estas transformaciones el trabajo del duelo, tal como Freud lo describe en su famoso ensayo «duelo y melancolía». El duelo es descrito como el desligar, uno a uno, todos los lazos que nos hacen resentir la pérdida de un objeto de amor tanto como una pérdida de nosotros mismos. Este desligar que Freud llama trabajo de duelo nos hace libres ante las nuevas investigaciones afectivas.

Quisiera considerar la sabiduría, con sus prolongaciones filosóficas y teológicas, como una ayuda espiritual en el trabajo de duelo que apunta a un cambio *cualitativo* del lamento y del llanto. El itinerario que voy a describir no tiene la pretensión de ejemplaridad. Sin embargo, representa uno de los largos derroteros posibles por los cuales, el pensamiento, la acción y el sentimiento pueden caminar lado a lado.

La primera manera de alterar la aporía intelectual productiva, es la de integrar la *ignorancia* que este engendra en el trabajo del

duelo. A la tendencia que tienen los sobrevivientes de sentirse culpables por la muerte de su objeto de amor, peor, a la tendencia de las víctimas a acusarse y a entrar en el juego cruel de la víctima expiatoria, es necesario poder responder: no, Dios no ha querido esto. Y aún menos, no ha querido castigarme. La falla de la teoría de la retribución, en este punto, ya en el plano especulativo, debe ser integrada en el trabajo de duelo, como una liberación de la acusación, que pone de cualquier manera el sufrimiento al desnudo, en tanto que inmerecido. (En este sentido el pequeño libro del rabí Harold S. Kushner <sup>5</sup>, tiene gran sentido pastoral. Decir: yo no sé por qué, en las cosas que llegan así, existe el azar en el mundo, esto es, el grado cero de la espiritualización del llanto, hecha simplemente en sí misma.

Un segundo estadio de espiritualización del lamento, es el dejarse caer en el llanto contra Dios. Esta vía es aquella sobre la cual la obra de Elie Wiesel está comprometida. La relación misma de la alianza, en la medida en que es un proceso mutuo que intentan Dios y el hombre, invita a comprometerse con esta vía, hasta articular una «teología de la protesta» <sup>6</sup>. Su protesta va encaminada contra la idea de la «permisión» divina, que sirve de expediente en la teodicea que el mismo Barth se ha esforzado en repensar,

---

<sup>5</sup> Harol S. Kusher, *When bad thing happen to good people*, Schoken Books, 1981.

<sup>6</sup> Como aquella de John K. Roth, en *Encoutering Evil*, John Knox Press, 1981.

distinguiendo la victoria ya adquirida sobre el mal de la plena manifestación de esta victoria. La acusación contra Dios es aquí la impaciencia de la esperanza. Ella tiene su origen en el grito del salmista: «hasta cuándo, Señor?».

Un tercer estadio de la espiritualización del lamento, instruida por la aporía de la especulación es el descubrir que las razones para creer en Dios no tienen nada de común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento. El sufrimiento no es un escándalo sino para quien comprende que Dios es la fuente de todo lo bueno en la creación, aquí se comprende la indignación contra el mal, el coraje de soportarlo y el impacto (*elán*) de simpatía hacia sus víctimas. Entonces creemos en Dios *independiente* del mal (conozco la confesión de fe de una denominación cristiana en la que cada uno de sus artículos, siguiendo un plan trinitario, comienza por la expresión a *pesar de*)... Creer en Dios, a *pesar de...*, es una de las maneras de integrar la aporía especulativa en el trabajo de duelo.

Más allá de esta penumbra, algunos sabios avanzan solitarios sobre el camino que conduce a una renuncia completa del lamento mismo. Ciertamente estos llegan a discernir en medio del sufrimiento un valor educativo y purgativo. Pero es necesario afirmar sin temor, que el sentido que de allí nace, no puede ser enseñado: éste no

puede ser sino encontrado o re-encontrado, y esto puede ser una fuente de legítima pastoral que impida que este sentido asumido por la víctima le conduzca nuevamente a la auto-acusación y a la auto-destrucción.

Para otros, más avanzados aún en este camino de la renuncia al llanto, encuentran una consolación sin par en aquella idea en que Dios mismo es quien sufre, como también en que la alianza, más allá de sus aspectos conflictuales, culmina en una participación con el abajamiento del Cristo de los dolores. La teología de la Cruz -es decir, aquella teología según la cual Dios mismo ha muerto en Cristo- no significa nada fuera aquella transmutación correspondiente al lamento.

El horizonte hacia el que se dirige esta sabiduría parece ser una renuncia a los deseos mismos en los que la herida engendra el llanto: renuncia por consiguiente al deseo de ser recompensado por sus virtudes, renuncia al deseo de ser perdonado por el sufrimiento, renuncia a la componente infantil del deseo de inmortalidad, que haría aceptar la propia muerte como un aspecto de esta parte del negativo, del que K. Barth distinguía cuidadosamente la nada agresiva *das Nichtige*. Semejante sabiduría puede ser bosquejada al fin del libro de Job, cuando afirma que Job ha llegado a amar a Dios *por nada*, haciendo de esta manera fracasar a Satán en su



intención inicial. Amar a Dios por nada, es salir completamente del círculo de la retribución, en la que el lamento permanece aún cautivo, puesto que la víctima se lamenta por su suerte.

Podría ser que este horizonte de la sabiduría en el Occidente judeo-cristiano, reduzca el horizonte de la sabiduría budista en cualquier punto en que sólo un diálogo prolongado entre judeo-cristianismo y budismo pueda identificar.

No quisiera separar estas experiencias solitarias de sabiduría con la lucha ética y política contra el mal que puede congrega a todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tanto estas experiencias como las acciones de resistencia no violenta, las anticipaciones en forma de parábolas de una condición humana en que la violencia va siendo suprimida, son el enigma del verdadero sufrimiento, en que este sufrimiento irreductible será puesta al desnudo.