

SOBRE LAS INVERSIONES DEL PODER Y EL RECONOCIMIENTO DE LAS DIFERENCIAS. LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA DEL PODER: DEL DILEMA AL DRAMA

Profesor Rafael Luciani

*"El poder de Dios es vulnerable
tanto como lo es su amor"*

E. Jünger, Geistesgegenwart, 198.

Abstract: Abstract: ¿Does God allow evil? Better yet ¿Does God want evil in the world? The problem deals with the position and practice of God towards evil in our world, towards the dehumanization of its own creation. The religious imaginary of our time is structured upon the logic of the dilemma between wanting and being capable of doing, which is capable of justifying an almighty God over a sadist image of God, that is, it prefers to talk about a God that could have intervened in Auschwitz but didn't do it because of some mysterious reason, but that could have done it if he had wanted to. It is imperative to go from the logic of the dilemma to the logic of the drama.

The position that God takes towards the evil suffered by many victims finds in the *compassion* the adapted form in which the God of life is besides every person that is suffering, but at the same time, this leads us to a new question, where no longer ask *what God didn't do* or *what could have done* to avoid evil, but *what man did* to reach these absurd extreme of a senseless existence.

En el año 1710 Gottfried Wilhelm Leibniz publicaba su famosa obra *Die Theodizee*, en la que aseveraba que Dios no pudo haber hecho otro mundo más perfecto que el actual¹. Su optimismo, proclamado en contraposición al

¹ Gäbe es nicht die beste aller möglichen Welter, dann hätte Gott überhaupt keine geschaffen... Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintritt, fehlte, wäre es nicht mehr diese Welt, die alles in allem, von dem sie auswählenden Schöpfer als beste befunden worden ist" en Leibniz G. W., *Die Theodizee*, 1968, 8-9.

fideísmo de Pierre Bayle, sería, sin embargo, opacado y seriamente cuestionado cuando, años después de su muerte, durante la jornada religiosa del 1 de noviembre de 1755, fiesta de Todos los Santos, un devastador terremoto destruiría a la ciudad de Lisboa, provocando la muerte de decenas de miles de personas. Esta catástrofe pondrá en cuestión no sólo la existencia del mal representado en las fuerzas dramáticas de la naturaleza, sino el posicionamiento de Dios mismo frente al mal. Según Leibniz el mal es una necesidad intrínseca propia de la imperfección de las cosas creadas, mas no contradice a la sabiduría divina, pues el mal es la carencia del bien, hasta tal punto que de cualquier mal puede obtenerse un bien. En este sentido, Dios permite el mal para sacar algún bien, mas no lo realiza.

Otro hecho más reciente que produce una nueva ruptura en la conciencia de la humanidad acerca del posicionamiento de Dios frente al mal, es el trágico y dramático suceso de la *Shoá* (holocausto), llevado a su más cruel expresión en lo acontecido en el campamento de concentración de Auschwitz durante la segunda guerra mundial. Ya no estamos ante una catástrofe natural, sino en medio de la más trágica opción que individuo alguno en la historia haya tomado, es decir, la absolutización de la condición de aniquilamiento e incineración (=holocausto) voluntaria y consciente del ser humano, más aún, la deshumanización masiva más radical y en serie que el mundo occidental haya experimentado. En este período oscuro de la historia se genera una situación de muerte industrializada que alcanzó a más de seis millones de judíos dispersos como presas por toda Alemania bajo el régimen socialnacionalista. El holocausto se inserta dentro de un proyecto de descreación mucho más amplio que pretendía crear una nueva raza y un ideal de nueva humanidad inspirado en la depuración biológica y étnica, y en la selección genética. El poder de un régimen político, el poder de una civilización técnica y el poder de la ideología dominante se unieron para anular y negar la existencia de todas las diferencias reales. Este acontecimiento no pudo pasar sin Dios, pues aconteció en este mundo creado por Él, pero el modo cómo Dios ha podido pasar por él es lo que causa tanto vértigo en la fe y el pensamiento. Recordemos las palabras dramáticas de Elie Wiesel: "Pregunta por Dios, si quieres, pero no a mí! Soy yo acaso su guardián? Le he dado a Dios la despedida. Él hubiese podido tener a otro huésped, y escoger a otro pueblo, que vaya con su amargura a otro judío, porque a mi no me

interesa más"². No estamos ante una interrogante que trate de negar la existencia de Dios, sino de cara a una experiencia de ruptura frente a aquellos imaginarios religiosos que prefieren hablar de Dios como un ser omnipotente, aún sacrificando su bondad. Esta ruptura semántica y pragmática de los ídolos conceptuales que atan la más genuina experiencia del misterio, permite repensar el lenguaje acerca de Dios dentro de la tensión analógica que emana del misterio mismo, en cuanto experimentado por el hombre.

Aquí la pregunta sobre el mal asume la perspectiva de las víctimas, es decir, ¿por qué Dios permitió que tantos inocentes, tantas víctimas, murieran de esta forma? ¿Es que acaso no lo pudo evitar o simplemente no lo quiso evitar? He aquí el dilema que nos sitúa en esta reflexión y que no pretende agotar la hondura del misterio, sino balbucear de su fuente. ¿Puede Dios ejercitar el mal?, más aún ¿quiere Dios el mal en este mundo? El problema ni siquiera versa sobre la existencia de Dios, sino sobre su posición y ejercicio frente al mal actuante en el mundo, frente a la deshumanización de su propia creación. Recordemos el famoso hecho narrado por Elie Wiesel, en su libro *Die Nacht*, que nos sitúa con gran intensidad de cara a aquella pregunta que brota de todo sufrimiento e injusticia: "los mandos del campamento se negaron a hacer de verdugos. Tres hombres de las SS aceptaron el papel. Tres cuellos fueron en un momento introducidos en tres lazos. 'Viva la libertad', gritaron los adultos. Pero el niño no dijo nada. '¿Dónde está Dios? ¿dónde está?', preguntó uno detrás de mí. Las tres sillas cayeron al suelo... Nosotros desfilamos por delante..., los dos hombres ya no vivían..., pero la tercera cuerda aún se movía..., el niño era más leve y todavía vivía... Detrás de mí oí que el mismo hombre preguntaba: '¿Dónde está Dios ahora? Y dentro de mí oí una voz que me respondía: ¿Qué dónde está? Ahí está: colgado de la horca"³. Escena que nos recuerda la de otro judío crucificado en el Gólgota.

¿Podemos creer, como lo plantean Gross y Kuschel, en un Dios que permite el mal, incluso crea las desgracias, aún pudiendo evitarlas, pero por motivos misteriosos no lo hace?⁴ o ¿nos dejaremos inspirar por la atrayente imagen

2 "Frage nach Gott, wenn du willst, nur mich nicht! Bin ich sein Hüter? Ich habe Gott den Abschied gegeben. Er möge sich einen anderen Wirt holen, sich ein anderes Volk erwählen, seine Bitterkeit an einem anderen Juden auslassen - mich interessiert er nicht mehr...". Orig. Wiesel E., *Le procès de Shamgorod*, Paris, 1979, 20.

3 Wiesel E., *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg, 1964, 92-94 (Orig. fr. *La Nuit*, 1958).

4 Cfr. Gross W. - Kuschel J., *Ich schaffe Finsternis und Umheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia, 1992.

de un Dios finito e impotente, que no puede evitar el mal del mundo, según lo plantea Schiwy?⁵. El dilema no es nuevo. Ya Epicuro lo introdujo con gran elegancia, bajo el juego semántico entre el poder y el querer en Dios. Cito:

“O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere -y esto es lo más seguro-, entonces ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?”⁶.

El texto plantea un dilema, ésta es su lógica y, de ahí, la imposibilidad de encontrar una fórmula adecuada entre el poder y el querer en Dios. Tenemos que distinguir que todo dilema, en el orden teológico, no proviene del misterio sino de su formulación semántica, de la capacidad del ser humano de expresar lo experienciable y razonable del misterio. En otras palabras, es el acontecimiento lo que produce el dilema y no el misterio mismo. ¿Por qué hacer esta diferencia? Si bien es cierto que el acontecimiento es la manifestación histórica del misterio o el misterio mismo en cuanto presente en una historia humana particular, es también cierto que tal presencia no puede ser agotada ni consumada por la forma asumida para su revelación. Epicuro hace una traslación semántica de un orden a otro, del acontecimiento al misterio, produciendo, así, un dilema insalvable y atrapado en su propia lógica, en la que el poder y el querer se oponen como polos equívocos que nunca pueden coincidir en Dios, pues cualquier coincidencia posible produciría siempre alguna contradicción interna.

El imaginario religioso de nuestra época está permeado, de tal manera, por la lógica que envuelve a este dilema, que es capaz de justificar a un Dios omnipotente por encima de un Dios no bondadoso o sádico, es decir, que prefiere hablar de un Dios que pudiendo haber intervenido en Auschwitz o en aquellas situaciones dramáticas de nuestra existencia, no lo hizo por alguna razón misteriosa, pero que ha podido haberlo hecho si hubiera querido. He aquí el engaño de la lógica que mueve a este dilema entre el poder y el querer. Hans Jonas (1903-1993) traduce este dilema de la siguiente manera: “si a

5 Cfr. Schiwy G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, 1996.

6 *Epicurus*, ed. De O. Gigon, Zurci 1949, 80, Lactancia, *De ira Dei*, 13, PL 7,121.

pesar del mal, se quiere mantener la fe en Dios y seguir hablando de él, entonces sólo queda una alternativa y es la eliminación radical de alguno de sus atributos clásicos: o bien, la omnipotencia, o bien la bondad suprema o bien su comprensibilidad⁷. No se trata tanto de resolver el problema del dilema en el orden lógico o de la coherencia del discurso, si bien es cierto que es ahí donde es colocada la cuestión por Epicuro y Jonas. Tampoco está cuestionada la existencia de Dios como tal, como pretendían abordarlo en el medioevo a partir de las famosas *vías*, lo que implicaría un acceso desde el orden ontológico. La cuestión se radicaliza y se hace ella misma *drama*, pues nos enfrenta con el hecho absurdo de tener que convivir con un Dios que mientras es proclamado como amor por tantos hombres y mujeres de nuestra época, se manifiesta, aparentemente, bajo la forma de la contradicción e, incluso, de la negación absoluta de lo que él mismo es, amor absoluto, y sin embargo, seguimos, *a pesar de todo*, creyendo y conviviendo con este Dios. No nos damos cuenta del drama que carga esta última expresión, *a pesar de todo*, pretendiendo esconder una razón última y misteriosa en el querer de Dios que frena y limita su poder, en otras palabras, un Dios, cuya libertad precede y conforma su amor, y no viceversa. Un Dios cuyo poder está sometido a los antojos de su querer, pues el dilema del ser humano es trasladado semánticamente a Dios mismo. Se trata pues, de enfrentar el problema desde el orden teológico y, más aún, teológico-trinitario, es decir el posicionamiento de Dios frente al mal, lo que constituye un auténtico drama en la vida del creyente.

Esto nos lleva a muchas interrogantes: ¿caso Dios se calló en Auschwitz o se sigue callando actualmente en Etiopía, con la muerte de cientos de miles de inocentes? ¿Estamos ante un Dios espectador del mal, pero que no puede o no quiere hacer nada frente a él? ¿puede Dios matar a alguien, pues su no intervención puede ser considerada, incluso, una omisión terrible? En fin ¿cuál es el posicionamiento de Dios frente al mal, el sufrimiento y la muerte de las víctimas? ¿Qué clase de Dios puede permitir que su creación se deshumanice y desestructure sin poder hacer absolutamente nada? Interrogantes que urgen a una lógica distinta a la del dilema, como paso necesario hacia una analógica del *drama*, cuyo ritmo son las *inversiones*, como forma de vivir, actuar y hacerse presente el Dios de la Vida.

7 Méndez Fernández B., „El problema de la omnipotencia de Dios. Una lectura de Hans Jonas“ en *Compostellanum* XLVII 1-2 (2002) 14.

Recordemos las palabras del rabino Hugo Gryn, que expresa esta honda experiencia de una revelación que se manifiesta en las propias contradicciones de la historia:

"se puede ser de la opinión que se trata de una revelación extraña, pero en los campamentos de concentración Nazis he descubierto a Dios, cuando fui encerrado muy joven. No el Dios de mi juventud...! A ese lo perdí en los crematorios de Auschwitz o al menos lo he perdido de vista. Le he pedido hacer lo que sea, y cuando no hizo nada le di la espalda. Pero más tarde cuando pude ver en los campamentos de concentración con mayor claridad las distintas experiencias, entonces lo redescubrí... Y cuando miro retrospectivamente a mis experiencias y sufrimientos, y cuando veo, que por pura suerte estoy aún vivo, no me queda nada más a que temer (respeto) en este mundo, sino a Dios".*

Este es el auténtico poder de Dios, la inversión del poder que se entiende desde el amor erradicado en la contradicción, como condición de posibilidad de la misma libertad y coincidencia absoluta entre el querer y el poder en Dios y para los hombres.

En Dios querer y poder coinciden con su única esencia, el amor. No son actos sucesivos ni compulsivos, sino simultáneos y fieles a su único criterio y medida absoluta, que es el amor. Anselmo, en el capítulo VII del *Proslogium* pregunta con gran inteligencia: "¿cómo eres omnipotente si no puedes todo, si no puedes corromperte, mentir ni hacer que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no lo sea, y otras cosas semejantes?", e inmediatamente, con la precisión y elegancia de su lenguaje responde con otra pregunta: "¿cómo puedes todo, a menos, quizás, que poder hacer algunas de estas cosas no sea potencia, sino, por el contrario, una verdadera impotencia?"⁹. Anselmo no

8 "Man kann der Meinung sein, dass es sich dabei um eine seltsame Offenbarung handelt, aber ich habe in den Nazi-konzentrationslagern Gott entdeckt, als ich dort als junger Mann eingeschlossen war. Nicht den Gott meiner Kindheit...! Diesen habe ich in den Krematorien von Auschwitz verloren oder zumindest aus dem Blickfeld verloren. Ich habe ihn angefleht, doch, irgend etwas zu tun, und als er nichts tat, habe ich ihm den Rücken zugekehrt. Als ich aber später in den Zwangsarbeitslagern deutlicher die verschiedenen Wege sah, durch die wir Menschen in unserem Geist auf Menschen und Ereignisse reagieren, habe ich ihn wiederentdeckt... Und wenn ich einen Blick nach rückwärts auf meine Erfahrungen und meine Leiden werfe und wenn ich beobachte, dass ich nur aus reinem Glückszufall noch lebe, dann stelle ich fest: Es bleibt nichts mehr zu fürchten auf der Welt – ausser Gott". Versión orig. fr. Gryn H., "Quatre méditation sur la souffrance" en *Information Juive* 276 (1977) 2.

9 "Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum, et plura similiter: quomodo potes omnia? An haec posse non est potentia, sed impotentia?". *Proslogium* VII.

pretende abordar la cuestión del poder (potencia) a partir de dos polos contrapuestos, la omnipotencia y la impotencia, pues su lógica no es la del dilema (*si o no*), sino la del *drama* que repercute en la propia cuestión y la piensa desde adentro, es decir, teológicamente, donde el orden lógico y el ontológico, quedando integrados analógicamente, no se diluyen ni confunden entre sí, sino que se integran y comprenden desde un nivel cualitativamente superior, el teológico. No se trata de poner a Dios frente a dos realidades que se oponen y ante las que sólo queda optar por una. No es el hecho de poder hacer todo lo que se quiera, lo que delimita la omnipotencia en Dios, sino todo lo que puede hacer a partir del criterio y la medida absoluta que emana de su propia esencia, a saber, de lo real y absolutamente posible en función de la fidelidad originaria a lo que Él es, amor. Sólo así puede finalizar Anselmo afirmando: “tú eres verdaderamente omnipotente, en el sentido que no puedes nada en lo que es fruto de la impotencia y que nada prevalece contra ti”¹⁰, es decir que no puede hacer nada que niegue su propia esencia. Es por ello que esta fidelidad a la medida de lo que Él es, en cuanto amor, es la condición de *posibilidad*¹¹ de lo que Dios puede y quiere hacer.

Tomás de Aquino expresa esta idea con claridad pues “el poder se refiere a lo *posible*, al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que *puede todo lo que es posible*, y por ello es llamado omnipotente (...) Por lo tanto, hay que decir que Dios es llamado omnipotente porque puede *absolutamente todo lo posible*”¹². Lo posible se refiere a la razón de ser, a lo que es, a su

10 “Ergo Domine Deus, inde verius es omnipotens, quia nil potes per impotentiam, et nil potes contra Te”. *Proslogium* VII.

11 Lo posible se refiere, según Tomás de Aquino, a aquellos entes que no son y pueden ser, como es posible que alguien egoísta pueda ser generoso. Lo imposible, por otra parte, se refiere a los entes que no son y no pueden ser. Un ente no puede ser si su esencia implica contradicción, por ejemplo, un círculo-cuadrado es un ente imposible porque no existe ni puede existir, dado que su esencia implica contradicción. El principio que rige lo posible y lo imposible es el principio de no-contradicción. Otro ejemplo de lo imposible es lo que contradice a las reglas del juego establecidas, como querer mover las piezas en un juego de ajedrez al faltar uno de los dos reyes. En otras palabras, lo imposible es inexistente en Dios, es un absurdo o una nada, pues simplemente no existe en él. Dicho de otro modo, Dios no puede hacer que algo que no puede ser sea. Él puede crear cualquier ente, algo, de la nada, más no puede hacer que la nada sea algo. Sería un absurdo. Es por ello que la omnipotencia divina, el poder y el querer en Dios, comprende sólo lo que es posible y excluye a lo imposible, no porque Dios no quiera o no pueda, sino porque simplemente no es algo, es nada, es inexistente y vacío absoluto.

12 “Potentia dicatur ad possibilium, cum Deus omnia posse dicatur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilium, et ob hoc omnipotens dicatur (...) quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilium absolute, quod est alter modus dicendi possibile”. *S. Th.*, I-I, q. 25 a.3. respondeo.

esencia como absoluto que determina todo lo que puede (potentia) y quiere (voluntas). El *drama* de esta cuestión alcanza su expresión máxima cuando la misma "omnipotencia de Dios no excluye la imposibilidad o necesidad de las cosas"¹³, de ahí que sea necesaria la inversión de los atributos dichos acerca de Dios, como el poder, pues todo lo que Dios quiere y puede no descarta la *imposibilidad* de su acción, ya que sólo es factible y comprensible desde lo que Él es, amor. La inversión consiste en la precedencia del amor como principio absoluto y originario que constituye lo posible y, por tanto, el poder y el querer de la acción divina. Este es el *drama* según el cual "Dios hace algo porque quiere, sin embargo, no puede porque quiere, sino porque así es su naturaleza"¹⁴, amor. Mientras Torres Queiruga se mantiene en el dilema, Tomás asoma la complejidad del drama. Para el primero Dios *quiere pero no puede* eliminar el mal del mundo, y aquí "*no puede* indica simplemente que el supuesto es absurdo, pues un mundo sin mal es palabrería sin sentido, círculo-cuadrado"¹⁵. El mal constituye la condición estructural del mundo, en cuanto finito, de modo que cualquier mundo posible, por el simple hecho de ser finito, estaría abierto al mal. Dios, entonces, no puede intervenir para evitar el mal, pues estaría descreando lo creado, negando la autonomía, la identidad y la libertad de lo creado. Para Tomás el principio fundamental es la fidelidad de Dios a su naturaleza, al amor, como lógica que engloba y da sentido a su poder y querer, pues "en Dios poder, esencia, voluntad, entendimiento, sabiduría y justicia son lo mismo; por lo tanto nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio"¹⁶. Dios, entonces, no puede y no quiere, no porque sea un Dios sádico que no quiera eliminar el mal padecido por tantos justos e inocentes de nuestro mundo, sino porque la seriedad y hondura del amor

13 "Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit". S. Th., I-I, q. 25 a.3. ad quartum.

14 "Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura". S. Th., I-I, q. 25 a.5. ad primum.

15 Torres Queiruga A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación del hombre*, Santander, 1986, 121.

16 "Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius". S. Th., I-I, q. 25 a.5. ad primum.

implica asumir *el riesgo por el otro*¹⁷ a partir del *reconocimiento de las diferencias*, donde cada uno es en la relación con el otro, aunque afirmándose como propio y distinto del otro, sin por ello, poder llegar a ser jamás sin el otro¹⁸.

¿Qué es, entonces, lo posible o lo imposible para Dios en orden al ejercicio de su poder? Al ver a su hijo en la cruz, ¿podía y quería el Padre evitar ese momento trágico de la historia, o simplemente le era imposible y, por tanto, no quería ni podía? Mientras el dilema del poder se ubica en la propia imposibilidad de ciertas condiciones para realizar lo que se quiera o pueda, el drama hace coincidir el no-poder con el no-querer a partir del respeto absoluto a esas condiciones de imposibilidad, pues una intervención que rompa con el justo equilibrio de estos tres órdenes de la realidad, quebraría el reconocimiento de las diferencias esenciales y necesarias para llegar a ser lo que cada uno es, para realizar el propio proyecto de vida de un modo libre y querido. En fin, rompería con los propios procesos y desvirtuaría en una lógica de la sustitución, antes que de la gratuidad y el don.

Si el Padre, al ver a su propio Hijo en la cruz, hubiese podido y querido evitarle tal acontecimiento trágico, y en ese sentido, hubiera intervenido al no permitir la crueldad de la forma de su muerte, entonces no hubiera ejercido su real omnipotencia, sino un poderío cuyo ejercicio lo conduciría a la negación radical del otro en cuanto otro, es decir, un Padre cuya pretensión absoluta hubiese sido hacer de su propio Hijo otro Padre, una copia suya, antes que dejarle ser lo que él es, Hijo, distinto del Padre, cuyas opciones históricas lo conducen libremente hasta el extremo de la cruz. Estaríamos frente a un Dios, cuya lógica se inspiraría en la sustitución y la negación de toda diferencia real. El drama no se comprende desde la dicotomía de un

17 Como bien lo expresa Von Balthasar: "el amor omnipotente de Dios es ya, en el seno mismo de la Trinidad, al mismo tiempo impotencia, que puede no sólo adjudicar al Hijo una libertad divina igual a la del Padre, sino también otorgar a la criatura, hecha a imagen de Dios, un auténtico poder de libertad, y tomar a ésta en serio hasta sus últimas consecuencias". Balthasar H. U. Von, *Teodramática* IV, Madrid, 1995, 307 (Theodramatik III, Einsiedeln, 1980, 307-308).

18 Esta forma del amor que se expresa en la alteridad "indica la forma en que Jesús retuvo el poder divino que compartía. El himno -Flp 2,5-11- presenta a Jesús como reconociendo que estar en un plano de igualdad con Dios significa, en su dimensión profunda, no aferrarse. De esta forma, el vaciarse de sí mismo viene a ser por parte de Jesús la revelación de que ser Dios es estar totalmente desasido de sí mismo (...). Entendido de esta forma, el himno de la *kénosis* aparece como una revelación de lo que significa ser Dios. Así lo captó H. Urs von Balthasar al escribir: es precisamente en la *kénosis* de Cristo (y en ningún otro lugar) donde se manifiesta la *intima* majestad del amor de Dios, del Dios que es amor (1Jn 4,8)". REESE J.M., "El acontecimiento Jesús. Poder en la carne" en *Concilium* 90 (1973) 490-491.

querer y un poder en Dios frente al proyecto de vida del Hijo crucificado, sino entre un tener que querer y poder dejar al Hijo morir en la cruz, pues le era imposible intervenir, si quería que el Hijo fuera Hijo, a menos que optara por la sustitución y la negación de la identidad del Hijo en cuanto Hijo. Este acontecimiento expone al Padre a una situación verdaderamente dramática, no a un dilema, el de saber que sólo queriendo y pudiendo actuar de esa manera, el Hijo podía ser reconocido como otro, en sus diferencias reales respecto del Padre, y sin embargo, unido en esencia y voluntad a él. Es la dinámica del misterio del amor, cuya forma es la de la misericordia expresada en el drama.

Esta forma, pues, que Dios acoge frente al mal padecido en este mundo es la de la *misericordia* porque "la omnipotencia de Dios se manifiesta en grado sumo perdonando y apiadándose"¹⁹. Este posicionamiento hace que Dios asuma el mal en su real condición de drama, lo que Anselmo bien expresa al distinguir con cierta elegancia semántica entre el sufrimiento y la afección o compasión divina, para explicar el modo cómo Dios se sitúa frente a las contradicciones históricas. Anselmo recurre, nuevamente, a la superación de la lógica del dilema por la analógica del drama. Refiriéndose a Dios se pregunta: "¿cómo puedes ser a la vez misericordioso e impassible?"²⁰. La respuesta es clara, pero dramática: "Si eres impassible, no compartes nuestros sufrimientos, y tu corazón no se atormenta a la vista de nuestra miseria, en lo cual consiste ser misericordioso"²¹. Estamos ante un drama, pues la misericordia implica "compadecer nuestros sufrimientos, pero no para experimentarlos. Porque cuando vuelves los ojos hacia nuestras miserias, experimentamos el efecto de tu misericordia y, sin embargo, nuestras desgracias no alteran tu inmutable esencia"²². De otro modo, se generaría una lógica de la sustitución inspirada bajo la anarquía de la absolutización del querer. Anselmo coloca a Dios en el centro del drama mismo, en la permanencia en el sufrimiento desde lo que

19 "Quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando". *S. Th.*, I-I, q. 25 a.5. ad tertium.

20 "Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es?". *Proslogium* VIII.

21 "Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est Tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem". *Proslogium* VIII.

22 "Etenim cum Tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, Tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis, et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris". *Proslogium* VIII.

cada uno es y pueda dar, padeciendo-con el otro desde la propia identidad, sin pretender sustituirlo o llegar a intervenir en la propia situación para cambiársela o modificársela y, con ello, no dejarlo ser lo que es, ni asumir el propio proyecto de vida.

Es un auténtico drama que implica ser uno mismo estando con el otro al modo de quien sólo vive para el otro en su situación de sufrimiento y muerte como inocente, junto a la cruz y el madero de la injusticia, más desde una presencia que no puede ni quiere sustituirlo o intervenir en el desarrollo de la situación por muy trágica que sea, ya que implicaría dos condiciones necesarias: primero, la posibilidad de poder hacer lo que se quiere y, segundo, el no reconocimiento del otro en cuanto otro y distinto de sí, para reemplazarlo y sustituirlo por lo que uno es. La segunda condición, si es ejercida por Dios, negaría de hecho la propia esencia divina, el amor. La inversión es radical, pues todo lo que Dios quiera y pueda hacer, es posible sólo pasando por el reconocimiento del otro en cuanto otro. Esta es la forma absoluta del amor, que expresado en términos de misericordia, implica padecer-con (compasión) el otro como otro, compartiendo sus sufrimientos y atormentándose con lo padecido por la miseria humana, en el silencio más hondo de la gracia, capaz de abrazar la desgracia por una sobreabundancia de amor.

En el misal romano se decanta con delicadeza y sabiduría la relación entre el *Deus omnipotens* y el *Deus misericors*: "Oh Dios que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia"²³. La omnipotencia se entiende desde la misericordia, ella es la medida y el criterio del ejercicio del poder divino. Es por ello que, "mientras que el hombre se afirma ante los otros, contra ellos y sobre ellos por el apoderamiento y la dominación, Dios se afirma con el don y el perdón, con la afirmación de ellos frente a sí absolutamente a la vez que se afirma a sí mismo débilmente junto a ellos"²⁴. El poder como afirmación de la propia identidad no es comprendido en Dios como un estar sobre, contra y por encima del otro, negando su propio proceso y misión en la historia, sino, ante todo, representa el ejercicio más perfecto del amor cuyo horizonte es siempre el reconocimiento de las diferencias implícitas en toda afirmación del propio sí mismo (*selbst*), cuya forma histórica es la aparente debilidad del vivirse con y para el otro. He aquí la medida de lo

23 Domingo XXVI del tiempo ordinario.

24 González de Cardenal O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 1998, 55.

posible, que inspira el querer y el poder en Dios, es decir, la misericordia o padecer con el otro en cuanto otro. Razón, pues, tenía Santa Teresa al creer que hay cosas que pedimos a Dios y no son escuchadas, porque no son posibles o no competen a la medida del poder divino: "¡Oh hermanas mías en Cristo! (...) que yo me río y aun me congojo de las cosas que aquí nos vienen a encargar, hasta que roguemos a Dios por negocios y pleitos, por dineros, a los que querría yo suplicasen a Dios los repisasen todos. Ellos buena intención tienen, y allá lo encomiendo a Dios por decir verdad, mas tengo yo para mí que nunca me oye"²⁵.

Un poder cuya medida y criterio es la misericordia replantea la cuestión hasta ahora desarrollada introduciendo una nueva inversión en el planteamiento del problema. Por un parte, la cuestión sobre el posicionamiento de Dios frente al mal padecido en este mundo por tantos justos y víctimas encuentra en la *compasión* la forma de estar presente el Dios de la Vida con el hombre que sufre la desgracia, pero, a su vez, nos lleva a una nueva inversión radical, donde ya no se trata de preguntar *qué no hizo Dios o qué pudo haber hecho* para evitar el mal del mundo, sino *qué hizo el hombre* para llegar a ese extremo absurdo del sinsentido de la existencia. Desde esta perspectiva podemos comprender la lógica de la inversión del ejercicio del poder divino, a partir de la misericordia, que decanta "la sospecha de que Dios más que sufrir *en lugar* de los hombres sufre *con* ellos y que por consiguiente es más sagrada la *solidaridad* que la *sustitución*, el acercamiento a la vida de Jesús como expresión personal de la real pasión de Dios con el mundo"²⁶. Esto revela que el mal padecido por el hombre es el mal originado por el hombre mismo y, sin embargo, es el mal cuyo sufrimiento y consecuencias es padecido entre las víctimas con Dios por encima de toda inmediatez y debilidad histórica. En este sentido puede afirmar Romano Guardini que "la redención no significa un cambio definitivo, de una vez por todas, en las condiciones del mundo, sino el hecho de que Dios ha establecido un nuevo comienzo de la existencia. Este comienzo subsiste y representa una posibilidad permanente"²⁷; posibilidad que inspirada en la más absoluta misericordia,

25 Camino de perfección I,5

26 González de Cardedal O., "Dios en la historia: el holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo" en *Salmanticensis* 30 (1983) 222-223. Las cursivas son mías.

27 Guardini R., *El poder: un intento de orientación*, Madrid, 1963, 56-57.

revela el auténtico poder de Dios, que al penetrar el corazón de cada persona, es capaz de generar sentido en las propias historias de vida, recreándolas, para, así, asumir y cargar con el peso de las situaciones más drásticas y trágicas de nuestras existencias. En ello radica el misterio mismo del poder de Dios que, sin pretender intervenir e invadir la propia libertad de la identidad personal, penetra con la delicadeza de una brisa el corazón más cerrado y obstinado, brindándole siempre la eterna posibilidad de ser, de crecer, de realizarse, en fin, de humanizarse.

En este sentido podemos comprender las palabras de Littell y Loche, inspiradas por el ritmo histórico de los contrarios y cargadas de la experiencia de la misericordia, cuando afirman que “ser judío significa tener cualquier motivo razonable para no creer en la palabra, ni en el canto, ni en la oración, ni en Dios, y sin embargo, continuar a narrar cada historia, continuar cada diálogo, tener sus propias oraciones en silencio, y librar la propia batalla con su Dios”²⁸. Parafraseando estas palabras podemos decir que creer en el poder de Dios es, también, encontrar motivos razonables para no creer ni en su presencia ni en su acción en la historia, ni en la esperanza ni en la alegría del futuro de la humanidad, y sin embargo, vivir discerniendo cada acontecimiento, encontrándonos con cada historia, amando cada rostro y luchando con los propios ídolos que hemos levantado en el camino acerca de Dios.

28 “Juden sein heisst jeden erdenkbaren Grund haben, nicht an die Sprache, nicht an den Gesang, nicht an das Gebet un nicht an Gott zu glauben und doch fortzufahren, jede Geschichte zu erzählen, jeden Dialog weiterzuführen und seine eigenen stillen Gebete zu haben und seinen eigenen Kampf mit seinem Gott“. Littell F.H. – Loche H.G., *The German church Struggle and the Holocaust*, Detroit, 1975, 276.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUCKHAM R., "Theology after Hiroshima" en *Scottish journal of theology* 38 (1985) 583-601.
- Epicurus, ed. De O. Gigon, Zurcí, 1949.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., "Dios en la historia. El holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo" en *Salmanticensis* 30 (1983) 191-224.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 1997.
- GONZÁLEZ FAUS J. I., "Las víctimas como lugar teológico" en *Revista Latinoamericana de Teología* 46 (1999) 89-104.
- GONZÁLEZ FAUS J. I., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, 1998.
- GROSS W. – KUSCHEL J., *Ich schaffe Finsternis und Umbeil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Maguncia, 1992.
- GRYN H., "Quatre méditation sur la souffrance" en *Information Juive* 276 (1977) 2.
- GUARDINI R., *El poder. Un intento de orientación*, Madrid, 1963.
- GUTIERREZ G., "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho" en *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 233-241.
- HAUSER R., "Poder" en FRIES H. *Conceptos fundamentales de teología IV*, Madrid, 1972.
- JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979.
- MIÉNDEZ FERNÁNDEZ B., „El problema de la omnipotencia de Dios. Una lectura de Hans Jonas“ en *Compostellanum* XLVII (2002) 7-35.
- METZ J.B., "Teología cristiana después de Auschwitz" en *Concilium* 195 (1984) 209-222.

PFISTERER R., "Gottesglaube nach Auschwitz" en *Theologie der Gegenwart* 29 (1980) 9-19.

RAHNER K., "Teología del poder" en *Escritos de Teología IV* 1961. Orig. "Theologie der Macht" en *Schriften zur Theologie IV*, 485-508.

REESE J.M., "El acontecimiento Jesús. Poder en la carne" en *Concilium* 90 (1973) 486-497.

San Anselmo, *Obras completas I*, Madrid, 1952.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae I*, Madrid, 1994.

SCHIWY G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, München, 1996.

TORRES QUEIRUGA A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, 1986.

TORRES QUEIRUGA A., *Dios y el mal. De la omnipotencia abstracta al compromiso del amor*, 2000.

TRAVERSA E., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, 2001.

WIESEL E., *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, Freiburg, 1964.

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

ENERO-AGOSTO 2003

NÚMERO 30 Y 31

PODER ¿CONSTRUCCIÓN O DESTRUCCIÓN?

Meditación teológica interdisciplinaria sobre el Poder

CARACAS

Publicaciones ITER-UCAB

2003