

Boletín del Seminario Evangélico Unido de Teología
www.centroseut.org

ENCUENTRO

Nº 4

El Escorial, España

Noviembre, 2007

La ansiedad en nuestra sociedad: ¿En quién podemos confiar?

Introducción	2
Enfrentar la ansiedad con presagios, paradigmas y promesas: Perspectivas sobre la ansiedad en el libro de Isaías	3-17
NATHAN J. MOSER	
La ansiedad como concepto teológico en el pensamiento de Søren Kierkegaard	18-26
EDDY J. DELAMEILLIEURE	
La superación de la angustia fundamental del hombre por medio de la fe en Jesucristo .	27-34
RAINER SÖRGEL	
Dios, el mal y la ansiedad	35-42
JUAN SÁNCHEZ NÚÑEZ	



Introducción

El presente boletín contiene las ponencias presentadas el 17 de noviembre de 2007, en la **2ª Jornada de Reflexión Teológica** que organizó el Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT). Dichas jornadas anuales están abiertas a todos y todas quienes desean compartir con la comunidad de reflexión teológica que constituye el SEUT, un día dedicado a un tema teológico de actualidad. El planteamiento es sencillo: Enfocar el tema propuesto, desde la diversidad de perspectivas que nos es brinda la variedad de especializaciones de nuestro cuerpo docente. Este año, además, reconociendo las dificultades que puede entrañar para algunos el desplazamiento a nuestro campus en El Escorial, celebraremos la Jornada en el Colegio El Porvenir, al que agradecemos su hospitalidad.

El tema para esta 2ª Jornada fue: «La ansiedad en nuestra sociedad: ¿En quién podemos confiar?» y en la invitación venía impreso, además, el texto de Mt 16,25: *Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará.*

¿Puedo confiar en algo más que en mis capacidades y en mis posesiones?

La respuesta a esta pregunta nos enfrenta con nuestras opciones fundamentales. Nos hace tomar

conciencia de nuestra verdadera situación frente a los demás, frente a la vida... Es una pregunta que se puede desgranar en muchas más:

¿Estamos irremisiblemente solos...? ¿Estamos obligados a vivir sin poder descansar por un instante...? ¿Tendremos que valernos por nosotros mismos sin poder «contar» con nadie...? ¿Acaso mis capacidades y mis posesiones constituyen mis únicas garantías de supervivencia...? ¿Cómo conseguiré una estabilidad mínima en la vida...?

La angustia de vivir se puede manifestar de mil maneras distintas, arruinando nuestra existencia y llevándonos a la desesperación. Pero ante nosotros resuenan palabras de sabiduría que abren caminos de vida y esperanza: «Porque quien quiera salvar su vida...». Si, es posible; es posible encontrar la vida en medio de tantas amenazas como la rodean.

Nos complace ahora poner a disposición de todos, mediante esta publicación digital de libre circulación en internet, las ponencias que nos ofrecieron en esta ocasión los cuatro profesores que a la sazón más recientemente se habían agregado a nuestro cuerpo docente: Nathan J. Moser, Eddy J. Delameillieure, Rainer Sörgel y Juan Sánchez Núñez.

Enfrentar la ansiedad con presagios, paradigmas y promesas: Perspectivas sobre la ansiedad en el libro de Isaías

por Nathan J. Moser

Esta ponencia tiene como objetivo cultivar algunas herramientas que nos ofrece el profeta Isaías para enfrentar la ansiedad. En la primera parte de nuestra ponencia proponemos que leer las narrativas de Acáz (Isa 7) y Ezequías (Isa 36-39) como *paradigmas* para enfrentar la ansiedad hoy es una legítima invitación hecha por el texto mismo. En la segunda parte relacionamos la situación histórica de Isa 8,11-9,6 con las narrativas de Acáz, Ezequías y con la vida del profeta Isaías. Finalmente, en la tercer parte de la ponencia, nuestra lectura *paradigmática* —entendida a la luz del contexto histórico del texto— nos proveerá pistas para vincular las *promesas* y *presagios* señalados en Isa 8,11-9,6 con la ansiedad que vivimos hoy en día.

Sección 1: El relieve de una lectura paradigmática

Por la mayor parte, no faltan estudios de personajes bíblicos con intereses puramente biográficos expresando cualquier jugo que tengan para el cultivo de una espiritualidad moderna. Existen, como mínimo, dos peligros al estudiar los personajes grandes de la Biblia. Por un lado, existe el peligro de no leer las biografías de la Biblia a la luz de la teología del libro. Por ejemplo, solemos leer el libro de Esdras como un modelo para la reforma espiritual y el libro de Nehemías como un modelo para la reforma civil sin darnos cuenta de que el libro de Esdras-Nehemías aporta una teología mucho más profunda. El libro tiene más que ver con la descentralización de la presencia de Dios —pues ya la ciudad de Dios va más allá del Templo y llega hasta los muros (Longman). El libro no se trata simplemente de darnos un modelo de cómo ser buenos líderes. Las narrativas de Esdras y de Nehemías también contribuyen al tema teológico de la democratización de líderes del pueblo de Dios —un programa ya previsto en Isaías 40-56— ya que no son los sacerdotes ni los reyes sino los laicos quienes son los agentes de Dios en el mundo (McConville). Más concretamente, al leer las narrativas de personajes de la Biblia, será importante señalar como contribuyen estas narrativas a los temas teológicos del libro en lo cual se encuentran.

Por otra parte, existe el peligro de que las narrativas sean apropiadas por la lectora o el lector de una

forma que distorsione la visión del texto mismo. Estoy muy consciente de esto ya que escribo esta ponencia a la sombra del imponente *Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial* cuyo diseño realza que el uso de la espada de los reyes bíblicos encuentra su continuidad en los reyes católicos de España. Tal hermenéutica histórica, sin embargo, no es tan distinta a las lecturas modernas protestantes que prohíben que los feligreses critiquen a sus líderes —ya que ellos, igual que los reyes de Israel— gozan de su posición como los «*ungidos del Señor*». No cabe duda que las narrativas de los reyes en la Biblia se prestan fácilmente al abuso espiritual en todas las iglesias cristianas.

¿Habría entonces alguna manera de leer las narrativas de Acáz, Ezequías, apropiarlas auténticamente y, a la vez, relacionar estas narrativas con los propósitos teológicos del libro? El libro de Isaías insiste en que sí —especialmente en vista de que las narrativas de los reyes conllevan un papel muy importante en el desarrollo de la teología en el libro de Isaías. A continuación, realzamos tres aportaciones que hacen estas narrativas a los propósitos teológicos de Isaías. Esto nos servirá como punto de partida para nuestra lectura *paradigmática* de las narrativas de estos reyes del siglo ocho y de su profeta.

Primero, las narrativas de Acáz y Ezequías se deben de relacionar con los temas teológicos en Isaías de *juicio* y *restauración*. Aunque la mayor parte de Isaías 1-39 aflora el tema del *juicio* y los capítulos 40-66 realzan el tema de la *restauración*, es importante señalar que los temas no se encajan únicamente en éstos capítulos. Por ejemplo, observaremos, a continuación, que tanto el tema de *juicio* como *restauración* se expresa en Isaías 7-9. En el libro de Isaías, los temas de *juicio* y de *restauración* cobran sentido al remitirse a la figura de los reyes y aún del profeta mismo. Acáz y Ezequías figuran como piezas claves en el desarrollo de esta perspectiva teológica —*juicio* y *restauración*— (Childs). A la vez, es importante observar que no son *únicamente* los personajes de Acáz y Ezequías que desarrollan tales temas teológicos. Más concretamente, el texto usa otras imágenes para expresar los mismos temas (i.e., un árbol, niños, aguas, luz, oscuridad). Lo importante es de no *desvincular* los personajes e imágenes de la agenda teológica del libro mismo.

Relación de la narrativa con la teología de juicio y restauración en Isaías 6-10
—diagrama en base a la reflexión de Brevard Childs—

Profecía	Cumplimiento progresivo			
<p>Isa 6</p> <p>Endurecimiento Y Juicio</p> <p>—da luz a ansiedad</p> <p>(Isaías es hombre impuro)</p> <p>Árbol cortado</p>	<p>Isa 7</p> <p>—Acáz</p> <p><i>Ilustra la persona endurecido</i></p> <p>Maher-Shalal-Has-Baz</p> <p><i>Pronto para saquear (coalición siro-efraímita juzgado y saqueado por Asiria)</i></p> <p>—Sear-Jasub (sólo habrá un remanente que regresa)</p>	<p>Isa 8</p> <p>Al Ocultismo</p> <p><i>Aunque no mencionado, se siente la sombra de Acáz y de su idolatría.</i></p> <p>Yahvé = Tropezadero</p> <p>—Aguas poderosas de Asiria</p> <p>Emanuel</p> <p>(Dios está detrás de Asiria —Dios con nosotros pero para juzgarnos)</p>	<p>Isa 9</p> <p>—Oscuridad</p> <p>(Cumplimiento de Isa, 6,9)</p> <p>—Juicio sobre Zabulón y Neftalí)</p>	<p>Isa 10</p> <p>—Fuerzas opuestas al reinado de Dios</p>
<p>Esperanza y Restauración</p> <p>—elimina la ansiedad</p> <p>(Isaías es purificado)</p> <p>Tronco / semilla santa, (Isa 1:9 y 4:1)</p>	<p>—Sear-Jasub (habrá un remanente que regresa)</p> <p>Maher-Shalal-Has-baz</p> <p><i>Asiria saqueará a la colalición siro-efraíta</i></p> <p>—Señal de Emanuel</p> <p>—Ezequías</p> <p><i>Se anticipa teológicamente su persona como fruto del tronco con semilla santa</i></p>	<p>A la Torá</p> <p><i>Aunque no mencionado, se anticipa las acciones del Rey Ezequías al indagar del profeta</i></p> <p>Yahvé =Santuario</p> <p>—Emanuel pone límites a las aguas de Asiria (8,11)</p> <p>—Señales (Isaías y sus hijos)</p>	<p>— Luz</p> <p>(Invierte 6,9)</p> <p>—Restauración de Zabulón, Neftali, Jordán</p> <p>—Niño (7,14; 8,18; 9,1-6; 11)</p>	<p>—Fuerzas juzgadas por el reinado de Dios</p>

Otra aportación teológica que hacen los reyes a la teología del libro mismo —y relacionado íntimamente con la primera de juicio y restauración— es su papel en *crear expectativas mesiánicas-davídicas* (W. Rose). Lo reyes fueron comisionados para ser agentes de lo que Dios quería lograr a través del linaje davídico (2 Sam 7) (Goldingay). Visto desde éste ángulo, el rey Acáz personifica perfectamente lo que un *rey davídico* no debería de ser. En lo que se refiere a su misión como rey, Acáz es un fracaso total. Es decir, su papel teológico es de dejar al pueblo de Dios deseoso para un rey que pudiese cumplir lo que Acáz nunca pudo hacer. De momento, el pueblo sufre las consecuencias por la

desobediencia del rey. De ésta manera, Acáz crea expectativas mesiánicas aunque las crea negativamente. El carácter del rey Acáz — especialmente en vista de que el pueblo sufre por los pecados del rey— produce en el pueblo el grito doloroso de Adviento: «Ven Emanuel!» Acáz introduce un conflicto en la narrativa de los reyes que encuentra su resolución parcial en la figura de su hijo Ezequías. A diferencia de su padre, Ezequías confía en Dios y por lo tanto, Dios extiende la vida del pueblo. Ofrecemos el siguiente diagrama que contrapone al rey Acáz con su hijo Ezequías y sus respectivas formas de enfrentar la crisis.

Reyes de Judá — fechas de J. Bright	Crisis	Reacción del Rey	Palabra del Profeta	Acción de Yahvé
<p>Acaz (735-715)</p> <p><i>Paradigma Negativa</i></p>	<p>— Crisis siro-efraimíta (2 Reyes 16:5; 2 Cro 28, 5-15)</p> <p>*Siro = [Damasco, Aram, Rezin]</p> <p>*Eframita = [Israel, Samaria, Pecaj]</p> <p>Esta coalición tenía planes para atacar a Judá en 735. Amenazan al trono de Judá con Tabel quien no era del linaje davídico (Is 7,6)</p> <p>— Existe una posibilidad de que el rey de Asiría ayude a Judá para hacer frente a Edóm y a Filistea quienes atacan a Judá (2 Rey 16,6; 2 Cro 28, 16-18)</p>	<p>— Terror y pánico (Isaías 7:2)</p> <p>— No pide la señal (finge espiritualidad)</p> <p>— Pide ayuda a Tiglat-Piléser al pagarle un soborno y Tiglat Piléser captura a Damasco (Siria) y mata a Rezin. <i>Pero, a cambio de esto, Acaz tuvo que reconocer a los dioses de Asiría y sufre mucho por ello</i> (2 Rey 16; 10-16; 2 Cro 28-20-21)</p> <p>— Se hace aún más idolatra (<i>porque los dioses de Siria ayudan a sus reyes</i>) (2 Reyes, 16, 7-9; 2 Cr 28,16-26)</p>	<p>— No tengas temor (Isaías 7,4)</p> <p>— ¡No hagas nada! No seas ni pro ni anti Asiría.</p> <p>(<i>Como quiera, Asiria va a tomar todo por fuerza, Isa 8,5-8</i>) (Oswalt)</p> <p>— Confíe en Dios y no en la astucia política (Isa 1,21-23; 2,12-17)</p> <p>— Pedir una señal (Isa 7,11)</p>	<p>— A pesar de la alianza que hace Acaz con Asiría, Dios confirma la derrota de Rezin (Aram) y Pecaj (Israel)</p> <p>— Dios le da una señal a pesar de su incredulidad (Emanuel)</p> <p>— <i>Maher-Shalal-Has-Baz, para el siglo 8, es el mismo Emanuel porque implica la derrota de la coalición.</i></p> <p>Asiría tiene sus límites en la tierra de Emanuel (8,11)</p>
Rey	Crisis	Reacción del Rey	Palabra del Profeta	Acción de Yave
<p>Ezequías (715-687/6)</p> <p><i>Paradigma Positivo (Isa 26,3)</i></p>	<p>Invasión de Senaquerib (Isa 36)</p> <p>— Enfermedad del rey (Isa 38)</p>	<p>— Consulta al profeta Isaías y dirige sus temores a Dios (Isa 37)</p> <p>— Ora a Yahvé</p> <p>— pide una señal (39:22, <i>lo que Acaz no quiso hacer</i>, Isa 7:10)</p>	<p>— «No temas»</p>	<p>Derrota del ejército de Asiría</p> <p>— Defiende la ciudad</p> <p>— Dios le da una señal (38:7) <i>Sombra del sol</i></p> <p>— Sanidad (masa de higos)</p> <p>— Sanidad (extiende la vida del rey y del pueblo) (Isa 36-39)</p>

El diagrama demuestra que las narrativas de Acaz y Ezequías — aunque separadas por varios capítulos — se interrelacionan. Además, demuestra el papel que llevan en el desarrollo de la teología en Isaías. Mientras que Acaz llega a *personificar teológicamente el tema de endurecimiento y juicio*, Ezequías *personifica teológicamente el tema de la restauración y esperanza*. Quedamos pues deseosos y añorando al rey perfecto descrito en

la señal del niño en Isaías 9,1-6 y este deseo se desborda al Nuevo Testamento. Goldingay escribe que la figura del rey davídico-mesiánico recibe:

«cumplimientos parciales en los logros de reyes como Ezequías y Josías, y luego, un cumplimiento en Jesús que es potencialmente final aunque su potencial permanece no del todo realizado. Indica las cosas que Dios quiere lograr a través del rey daví-

dico-mesiánico y fundamenta la esperanza humana.»

Esta relación entre la narrativa de los reyes, y el nacimiento de la figura davídica en Isaías 9,1-6 será fundamental para vincular el texto antiguo con nuestro uso del texto hoy. *¿Por cuál razón?* Porque vivimos la tensión entre los cumplimientos de las promesas del rey davídico y la espera de que se actualicen todas las promesas davídicas-mesiánicas en la segunda venida de Cristo. Vemos en el retrato glorioso de David, Salomón, Ezequías y Josías la anticipación de la gloria de Cristo Jesús —Dan 12,1; Fil 4,3; Apoc 3,5; 11,8 (Longman). Es la tensión del Adviento en la que sentimos gozosos por la primera venida de nuestro Rey pero a la vez clamamos: «Ven Emanuel!» Y, hasta que venga, el texto cobrará relieve para nosotros hoy. Para resumir hasta ahora, entonces, la narrativa de los reyes aporta mucho a la agenda teológica de Isaías de *crear expectativas davídicas-mesiánicas*.

La tercera relación que tienen los reyes Acáz y Ezequías con la teología del libro de Isaías es en la reconfiguración del concepto de liderazgo (Williamson). Mientras que en Isaías 1-39, los reyes —como Acáz o Ezequías— figuran como los líderes principales, ellos ya dejan de ser los líderes a partir del capítulo 40. Su presencia es poco más que una sombra. Sorprendentemente, en la segunda y tercera parte de Isaías el mismo pueblo *es* rey. Más concretamente, ciertas imágenes reales se ven extendidas a la figura colectiva del siervo, el pueblo de Dios (Isa 41,8). Es decir, a partir del capítulo 40 lo que Dios ha prometido cumplir en la sociedad por medio del rey ahora lo hará a través del pueblo. Estamos, como habíamos mencionado anteriormente, ante una instancia —como en Esdras-Nehemías— de la *democratización* de los líderes del pueblo de Dios. Los agentes para establecer la sociedad tanta soñada ya es tarea de todo el pueblo de Dios. Podemos entonces empezar a leer los textos que nos describen al rey como si fuesen relevantes para todo el pueblo de Dios, incluyendo al mismo pueblo de Dios hoy en día.

Éste proceso de la *democratización* de los agentes de Dios dentro del libro de Isaías es expresada por Edgar Conrad. Conrad observa —en cuanto a la relación de los reyes en Isaías 1-39 con el pueblo en Isaías 40 en adelante— que los oráculos de guerra dirigidos a Ezequías (Isa 36,39) ya son reformulados y aplicados al pueblo del Exilio en Isaías 41,43, y 44. Más concretamente, Dios habla al pueblo con las mismas palabras con que habló al rey. Es más, el rey no figura a partir del capítulo 40 pero las imágenes reales continúan (por ejemplo, en la figura del Siervo). En efecto, no

leemos de un solo rey pero de un *pueblo que es rey*, el agente de Dios y su imagen en la tierra. Un ejemplo concreto de esto se ve en la exhortación de no temer. La exhortación, «*No temas*» —dicha a Acáz en Isaías 7,4; a Ezequías en Isaías 37, 5-7— es repetida al pueblo que sufre bajo el poder de Babilonia (41,10). Además —muy aparte de los oráculos de guerra— se observa la transferencia de la identidad real del rey al pueblo en la narrativa de la enfermedad y recuperación del rey Ezequías. Los quince años de vida que fueron otorgadas a Ezequías (Isa 39) cuentan como años de la extensión de vida que tuvo Jerusalén (Ackroyd). La vida del rey ya es la vida del pueblo.

Este proceso de *democratización* —es decir, de que el pueblo ya es el rey —tuvo como uno de sus principales motivos el ofrecer ánimo y esperanza al pueblo cautivo. El hecho de que un pueblo cautivo en el exilio viera a su propio rey Joaquín liberado por el rey Evil-Merodac, de Babilonia (Jer 52,31) serviría de gran ánimo para un pueblo con una identidad similar a su rey. La liberación del rey Joaquín serviría como las arras de la liberación del pueblo-rey (Goldingay). Al leer la historia del rey como su propia historia el pueblo podría recobrar ánimo en medio del sufrimiento y angustia del exilio. El pueblo podría interpretar y orientar su propia ansiedad a la luz de los reyes. Lo que ocurre al rey puede ocurrir al pueblo porque los dos son agentes de Dios en el mundo. Para resumir hasta ahora, entonces, vemos que las narrativas de los reyes en Isaías se relacionan con tres temas teológicos importantes en el libro de Isaías: el juicio y la restauración; las expectativas mesiánicas-davídicas y; la democratización del pueblo de Dios. Éste último aporte de los reyes a la teología de Isaías señala que el pueblo pudo leer su propia existencia a la luz de la vida de sus reyes.

Ahora bien, si el pueblo de Dios en el exilio interpretó su existencia a la luz de sus reyes, ¿podríamos hacer lo mismo? ¿Se puede leer las narrativas de los reyes y buscar su aplicación contemporánea? ¿Somos el mismo pueblo? Valdría la pena repasar tres factores que nos ayudan reesforzar el hecho de que la historia de la Biblia, y de sus reyes, *es* nuestra historia también: (1) La continuidad teológica entre Israel y la Iglesia; (2) Razones literarias y, (3) Factores culturales.

Primero, la continuidad teológica entre Israel y la Iglesia. El texto —a la luz de la Biblia entera— demuestra que los «testigos» de Isaías 43,10 —a quienes Dios había otorgado la misión del rey para representar a Dios en la tierra— encuentran su continuidad en los discípulos de Cristo quienes también figuran como los testigos de Dios en el mundo (Hechos 1,8) (Pao).

Es decir, la Iglesia continúa la misma misión del pueblo de Israel y de sus reyes al representar el reino de Dios en la tierra. La Biblia —en su conjunto— acierta que la historia de los patriarcas, de Israel y de sus reyes es continuada en el Nuevo Testamento. Sin duda alguna, la Iglesia —y Jesucristo mismo— figura como el Nuevo Israel, la comunidad del Mesías, el agente *real* de Dios en el mundo. La historia de los reyes es la historia de la Iglesia y los profetas de la antigua alianza son los mismos profetas que hablan a la Iglesia. No se trata simplemente de leer las historias de la Biblia como ejemplos para nosotros hoy. Las historias de la Biblia *son nuestras historias*. La Biblia es nuestro documento de identidad (Carroll-Rodas). Podemos aprender de ellos al enfrentar las mismas ansiedades hoy en día. Así que, teológicamente *debemos* leer paradigmáticamente las narrativas de los reyes de Israel para moldear nuestras vidas porque estas historias *son* nuestras historias.

Segundo, a nivel literario también tenemos una base para leer las historias de Israel como si fuesen las nuestras. Observa S. Fish que las mismas técnicas de los escritos hebreos intencionalmente atrapan al lector quien se encuentra como referente del texto. Por ejemplo, las mismas repeticiones de la segunda persona singular en el texto son fácilmente interiorizadas. Al leer el pronombre «tu» es como si nos hablara directamente el texto: «¡No temas!»

Por último, existen razones culturales para apropiarse las narrativas bíblicas como paradigmas para nosotros hoy en día. Las historias de la Biblia gozan de cierto poder para orientarnos, especialmente en momentos de ansiedad o angustia nacional —y con razón, ya que la palabra leída como su dador *permanece para siempre* (Isa 40,8). El poder literario de la Biblia no se debe de subestimar. Tengamos en cuenta que la Biblia nos invita a entrar en su mundo por el simple hecho de ser un «clásico» (Ricoeur). Esto cobra aún más sentido en momentos de ansiedad o desesperación. En efecto, el poder cultural de la Biblia se manifiesta en mucha de la literatura de Europa. Estas historias funcionan como una fuente inagotable para nuestros países en momentos de crisis. Enrique Banús escribe:

«las referencias bíblicas aparecen con más profusión [en la literatura] en épocas determinadas en la cultura europea: es como si, en momentos decisivos, se volviera la vista hacia ese gran acervo que —no debemos olvidarlo— formaba parte del imaginario colectivo, de los conocimientos de unas capas muy amplias de la sociedad, incluso de aquellas más o menos iletradas»

Así como los relatos bíblicos hayan sido como un «gran acervo» para Europa en momentos decisivos, igual lo continúan siendo. Las narrativas puedan ser herramientas útiles para orientar a nuestra sociedad y a nosotros mismos ya que nos relatan sentimientos que desbordan los horizontes históricos como el pánico, temor, incertidumbre o desesperación. En efecto, las historias tienen cierto poder para moldearnos y las historias de la Biblia lo deban de hacer (1 Cor 10,11) (Hauerwas).

Para resumir hasta ahora, hemos establecido que leer las narrativas de los reyes como paradigmas que nos puedan orientar en momentos de ansiedad es una manera de vincular, auténticamente, al texto antiguo con nuestro mundo. Hemos señalado que ésta clase de lectura se posibilita por razones teológicas, literarias y culturales. También hemos visto que al leer estas narrativas —con el fin de orientar nuestra existencia hoy en día— debemos de relacionarlas con las aportaciones teológicas que hacen al libro —como el tema del *juicio-restauración; expectativas mesiánicas-davídicas y la democratización de los agentes de Dios*. Hemos visto que Acáz aporta significativamente al tema del *juicio-enduricimiento* mientras que Ezequías realza el tema de la *restauración-esperanza*. Los dos reyes —distintamente— crean *expectativas mesiánicas* presentándonos con el perfil de un rey ideal. Por otra parte, el tema de la *democratización* nos señaló que la confianza que Dios espera de un rey también lo espera de su pueblo. En la segunda parte de esta ponencia —a continuación— miraremos varias maneras en que el texto de Isaías 8,11-9,6 relaciona el tema de la ansiedad y confianza con las historias de Acáz y Ezequías.

Sección 2: Contexto histórico y motivo de Isa 8,11-9-6.

Es importante —al leer Isaías 8,11-9-6— señalar la importante distinción entre la confianza que uno tenga en otras naciones y la confianza que uno deba de tener en Dios frente a una crisis. Marvin Sweeney ha observado que Isaías 7,1-9,7 tiene como su interés principal el persuadirle al rey Ezequías de lo fatal que sería unirse con Egipto para formar una coalición anti-asiria. Tal unión llevaría el pueblo a la ruina. A diferencia de su padre Acáz —quien arruina al pueblo al forjar una alianza con Asiria en contra de la coalición siro-efraimita— Ezequías deberá evitar aliarse con Egipto (Sweeney).

La misma estructura literaria del libro de Isaías contrapone al padre (Acáz) con su hijo (Ezequías) y así señala que Ezequías deberá aprender de los fallos

de su padre. Esta contraposición se señala al repetir —luego en la narrativa de Ezequías— el lugar en donde se encuentra Isaías con Acaz. El profeta se encuentra con Acaz en el «*extremo del acueducto del estanque de arriba, en el camino de la heredad del Lavador*» (7,3). Es en éste mismo lugar en dónde Rabsaces —el emisario del rey de Asiria— demanda la sujeción total de Ezequías al invadir a Judá en 701 a.C. (Sweeney). Mientras que en éste lugar Ezequías confía en Dios su padre Acaz se vuelve incrédulo. Acaz había llegado al acueducto para inspeccionar la posibilidad de sobrevivir el saqueo siro-efraimita (Sweeney). Isaías le exhorta a permanecer firme y de no hacer nada porque Dios protegería la dinastía davídica. Ésta promesa de Dios no es creída por Acaz y los consejos políticos de Isaías son rechazadas. Acaz tendría que recurrir a Asiria porque —por lo visto, el acueducto no toleraría el saqueo— Asiria podría ayudarle. Pero —como lo observa Oswalt— al pedirle ayuda de Asiria, Acaz figuraba poco más que un ratón pidiéndole a un gato que comiese otro ratón. El gato comería a Israel pero a Judá también (Isa 8,9-7 y 2 Reyes 16,5-9). Como consecuencia del endurecimiento de Acaz (Is 6) los asirios invaden (Is 8,1-15) (Sweeney). Dios *indundará* el país con Asiria (Isa 8,8-15). La imagen del agua (acueducto) es así revolcada.

La repetición de éste lugar de encuentro —el acueducto— le recordaría a Ezequías de la opción que tenía o para confiar en la promesa de Dios o para buscar la protección en los nuevos poderes políticos de Egipto (Sweeney). El texto pone en manifiesto la intención que tiene de hacer aflorar la confianza en Dios al introducirnos —junto al acueducto— al hijo de Isaías, Sear-Jasub.

En vista de que Isaías llama a sí mismo y a sus hijos «señales y preságios» del Señor para su pueblo en momentos de crisis, valdría la pena repasar como éstos niños podrían haber inspirado la confianza en Ezequías. Recordemos que las mismas señales de los niños fueron dadas también a Acaz quien resistió creer. Conozcamos, entonces, a Sear-Jasub, Maher-Shalal-Has-Baz y a Emanuel. Estos niños manifiestan una oportunidad para confiar en Dios en medio de la crisis que se presencia en Isa 8,11-9-6.

Sear-Jasub (*un remanente egresaré*) —al acompañar a su padre Isaías al encuentro con Acaz— señala la promesa de que un remanente sobreviviría la guerra siro-efraimita (Isa 7,1). Luego se reaplicaría la señal de éste niño a aquellos quienes sobrevivirían la invasión Asiria (Isa 10,21). Un remanente regresaría al monarca davídico (Sweeney). Ezequías —al enfrentar su propia crisis— podría aferrarse de la promesa de

que un pueblo regresaría bajo el monarca de su dinastía. La invasión siro-efraimita no implicaba el fin de la dinastía porque habría un remanente.

El otro hijo de Isaías, Maher-Shalal-Has-Baz —que significa, *pronto para saquear*— es señal de juicio sobre Siria e Israel que serían destruidos por Dios a por medio del instrumento divino —esto es, Asiria. Antes de que el niño pudiese decir «papá o mamá» el rey de Asiria destruiría el poder de la coalición (Childs). Luego, el texto señala que Maher-Shalal-Has-Baz es otra forma de referirse al niño Emanuel. En Isaías 8,1-4, el texto nos informa que Asiria destruiría al poder de Siria antes de que el niño tuviese la capacidad de decir «mamá o papá.» Sabemos que dentro de tres años Siria (Damasco) fue conquistado por Asiria. De Emanuel se dice algo casi idéntico. Antes de que el niño tenga la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, los enemigos de Judá ya no serían amenazas. Ahora bien, existen dos opciones en cuanto al significado de distinguir lo bueno de lo malo. Si se refiere a la habilidad que tiene un niño para rechazar la comida que le gusta —ya que sabemos que come cuajada con miel como lo hizo el rey David —la referencia temporal podría referirse a los dos o tres años. Un niño de esa edad es capaz de expresar cuales comidas no desea comer.

En efecto, tanto el Emanuel como Maher-Shalal-Has-Baz son capaces de hacer algo antes de los tres años —decir «papá o mamá» y escoger lo que uno quiera comer. A los tres años, Siria (Damasco) fue derrotado por Asiria. Aún si el rechazar lo malo y elegir lo bueno (Isa 7,15) se refiere al desarrollo de la moral en un joven —y no a la dieta— la señal de Emanuel sigue siendo algo que marca el tiempo —Israel fue saqueado por Asiria dentro de trece años. A los trece años, un niño es capaz de pensar sobre la moral. En todo caso, tanto Emanuel como Maher-Shalal-Has-Baz son la misma persona —en cierto sentido— y sirven como señales del tiempo en que se haría realidad el juicio y la restauración.

La promesa de Emanuel tuvo que significar algo para Acaz ya que él lo recibe (7,14) y al expresar la derrota de la coalición siro-efraimita vemos lo que pudo haber significado Emanuel para Acaz —tuvo el mismo significado que tuvo Maher-Shalal-Has-Baz. Sin embargo, la promesa de Emanuel se extiende mucho más allá del horizonte de Acaz o de su hijo Ezequías —heredero parcial de la promesa. En efecto, es un *nombre-señal* cuyo perfil crece a lo largo del libro. En Isaías 8,4, Emanuel ya es el Señor de la tierra de Judá quien derrota a la coalición siro-efraimita con Asiria —esto es, restaura a Judá— pero que, a la vez, es el

agente detrás del juicio sobre Israel que vino con Asiria —esto es, juzga a Israel. Aún como el agente divino detrás del juicio, Emanuel pone límites al daño que Asiria pudiera ejecutar —ya que el río invasor llega sólo hasta el cuello y no toca la cabeza (Jerusalén) (Isa 8,8,11; Sal 2) (Oswalt). Además, Emanuel es una señal de un gobernante davídico quien reinaría sobre el pueblo de Dios que ahora se veía dividido —ya que las provincias de Zabulón, Neptalí y el camino del Jordán eran parte de Israel pero el texto afirma que estas provincias estarían bajo el mando del rey de Judá (Sweeney). Todo esto, hubiera servido para inspirar la confianza en Ezequías —frente a la crisis que sufriría— ya que él era descendiente de David. El texto, entonces, le prepara a Ezequías a confiar en Dios. No le sería necesario confiar en Egipto (Isa 30) para salvar su dinastía porque Dios asegura al trono davídico al dar la señal de Emanuel. El reinado de Ezequías llegaría a ser la señal de que Dios estaba con su pueblo. Si Dios destruyó a los enemigos de su padre —a pesar de la incredulidad de Acáz —¿cuánto más protegería Dios a Ezequías frente a la nueva amenaza asiria si tan sólo confiara en Dios? Para resumir, al contraponer Acáz con su hijo y señalar el compromiso que Dios tuvo con la dinastía davídica —por medio de los niños Sear-Jasub, Maher-Shalal-Has-Baz— el texto 8,11-9,6 se puede leer como un intento de persuadirle a Ezequías de no confiar en Egipto sino en Dios (Sweeney).

Hasta ahora hemos detallado algunas de las razones teológicas, literarias y bíblicas que nos permiten leer las historias de los reyes de Israel y Judá como algo que nos pueda orientar hoy en día. También se ha realzando la importancia de vincular nuestra lectura contemporánea de los reyes mencionados en Isaías con las varias pautas teológicas del libro mismo —*el juicio-restauración, la democratización y, las expectativas mesiánicas*. Tanto Acáz y Ezequías contribuyen significativamente a estos tres temas. Acáz expresa el tema del juicio y Ezequías el de restauración. Acáz crea expectativas mesiánicas negativamente mientras que Ezequías lo hace de una forma positiva. A la vez, hemos señalado que los preságios (señales) que son los niños contribuyen en gran manera a tanto el tema del juicio-restauración como al tema de las expectativas mesiánicas-davídicas. En lo que se refiere a la *democratización* del pueblo de Dios, hemos visto que la promesas de «no temer» dadas a los dos reyes se transfieren al pueblo de Dios y sus nuevos líderes (i.e., los laicos).

En la siguiente sección, miraremos como esta palabra de ánimo «no temas» —dada a los reyes y al profeta mismo— puede ser interiorizada en nosotros

hoy en día frente a la ansiedad. ¿Por qué no temer? ¿Qué motivos concretos tenemos para continuar la narrativa de confianza de Ezequías? ¿Por qué no forjar alianzas con otros poderes que prometen destruir lo que en nosotros produce la desesperación o la ansiedad? ¿Podrán las promesas del texto persuadirnos confiar en Dios?

Sección 3: Promesas para enfrentar la ansiedad, Isaías 8,15-9,6

Las tres promesas que hubieran inspirado Ezequías a tener confianza en Dios siguen siendo iguales para nosotros hoy y útiles herramientas al enfrentar la ansiedad. Éstas promesas son: (1) *Dios nos fortaleza el corazón en momentos de temor y pánico*, (2) *Dios nos orienta en momentos de incertidumbre*, y; (3) *Dios produce gozo profundo en nuestros corazones en momentos de desesperación*. Estas promesas, igual como lo eran para Acáz y Ezequías —creídas o no— desbordan los horizontes históricos y son de enorme relieve para nosotros hoy en día pues *la palabra permanece para siempre* (Isa 40,8).

La primera promesa que señalamos es que *Dios fortaleza nuestros corazones en momentos de temor y pánico* (Isa 8,11-15). Las amenazas siro-efraimitas hizo que los corazones tanto de Acáz como del pueblo se estremecieran como los *árboles del monte a causa del viento* (Isa 7,2). Ezequías también tuvo miedo. Frente el terror asirio el rey (Isa 36). Hasta el mismo profeta necesitaba ser exhortado y animado en su labor profética por haber tenido sus consejos rechazados por Acáz. Al pagar el rey Acáz a Tiglat-Piléser III un soborno para acabar con los poderes de la coalición siro-efraimita —en contra de la palabra de Isaías— pareciera que él rey obtuvo algunos beneficios (aunque a corto plazo). ¿Habría que dudar la palabra del profeta? Podemos ver como Dios quiso animar a su profeta en las siguientes palabras auto-biográficas de Isaías: *«Porque el Señor me dijo de esta manera con mano fuerte. . . no temáis lo que ellos temen, ni tengáis miedo»* (Isa 8,11-12). Quizás Isaías mismo dudara de su propia palabra. ¿Vindicaría Dios sus palabras? El verso 16 y 20 *«sellad el testimonio»* señala que Dios vindicaría sus palabras en el futuro. Las palabras de Isaías se confirmarían como verdícas pero, de momento, él profeta tendría que esperar —adiestrado por Dios mismo— para que su palabra se cumpliera. Así como el profeta tuvo que experimentar la purificación (Isa 6) antes que el pueblo lo recibiría (Isa 40), Isaías también tendría que afianzar su corazón antes de consolar al pueblo. En sí, quien proclama la confianza en Dios en momentos de temor tendrá que encarnar su propia exhortación.

Hoy también, quien lee la palabra profética se encuentra ante la decisión de interiorizar su exhortación a no tener miedo.

Vemos entonces que la palabra «no temer» se dirige a personas quienes se encuentran en diversas circunstancias. Se dirige al rey frente una crisis política o al profeta al esperar que su palabra se cumpla. Sea cual sea la situación que produzca la ansiedad, Dios desea fortalecer el corazón y nos lo expresa al decir «no temas.» Dios quiere infundir fuerzas en nuestro corazón aunque nuestro corazón —como el de Acáz— esté lleno de incredulidad (Isa 7,1,2). ¿Cómo entonces recibir esta gracia de un corazón adiestrado? ¿Cómo evitar el pánico y el temor? ¿Cuál es nuestra responsabilidad frente a la oferta de Dios? ¿Cuáles pasos, en concreto, hay que tomar para hacer frente al miedo, para «no temer?» El texto mismo nos proporciona dos maneras en concreto.

Primero, para obtener un corazón fortalecido tendremos que *cambiar nuestra perspectiva que tengamos de la realidad*. No todo es como parezca ser. Dice Dios al profeta, «no llaméis conspiración a todas las cosas que éste pueblo llama conspiración; ni temáis lo que ellos temen, ni tengáis miedo» (Isa 8,12). Muchos prefieren precisar que la «conspiración» a que se refiere el texto es la colación de siro-efraimita en contra de Judá. Sin embargo, la falta de precisión nos señala que probablemente agrupa más que una sola situación. Aquí, la conspiración se refiere más a las traiciones dentro del pueblo que surgen en el contexto de lealtades políticas que están siempre cambiando. Como resultado, se llena la ciudad de temor (Childs). El pueblo pregunta, «¿Quién está en control del presente y el futuro? ¿Dios o los líderes políticos? Esto nos lleva a observar que siempre existirán dos versiones de la realidad: ¿El futuro está en manos de aquellos con poderes políticos y asusta maquinaria humana? O, ¿está el futuro en manos del Santo de Israel quien es el poder real detrás del universo? (Childs). ¿Con que clase de poder cuenta Asiria, la coalición siro-efraimita y el trono de Judá? ¿Es Dios el poder verdadero? Si queremos que Dios infunda nuestro corazón de confianza en momentos de temor y pánico tendremos que *cambiar nuestra perspectiva sobre la realidad*. El profeta insiste en ver la crisis del momento desde la perspectiva divina. Como Sweeney observa, existen dos perspectivas en lo que se refiere al apoderamiento de las provincias de Zabulón, Neftali y el camino del Jordán (en Israel) por Asiria. Se podría ver como el momento más negro de la historia humana. O, se podría ver a éste evento político positivamente. Al anexar Asiria estas provincias a su imperio —quitando a Pecaj ben Remailiah de su

trono en Israel— se destruye la amenazante coalición siro-efraimita. Como consecuencia, se abre paso para el monarca davídico de 9,1-6 quien reafirmaría control sobre Israel —un pueblo aún no reunificado (Sweeney). Es decir, el mismo momento histórico puede ser percibido o negativamente o positivamente. En cualquier caso, la realidad es que Dios está reafirmando su reinado en su pueblo. Dios es el poder verdadero detrás de Asiria y no Acáz ni su alianza con Asiria. Dios con su pueblo —Emanuel— aún cuando los momentos sean de juicio. Aunque difícil interiorizar, la restauración solo nace desde el juicio. Ésta es la perspectiva divina. Si queremos entonces enfrentar la ansiedad tendremos que empezar a ver la realidad de la vida desde la perspectiva divina. La promesa de un corazón fortalecido entonces es para quienes ven la vida como Dios la ve. Quienes tienen un corazón fortalecido son quienes niegan a llamar «conspiración» o «terror» a lo que el mundo llama «conspiración» o «temor.» Es aferrarse de la promesa: «*Tu guardarás en completa paz a aquel cuyo pensamiento en ti persevera porque en ti ha confiado*» (Isa 26,34). La alternativa es el pánico y temor que bien lo expresó Acáz. Así que, si queremos tener un corazón adiestrado tendremos que optar por la perspectiva divina.

Segundo, si queremos que Dios nos fortalezca el corazón en momentos de temor tendremos que aprender a *dirigir nuestros temores hacia Dios*. Que el ser humano sienta ansiedad frente a una crisis es una experiencia común y trans-histórica. La pregunta que hay que hacer al enfrentar el temor es, *¿a dónde dirigir estos sentimientos que nos acompañan toda la vida?* En vista de que Dios es el único poder detrás de la realidad, el profeta insiste en lo siguiente: «*Al Señor de los ejércitos, a él santificad, sea él vuestro temor, y él sea vuestro miedo. Entonces él será por santuario . . .*» (Isa 8,13-14). Queda claro que Dios promete ser un lugar de refugio (santuario) para aquellos quienes le temen. ¿Pero que significa temer a Dios? En los profetas existe, como mínimo, dos tipos de temor. El uno es el temor que se debe asociarse con el estado de pánico que sufren quienes se enaltecen en contra de Dios (Isa 2,10). Sin embargo, el temor a Dios visto aquí en Isaías 8,13 es un temor que podríamos asociar con la palabra «santificar» —que queda en posición paralela (Isa 8,13). Temerle a Dios es reconocerle como el único poder detrás de los eventos en el universo. Acáz —aunque fingía espiritualidad (Isa 7,10)— realmente *temía* a Asiria como el único recurso para proteger al trono davídico. No olvidemos que la amenaza de Siria e Israel era de entronar al hijo de Tabél sobre el trono de Judá y así poner fin al prometido linaje davídico (2 Sam 7). Acáz no creyó que lo prometido por

Dios fuese deuda divina. Ezequías, por otra parte reconoció que Dios era el único poder verdadero. Por ésta razón, el rey, frente a las amenazas —ya no siro-efraimítas— nuevas de Asiria, pudo dirigir sus ansiedades a Dios. Ezequías responde en oración e indaga del profeta de Dios. En efecto, las acciones de Ezequías nos describen perfectamente lo que significa *temer a Dios, santificarle a Dios, y tener miedo tan solo de Dios*. No se trata de pánico —el resultado de no temer a Dios— pero más bien se trata de una postura de adoración que reconoce a Dios como el único poder detrás de los políticos. Como resultado de esta postura, quien confía en Dios se aparta de toda alianza humana que erradamente promete ser vector de la paz y seguridad. Para Ezequías esto significaba el tener que desconfiar en Egipto (ved el diagrama). El desconfiar en alianzas humanas resulta en que Dios —para quienes le temen— llega a ser un santuario (Isa 8,14). En éste contexto entonces que Dios sea un santuario es describirle a Dios como un lugar de refugio y de protección. Ezequías nos ilustra esto al refugiarse en Dios. Al dirigir sus temores a Dios, Ezequías experimenta la protección de Dios —en Isa 36-39, mueren 180,000 soldados de Asiria. En cambio, la acción de Acáz al refugiarse en Asiria resulta en una catástrofe para su pueblo. El «protector» de Judá se vuelve el «invasor.» Dios manda al invasor Asiria quien destruye una buena parte de Judá. El santuario de Acáz era Asiria pero esta «amistad» no duraría mucho tiempo. Por lo tanto, para Acáz Dios no llegó a ser un lugar de refugio pero llega a ser un «tropezadero» y el agente detrás de su feroz instrumento Asirio (Isa 8,14).

Lo que queda claro en el texto es la importancia de nuestra postura ante Dios si queremos enfrentar los temores y ansiedad. Aunque el texto presenta a Dios como o *santuario* o *tropezadero* no es Dios el que cambia de carácter. Como comenta Motyer, «Dios no cambia en su naturaleza. El es siempre santuario y trampa. Depende de cómo la gente se relacionan a él.» Estas mismas imágenes se aplican a Cristo Jesús en el Nuevo Testamento. Cristo es gracia y paz para quienes obedecen el evangelio, pero tropezadero para los desobedientes (Mt. 21,44; Lc. 2, 34; Rm 9,33) (Oswalt).

Para resumir entonces, ¿Qué significa *dirigir nuestros temores a Dios* en términos prácticos? Por un lado, es reconocerle a Dios como el único poder soberano detrás de la realidad. Desde éste reconocimiento fluye confianza. Por otro lado, dirigir los temores a Dios implica resistir el forjar alianzas idólatras con el fin de que estas alianzas sean el objeto de nuestra confianza

para seguridad y paz. Si queremos que Dios nos fortalezca el corazón en momentos de ansiedad tendremos que *cambiar nuestra perspectiva de la realidad y dirigir nuestros temores a Dios*. Esta promesa queda vista perfectamente en la postura del rey Ezequías frente a la crisis (Isa 36-39). Su confianza en Dios se ve con más claridad al contraponerlo con la postura de incredulidad que tuvo su padre Acáz quien piensa —erradamente— que Asiria puede proteger el trono de David. Vemos entonces dos maneras de responder al pánico que produce una crisis. Lo curioso, como comenta Oswalt, es que Dios derrotó a la coalición siro-efraimíta *a pesar* de la incredulidad de Acáz.

La segunda promesa que nos deba inspirar confianza es que *Dios nos orienta en momentos de incertidumbre* (Isa 8,16-22). La incertidumbre siempre produce el deseo para orientación. ¿Qué podemos aprender de las narrativas de los reyes y de Isaías mismo al enfrentar nuestras propias incertidumbres? Hemos visto que —frente a la crisis siro-efraimíta— Acáz busca su orientación en los ídolos. Ezequías, en cambio —frente al emisario del rey de Asiria— pregunta por el profeta. ¿Como continuar la narrativa de confianza que marcó la vida de Ezequías? El texto nos ayuda recibir orientación en momentos de crisis en, como mínimo, tres maneras.

Primero, si queremos que Dios nos orienta en momentos de incertidumbre tendremos que *buscar ésta orientación a través de la palabra profética* —esto es, la palabra que *interpreta la historia*. Si algo lo eran, los profetas eran portadores de la palabra de Dios que interpretaba la historia. No es meramente una palabra de profecía —tipo predicción— sino la profecía es *interpretación* dada por Dios para entender los tiempos. Isaías y sus propios hijos eran señales para entender la historia presente. Exclama el profeta, «*He aquí, yo y los hijos que me dio el Señor somos señales y presagios en Israel, de parte del Señor de los ejércitos, que mora en el monte de Sion*» (Isa 9,18). Tanto el profeta como sus niños eran portadores de la palabra de Dios —única fuente de orientación para los vivos. Después de haber tenido a su palabra despreciada por Acáz, el profeta Isaías exclama: «*Ata el testimonio, sella la instrucción entre mis discípulos*» (Isa 8,16). Luego, la misma exclamación se invierte en Isaías 8,20: «*¡A la ley y al testimonio! Si no dicen conforme a esto, es porque no les ha amanecido*. En ambos casos se refiere a la enseñanza de Isaías —junto con sus niños señales— que interpretaba los eventos históricos que vivían la gente. Al atar y sellar su *interpretación* de la historia, el profeta lo legaliza como la perspectiva divina que había sido dada para orientar al rey y su pueblo (Blenkinsopp). Sellado ya su pala-

bra interpretadora de los tiempos —y habiéndolo depositado en un lugar público— Isaías se retira del ministerio público por un momento. Sólo le queda al profeta, esperar en Dios confiando que Dios vindicaría la palabra y las señales que el profeta había recibido (Childs). Por lo tanto, dice —frente al rechazo de la palabra— «*Esperaré, pues, al Señor el cual escondió su rostro de la casa de Jacob, y en él confiaré* (8,17). Igual como lo era para Isaías, si queremos que Dios nos oriente en momentos de incertidumbre tendremos que buscar ésta orientación en la palabra revelada aún cuando no parezca tener sentido.

Segundo, si queremos que Dios nos oriente en momentos de incertidumbre tendremos que aprender a *esperar* en su palabra —especialmente durante los momentos en que Dios esconde su cara de nosotros. Es bastante común entre creyentes usar el refrán «*siga esperando en Dios.*» Pero, ¿Qué significa *esperar* en Dios? ¿Cuál es la diferencia entre esperar en Dios y pasar las horas esperando que venga, por ejemplo, un tren atrasado? Para entender lo que significa *esperar en Dios* será importante que nos desvinculemos de nuestros conceptos cronológicos que conlleva la idea de «esperar.» Esperar en Dios no es fijarnos en los minutos del reloj —esperando que las horas pasen. Esperar en Dios tiene más que ver con el concepto de la *confianza*. Es más, el texto mismo así amplía el significado de la palabra *esperanza* al ponerlo en paralelo con la palabra *confianza*. Esperar, entonces, es parte del vocabulario de Isaías empleado para la confianza.

En el libro de Isaías, cuando Dios es el objeto del verbo *esperar* —o de palabras similares— siempre expresa la confianza de que Dios hará algo en concreto —y lo que Dios hace se basa en su compromiso previamente hecho y afirmado en su alianza con el pueblo (NIDOTTE). Lo que Dios concretamente promete hacer en Isaías 1-39 es proteger a Jerusalén, en Isaías 40-55 promete liberar a sus exiliados de Babilonia y, en Isaías 56-66 promete purificar a su pueblo. Estas acciones de Dios son fidedignas porque son expresiones de la propia fidelidad de Dios a sus promesas hechas en las varias expresiones que tuvo su alianza con el pueblo de Israel. Es decir, al *esperar* en Dios confiamos en las acciones que Dios hará sin lugar a duda.

El mismo profeta Isaías nos demuestra —en varias ocasiones— lo que significa *esperar/confiar* en las promesas de Dios. Hemos visto anteriormente que tan confiado estaba Isaías que diría el profeta, «*Ata el testimonio, sella la Ley.*» (Isa 7,10). El profeta nos enseña —también en otras circunstancias— como podemos expresar la certeza en la palabra a pesar de que no en-

tendamos su cumplimiento. Por ejemplo, tuvo que esperar hasta que su propio hijo, Maher-Shalal-Has-Baz, supiera hablar para ver el cumplimiento de la promesa del niño. Hasta el mismo nombre de su otro hijo Sear-Jasub —un remanente regresará— implicaba que el profeta tuviese que esperar en concreto por el regreso de los exiliados. En otra ocasión, Isaías tenía que caminar descalzo y con la nalga descubierta por tres años antes de que recibiera la explicación de sus acciones extrañas (Isa 20) (Sicre). En concreto, su acción demostraba como trataría el rey de Asiria a los egipcios. Esto sirve para señalar a Ezequías lo inútil que sería para Judá depender de Egipto. Vemos que en varias ocasiones, Isaías tuvo que confiar en la palabra de Dios por largos años si entender plenamente como ésta palabra iba a orientar al pueblo en momentos de incertidumbre. Quizá nosotros también podríamos tener la certeza —como la tuvo Isaías— de que Dios nos orientará a través de su palabra revelada aunque tengamos que esperar —temporalmente— para entender esa palabra plenamente. Esto significa cultivar la paciencia y no recurrir a otros medios de orientación divina que no procedan de la palabra revelada. En efecto, se trata de alejarnos de las otras voces que prometen orientarnos. Más concretamente, es alejarnos del mundo oculto y prácticas sensacionalistas que prometen ayudarnos entender los tiempos. A continuación, comentamos sobre éste aspecto.

Tercero, si queremos que Dios nos oriente en momentos de incertidumbre tendremos que *alejarnos del mundo oculto*. La impaciencia para entender la palabra de Dios muchas veces nos pueda llevar a la idolatría —la religión de las respuestas rápidas. Así como Saúl consultaba a la bruja de Endor y Acáz a los dioses de Damasco, el texto señala que dentro del pueblo existía un grupo en Jerusalén que ofrecía una alternativa al conocimiento divino muy aparte del profeta (Childs). Existía en tal período una atracción a los espíritus prohibidos (Lev 19,31; Lev 20,6; Lev 20,27; 1 Sam 28,7; Isa 19,3). Ahora, lo que dijo el profeta en 8,16 recibe una nueva aplicación (Childs): «*¡A la ley y al testimonio!*» (Is 8,20). El profeta entonces plantea la pregunta, «*Y si os dijeren: Preguntad a los encantadores y a los adivinos, que susurran hablando, responded: ¿No consultaré el pueblo a su Dios? ¿Consultaré a los muertos por los vivos?* (Isa 8,19). ¿A qué llega ésta pregunta? Como lo sintetiza S. H. Yofre, tiene que ver con que Dios se revela en el mundo de los vivos. El no se revela en el mundo oculto, un reino inasequible para el ser humano. Dios se revela en el reino de los vivos, en los acontecimientos personales, en la historia de su pueblo y no en los lugares oscuros ni en secreto (Is 45,16) (Yofre). Ezequías vivió conforme a éste principio de

orientación divina e indaga del profeta al enfrentar el nuevo terror asirio (Isa 37). ¿A quién consultamos nosotros frente los temores de nuestro siglo?

Igual que en Jerusalén, hoy existen varias ofertas para orientar nuestras vidas en momentos de incertidumbre. Los horóscopos y el mismo mundo oculto suelen ser más atractivos en momentos de ansiedad e incertidumbre porque ofrecen respuestas inmediatas. En efecto, la impaciencia pareciera dar a luz al ocultismo. El mundo oculto ofrece respuestas concretas que nunca son contestadas por el cristianismo ni aún por otras religiones monoteístas (Hiebert, Tiénon, Shaw). Por ejemplo, el cristianismo contesta las preguntas grandes e «importantes» como: ¿Quién es Dios?; ¿Cómo originó el pecado?; ¿En qué consiste la salvación?; ¿Qué es el cielo? y; ¿Qué me sucederá cuando muera? Pero el cristianismo no ofrece respuestas a tales preguntas como: ¿Quién robó mi billetera?; ¿Con quien me casaré?; ¿Dónde puedo encontrar trabajo? y; ¿Cómo puedo llegar hasta el fin del mes sin endeudarme? El mundo oculto, sin embargo, ofrece contestar todas estas incertidumbres cotidianas a través de un sin número de medios mágicos. Pueda tener algo de atractivo para nosotros porque nosotros vivimos en *éste* mundo con todas sus preguntas cotidianas. Vivimos preocupados de cosas que parecieran estar demasiado alejadas de nuestras confesiones religiosas. ¿Qué tiene que ver el profeta con lo que le debo a Telefónica? Sin embargo, el cristianismo —a diferencia del mundo oculto— demanda que vivamos con fe y que usemos la sabiduría frente a las incertidumbres cotidianas.

Quizás para el creyente deseoso de continuar la narrativa de confianza no le sea tan atractivo el mundo oculto como la práctica de pedir una señal de Dios. El pedir una señal en momentos de incertidumbre suena mucho más piadoso y quizá una práctica que aún pueda agradar a Dios. ¿Cuántas veces, por ejemplo, se ha predicado de Gedeón como un modelo para nosotros hoy en día? ¿Deberíamos, como él, pedir una señal (Jueces 6-8)? Aquí, sin embargo, vendría bien destacar que el texto de Jueces —en lo que se refiere al pedir una señal— pueda que esté proyectando a Gedeón más como un incrédulo que como un modelo de la fe. El libro de Hebreos nos presenta a Gedeón como un héroe de la fe pero no porque pedía señales. ¿Pero, es el pedir una señal en momentos de incertidumbre una expresión de la falta de fe? ¿No podría ser la mejor forma de expresar nuestra fe? Fue precisamente en esto en que el rey Acaz se enredó.

Nos parece cosa extraña que Dios se enojara con Acaz después de que éste rehusaba pedirle una señal

(Isa 7). Sin embargo, es importante entender que Acaz fingía una espiritualidad para así encubrir su incredulidad al decir «no tentaré al Señor» (Ex 17; Sal 81, 7-8). Como Motyer lo expresa: «*Pedir por una señal comprueba que uno no cree en Dios; es tratar a Dios como un animal que hace trucos, como si la fe fuese el premio que se le da a Dios después de que Dios haga algo a nuestro favor. En eso consiste el pecado de pedir una señal a Dios —en domesticarlo. ¡Pero rehusar una señal ofrecida por Dios comprueba que uno no quiere creer! Por muy espiritual que pareciera, Acaz se demuestra voluntariamente un incrédulo y por ésta razón no pudo continuar. ¿Qué debemos hacer nosotros entonces en momentos de incertidumbre? ¿Ir al mundo oculto? ¿Pedir señales? ¿Cómo podemos buscar la orientación de Dios y no caer en los pecados del mundo oculto ni tampoco llegar a ser culpables de tentarle a Dios? ¿Como buscar las respuestas a nuestras incertidumbres? ¿Será que los «dones del Espíritu» nos puedan decir algo en nuestras horas de incertidumbre?*»

Quisiera aclarar que —al ofrecer mis reflexiones sobre la relación entre algún «don» del Espíritu y la orientación divina— no estoy planteando una posición que imposibilita la vigencia de los dones carismáticos hoy en día —con excepción al don de Apóstol. Sin embargo, creo que la manifestación de estos dones en muchas iglesias de hoy ha evacuado del cristianismo tanto el uso de la fe como el uso de la sabiduría. Es decir, ya no se necesita ejercer la fe ni interiorizar la literatura sapiencial para orientar nuestras vidas porque los «profetas de hoy» nos pueden orientar en todo. Tienen respuestas para cualquier incertidumbre de la vida.

¿A que se debe la desbordada fascinación que existe hoy en nuestras iglesias por señales o «profecías» que nos puedan orientar en momentos de incertidumbre? Quizá —como habíamos comentado anteriormente— porque nuestra iglesia de hoy tiene respuestas muy concretas a las preguntas grandes e eternas: ¿Quién es Dios? ¿Existe el cielo? ¿Cómo recibir el perdón de pecados? pero, se encuentra muda e incapaz a la hora de orientar a los fieles frente a las preguntas cotidianos que tanto nos agobian. Por lo tanto, la iglesia es percibida, por muchos, como irrelevante en lo que se refiere al diario vivir mientras que lo sensacional se percibe muy relevante. El uso errado del «don de la profecía» intenta contestar éste dilema al presentar a ciertas personas «ungidas» con respuestas para cualquier asunto en la vida de los creyentes. Se recurre —y hasta se impone— la palabra «profética» como la última palabra.

Con todo esto, me pregunto si la idolatría de Acaz se haya revestido en la iglesia con el ropaje cristiano del «don de la profecía.» Para aclarar —una vez más— no quisiera decir que exista evidencia en el Nuevo Testamento de que todos los dones carismáticos hayan cesado. Solo quisiera señalar que el movimiento contemporáneo de «profecía» no encontrará su legitimidad en el concepto y función del «profeta» en el Antiguo Testamento. El concepto de profetas en el Antiguo Testamento es totalmente distinto al concepto del don de profecía dentro del Nuevo Testamento. Como mínimo, tendríamos que admitir que la autoridad de los profetas del Antiguo Testamento no fue transferida a los profetas del Nuevo Testamento sino que fue transmitida a los apóstoles —una vez para siempre (Grudem). La palabra de alguien con el don de «profeta» en el Nuevo Testamento no pesa lo mismo que —por ejemplo— la palabra de Isaías (Grudem). El problema consiste —no en la vigencia de ciertos dones— pero en la definición y función de estos dones en la historia de la redención. Será necesario —sea cual sea la posición teológica— de evitar que se transfiera ilegítimamente el significado y función de «profeta» en un contexto a otro contexto totalmente distinto (Carson). Aunque la palabra sea igual, cada nuevo contexto histórico implica que la palabra lleva un nuevo sentido. Los contextos cambian los significados de palabras (Cotterell y Turner).

¿En que consiste, entonces, el error de depender en los portadores de las «profecías» hoy en día? Como había mencionado anteriormente, el error consiste en evacuar del cristianismo la necesidad de cultivar dos dones olvidados de Dios dados a cada creyente: (1) La fe basada en el carácter e intervenciones históricas de Dios y; (2) el uso de la sabiduría que viene a través de la lectura bíblica hecha en la iglesia —la comunidad de los vivos. Igual como en el mundo oculto y en la práctica de pedir señales, el uso errado del «don de profecía» pueda que sea contraria a la visión bíblica de ejercer la fe y de discernir la sabiduría. Cuando no existe la necesidad para la fe ni para la sabiduría, pueda que haya un impulso hacia la idolatría —esto es, buscar una religión con respuestas rápidas. Lo que nos orienta en momentos de incertidumbre siempre tendrá que seguir siendo la palabra revelada de Dios leída y aplicada en la comunidad de los vivos. La voz de Isaías sigue clamando, «¡A la Ley y al Testimonio!»; «Atadla entre mis discípulos.» Nos recuerda de la importancia de buscar la orientación de la palabra en comunidad.

Entonces, el profeta plantea dos alternativas de enfrentar la ansiedad: (1) Buscar la orientación divina a

través de la palabra revelada o (2) Buscar la orientación divina en el mundo oculto. Pero, para quienes no van «a la Ley, y al testimonio» no se les amanece el sol (Is 8,20) (Sweeney). Su mundo es oscuro, llena de tribulación e tinieblas. Son quienes llevan en adelante la ceguera del capítulo 6 de Isaías. Igual que Acaz, por su rechazo de la palabra no podrán permanecer firmes. Quienes rechazan la palabra ven las cosas negativamente —el lado negativo del anexo de las tres provincias en Israel por Asiria (Zabulón, Neptalí y el Camino del Jordán) (Sweeney). Consultan al mundo oculto para entender la presente situación —que desde la perspectiva de Dios es o juicio o restauración— pero solo ven la opresión, el hambre y la desesperación. Esto les resulta en motivo para blasfemar a Dios y maldecir el líder (Exo 22,23). Solo les queda la oscuridad. No ven las cosas desde la perspectiva profética y divina.

¿Pero qué del otro grupo? ¿Qué de quienes confían en la palabra del profeta para entender la situación presente? El texto nos introduce a éste grupo como totalmente opuesto al grupo que busca orientación en el mundo oculto. «Mas no habrá oscuridad para la que está ahora en angustia, tal como la aflicción que le vino en el tiempo que livianamente tocaron la primera vez a la tierra de Zabulón y a la tierra de Neptalí; pues al fin llenará de gloria el camino del mar, de aquel lado del Jordán, en Galilea de los gentiles. El pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz; los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos» (Isa 9,1-2). El grupo que vio la luz pudo ver las cosas desde la perspectiva divina. El saqueo de estas tres provincias no expresaba lo peor. Tal intervención de Dios ponía en manifiesto el fin de la amenaza siro-efraímita y la posibilidad de un reino unido bajo el monarca davídico (Sweeney). Para quienes ven las cosas desde la realidad divina no hay tinieblas pero luz de restauración. La luz que amanece invierte la oscuridad del juicio y el endurecimiento divino de Isaías 6 y dispersa las tinieblas encontradas en Isaías 8, 22. La desesperación vendría a ser punto de partida para celebrar las intervenciones de Dios quien ejerce su reinado sobre su pueblo a través de su monarca. En resumen, para quienes buscan entender los tiempos a través de la palabra reveladora de Dios —y no en el mundo oculto— hay gran claridad y luz. Además, para estas personas existe una tercera promesa —el de un corazón lleno de gozo.

La tercera promesa expresada en 8,11-9-6 para enfrentar la ansiedad es que *en momentos de desesperación, Dios produce en nuestros corazones un gozo profundo.* Mientras que para quienes consultan el mundo oculto «no se les amanece,» para quienes acuden a la palabra

revelada amanece «una gran luz» (Isa 9,2). La luz brilla desde el momento más negro de la historia de Israel y es desde ahí que Dios produce el gozo en los corazones de su pueblo. El gozo puede ser una realidad que experimentamos *en* los momentos de desesperación. No es simplemente una promesa para el futuro. Quisiera explorar dos aspectos de éste gozo: (1) Dios produce gozo en nosotros en los momentos más oscuros de nuestra existencia y; (2) Dios perfecciona el gozo en nosotros a través de Cristo Jesús.

Primero, Dios produce gozo en nosotros en los momentos más oscuros de nuestra existencia. Este momento negro de la historia del pueblo de Dios se describe como la *aflicción* que sufrió tres distritos cuyos tres nombres corresponden a provincias de Asiria reorganizadas por Tilgat-Piléser III después de destruir una gran parte de Israel en 732 a. C.: Zabulón, Neptalí y el camino del mar, de aquel lado del Jordán, Galilea. No olvidemos que ver las cosas desde la realidad divina incluye el reconocimiento de que Dios estaba usando a Asiria para castigar a su pueblo. Está reorganización se describe como «*la aflicción que le vino en el tiempo que livianamente la tocaron la primera vez*» pero, la frase paralela a ésta dice «*al fin llenará de gloria el camino del mar.*» En efecto, en el mismo lugar donde hubo aflicción habría también la derrota de la coalición de Siria e Israel. Ésta derrota de los enemigos de Judá expresaba la gloria de Dios llenando el mismo lugar de aflicción. Desde las tinieblas del juicio amanece la luz, donde hubo la división del pueblo de Dios, existe la reunificación por el monarca ideal davídico —ya que estas tres provincias están bajo el monarca davídico.

La transición de la aflicción a la glorificación se traduce como un movimiento del *pasado* al *futuro* pero esto no recoge el sentido del hebreo. Los dos verbos (*aflicción que vino; llenará de gloria*) están en *qatal* —a veces conocido como el perfecto— y son comúnmente traducidos como ocurrencias en el pasado. No es difícil conceptualizar que la aflicción *ya ocurrió*, ¿pero, porque se ha traducido la otra palabra —que también está en el *qatal* (*perfecto*)— como algo que ocurre en el futuro? La respuesta tradicional es de entender el verbo *glorificó* como un *pasado profético*. Según ésta postura, el autor percibe la realidad del futuro como algo tan concreto que merece el uso de algún verbo en el pasado. Es tan cierta la palabra profética que se puede hablar de ella como ya ocurrido. Sin embargo, esto no es del todo correcto. No se debe construir todo un concepto de profecía en base a la morfología de palabras hebreas. Es más, ni el *qatal* (*perfecto*) ni el *yiqtol* (*imperfecto*) expresan la temporalidad —a menos que

sea un *yiqtol apocopado* —dentro de textos de narrativa. En efecto, como Childs señala, estos verbos no describen una cronología secuencial pero dos aspectos de la realidad que contribuyen al tema del libro en general: juicio — restauración (Childs). Juzga a Israel y —a la vez— restaura a Judá al destruir sus enemigos. Son dos aspectos de la realidad divina en cualquier momento y el texto parece señalar que el aspecto de la *restauración* se relaciona con «*A la ley y al testimonio!*» Esto es, para *ellos* —quienes se orientan por la palabra— se les amanece el sol —pero el sol amanece en el «hoy» de la oscuridad.

¿Qué significa esto, entonces, para nosotros quienes tanto deseamos el gozo que sólo amanece después de la larga noche de aflicción? Al entender que Dios llena nuestro entorno de gloria actualmente —y no lo reserva meramente para el futuro— tenemos motivo de gozo. Depende de si estamos entendiendo las cosas —a través de su palabra— desde la perspectiva divina. Esto no implica que no se sufra. Al contrario, el gozo solo puede nacer desde el sufrimiento. La restauración —lo que produce gozo— tiene que restaurar lo que el juicio haya rendido caótico.

El gozo, entonces, no se limita al futuro pero nace en el «hoy» del sufrimiento. No es muy consolador decir: «en vista de que Dios hará algo en el futuro yo me puedo gozar hoy.» Aunque ésta afirmación sea cierto —generalmente— en términos teológicos, los verbos comunican algo distinto. La luz y el gozo es un aspecto de la realidad de hoy. ¿Podemos experimentar el gozo —resultado de la glorificación— en los momentos de profunda desesperación! El juicio de Israel es, a la vez, la restauración de Judá. Dios no meramente reserva su gloria para el futuro pero lo derrama en el hoy dentro de nuestras horas negras de ansiedad. Por lo tanto, nuestro gozo puede ser una realidad presente y profunda y lo es porque el gozo es algo que Dios hace. «*tu aumentaste la alegría. . . porque tú . . .*» (Isa 9,3). En concreto, el texto detalla tres motivos que producen el gozo. En cada uno de ellos Dios es el sujeto de los verbos (Alonso-Schökel). Los tres motivos son: (1) Dios pone fin a la esclavitud; (2) Dios pone fin a las armas (vs. 4) y; (3) Dios provee protección para su pueblo con el nacimiento de un niño (vs. 5). En cuanto al fin de las armas, se repite la historia de la batalla de Madián para reapplicar la acción de Dios al poner fin a la violencia y la opresión de su pueblo. «*Porqué tu quebraste su pesado yugo, la vara de su hombre y el cetro de su opresor, como en el día de Madian*» (Isa 9,4). Las luces que brillaban en aquella noche cuando Gedeón libera al pueblo de Madián ya brillan de nuevo en otro momento histórico del pue-

blo (Alonso-Schökel). Así como Madián fue derrotado ahora lo es la coalición siro-efraimita. Hay gozo en que Dios repite la historia.

El último motivo de gozo —en éste texto— es el niño. Como ya hemos comentado sobre la función de la señal de Sear-Jasub, Maher-Shalal-Has-Baz y el Emanuel me gustaría sólo realzar algunas cosas con referencia al niño —motivo de nuestro gozo. Principalmente, a éste niño se le describe con nombres largos y descriptivos de Dios mismo. El perfil de Emanuel —como simplemente Maher-Shalal-Has-Baz— ha crecido. La semilla santa ha florecido como raíz de Isaí (compare Isa 6 y Isa 11). Se describe al Emanuel como el «*Admirable, Consejero, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de paz. Lo dilatado de su imperio y la paz no tendrán límite, sobre el trono de David y sobre su reino, disponiéndolo y confirmándolo en juicio y en justicia desde ahora y para siempre. El celo del Señor de los ejércitos hará esto*» (Isa 9,6-7). Los nombres —como muchos de los nombres de profetas o monarcas— consisten en describir a Dios. Isaías, por ejemplo, significa Yahvé salva; Ezequías significa Yahvé me hace fuerte. En akadiano el nombre del rey Babilónico Merodcah-baladan (Isa 39,1) significa, el dios Marduk nos ha dado un heredero (Croatto). Es decir, los nombres describen frecuentemente al dios adorado por los padres. En éste caso, los nombres del monarca davídico nos hablan de lo que Dios quiere hacer a través de su escogido. El pueblo podrá gozar porque estará bajo el mando de un niño que gobernaría según la voluntad y carácter de Dios mismo. El niño —en su reino— llegaría a ser la personificación de éstos atributos descriptivos de Dios.

Segundo, al relacionar el texto con el monarca davídico ideal, el texto sugiere otro aspecto importante del gozo —el aspecto cristológico. Dios perfecciona su gozo en nosotros a través de Cristo Jesús. El reino de Jesucristo es motivo de gran gozo porque la luz brilla dónde más había oscuridad. Es curioso que Jesús inaugure su ministerio en el mismo lugar humillado por Asiria (Isa 9,1-2). El mensaje también se repite. Reaplicando el mismo texto de Isaías, el evangelista escribe «*para dar luz a aquellos quienes habitan en tinieblas y en sombra de muerte*» (Lu 1,79). En otro texto —ya no citando Isaías— Lucas comenta sobre el gozo que viene por medio de Cristo: «*No temáis porque he aquí os doy nuevas de gran gozo, que será para todo el pueblo; que os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es Cristo el Señor*» (Lucas 2,10). ¿Pero, a qué se debe éste gozo? En parte, porque el monarca davídico —el Hijo de David— viene para destruir a un nuevo enemigo que causa la ansiedad. Si antes el texto de Isaías

9,1-6 produjo esperanza y gozo en quienes sufrían las amenazas de Siria, Israel y Asiria, ahora el mismo texto —reaplicado al nuevo monarca davídico en Mateo 4,12— inspira confianza frente a un nuevo enemigo —el pecado. El perfil tanto de Emanuel como del enemigo ha crecido. Habiendo ya reaplicado la promesa de Emanuel a Cristo, Mateo hace claro que Emanuel ha nacido para salvar a su pueblo del pecado (Mt 1,23).

Si en el siglo ocho Dios destruyó al enemigo sirio-efraimita a pesar de la incredulidad de Acaz, el nuevo enemigo —el pecado— que produce ansiedad será derrotado a través del arrepentimiento. Esto lo hace claro Mateo al colocar el llamado de Jesús al arrepentimiento inmediatamente después del texto citado de Isaías 9,1-2. En efecto, Mateo aclara que Dios perfecciona el gozo en nosotros cuando su pueblo se arrepiente de sus pecados en seguimiento del perfecto Emanuel. No es del todo opuesto al libro de Isaías que afirma que nuestros pecados crean una realidad que invierte la promesa de Emanuel (Isa 59,2) —*«vuestrós pecados te han separado de Dios.»*

En fin, como una taza de café que se llena poco a poco, el texto de Isaías recibe cumplimiento parcial en los acontecimientos de reyes buenos como Ezequías y Josías y luego un cumplimiento pleno en Jesús aunque solamente parcialmente realizado (Goldingay). Como dice Schökel, «*Solo dicho de Cristo adquiere este oráculo su plenitud de sentido, hasta entonces ha sido más bien esperanza y ansiedad, un ideal no cumplido pero creído y deseado:*» La profecías se cumplen en los reyes proporcionalmente a su ejecución de la voluntad de Dios en la tierra. Pero los reyes sólo son retratos imperfectos del monarca ideal de Judá, el Señor Jesucristo quien expresa perfectamente éste oráculo de Dios y reunió el reino dividido en un solo reino (Gal 3,28).

Por un lado, experimentamos más gozo que se experimentaba en tiempos de Isaías porque hemos visto al monarca perfecto. Por otra parte, nuestro gozo sigue siendo incompleto porque esperamos para que Cristo cumpla las demás promesas —y así llegue a eliminar una vez para siempre todas nuestras ansiedades (Apoc 20-21). El gozo, entonces, es mucho más que una herramienta para enfrentar la ansiedad, es la experiencia de cada persona que vive bajo el reino del monarca davídico ideal. Jesucristo es la expresión de la gloria de Dios que llena lugares previamente humillados. A la vez, nosotros como una comunidad del Rey —en vista del tema de la *democratización* que vimos antes— podemos ser signos de éste reino y de éste Rey cuyo segundo adviento tanto añoramos. La misma tarea encomendada al monarca davídico ha

sido encomendada al pueblo del monarca, la Iglesia. En medida en que expresemos la voluntad y praxis de nuestro Rey —por medio del arrepentimiento, justicia y proclamación del Evangelio— podremos tener parte en la eliminación de la ansiedad en otros.

En conclusión, hemos visto que una lectura de las historias de los reyes que figuran como personajes principales en Isaías y de la narrativa del profeta mismo nos ayuda enfrentar la ansiedad, pánico, y la desesperación al interiorizar tres promesas de Dios: (1) *Dios fortaleza nuestros corazones en momentos de temor y pánico*, (2) *Dios nos orienta en momentos de incertidumbre*, y (3) *Dios produce un gozo profundo en nosotros en momentos de desesperación*. Que Dios nos de siempre la perspectiva correcta, el deseo por su palabra y el gozo que produce nuestro Rey Jesús al enfrentar lo que nos causa ansiedad diariamente —el pecado y/o sus resultados.

La ansiedad como concepto teológico en el pensamiento de Søren Kierkegaard

Eddy J. Delameillieure

Introducción

Encontré la siguiente estadística en una fuente americana:

«A pesar de lo que dicen, 90 por ciento de los pacientes crónicos que acuden al médico hoy día padece un síntoma en común. Su problema no comenzó con el toser o dolor de pecho o la hiperacidez. En el 90 por ciento de los casos, el primer síntoma era el temor». Ésta es la opinión de un conocido especialista en medicina interna, que expresó en una mesa redonda sobre medicina psicosomática. Éste es también el consenso de cada vez más especialistas. El temor a perder el trabajo, a la vejez, a quedar a descubierto. Tarde o temprano estos temores se manifiestan como «síntoma clínico». El temor a veces no es más que una ansiedad superficial; otras veces sus raíces son tan profundas que el paciente niega su existencia y va de médico en médico, tomando inyecciones, hormonas, tranquilizantes, y tónicas en una búsqueda sin fin de alivio.

[Estoy seguro que nadie aquí se encuentra entre ese 90 por ciento.]

Hecho:

¡La ansiedad es un problema en nuestra sociedad hoy! ¿Qué es? Y quizás más importantemente: ¿Puedo conseguir librarme de ella? —y si es así: ¿Cómo? Principalmente, trataré el problema de la ansiedad. Si usted está interesado en la terapia, tendrá que escuchar las otras ponencias. Tengo un problema adicional esta mañana que me ha dado un poco de ansiedad en las semanas pasadas. El problema es éste: sin recurrir a inyecciones, hormonas, píldoras, etc. ¿cómo puedo hacer interesante el asunto de la ansiedad? Mi temor se debe a las complicaciones siguientes: Mi ponencia es sobre gente ansiosa en Dinamarca en el siglo XIX; qué opinó sobre ello un filósofo: Kierkegaard; y todo esto en el contexto de la teología. ¡A ver qué sentido puede tener esto!

Søren Kierkegaard, que murió el domingo pasado hace 152 años, escribió un libro en 1844 titulado «El concepto de la angustia» (en Danés *Begrebet Angest*). En el subtítulo, caracterizó el libro como «sencillo». Probablemente exageraba un poco. Pienso que iba con

ironía; el libro es difícil de entender. Además, no fue escrito por Kierkegaard mismo, sino por uno de sus muchos seudónimos, un hombre ficticio llamado «Vigilius Haufniensis». Kierkegaard recurrió frecuentemente al anonimato, así que quizás le producía ansiedad emplear su propio nombre. Aquí utilizaré solamente el nombre «Kierkegaard». El subtítulo completo del libro pone: «Unas sencillas consideraciones psicológicamente orientativas respecto al problema dogmático del pecado original». Tal vez ya sepan esto, pero la psicología en el siglo XIX era muy diferente de la ciencia desarrollada de la psicología que ahora tenemos. En aquella época era una disciplina novedosa, principiante y prometedora. Por otra parte, todavía conservaba una conexión con la filosofía y la teología. Por eso no resultaba extraño pensar sobre temas dogmáticos de una manera psicológica. Hoy en día, vincularíamos automáticamente la ansiedad con la disciplina de la psicología. Es mucho más difícil hallarle lugar en la teología.

1. Una gramática para interpretar «Begrebet Angest».

El Código de la ansiedad. Como el subtítulo revela, el libro gira alrededor de tres campos diferentes de interés. En primer lugar, trata sobre un concepto, es decir «el concepto de la ansiedad». En segundo lugar, trata sobre una aplicación dogmática que es el objeto de la ansiedad, es decir «el dogma del pecado original». Y tercero, implica una manera específica de hacer teología.

La primera cosa que se observará es que el énfasis en el libro de Kierkegaard recae en el concepto de la ansiedad. Y aquí es también donde tenemos que comenzar. Una opción extraña quizás, pero que sigue interesando hoy. Generalmente, la gente desea ser feliz. Sin embargo, cuando la felicidad se convierte en una meta valorada en la vida, surge la sensación de que está en peligro. No son los pobres los que suelen recurrir a la empresa *Securitas* para asegurar sus posesiones.

La segunda área gira en torno al contenido de la ansiedad. A veces, nos sentimos ansiosos por algo específico, por ejemplo el fracaso, la oscuridad, la muerte, la hipoteca, etc. Aquí, sorprendentemente, la

ansiedad nace de un «asunto dogmático», el del «pecado original». Nos enfrentamos a las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible que alguien se sienta ansioso por el pecado? ¿Por el pecado original? Y ¿qué tiene que ver con nosotros hoy? Lo más probable es que no haya muchos en España que se preocupen demasiado sobre la realidad que los cristianos llamamos pecado e incluso menos sobre el dogma del pecado original. Como cristianos, nos cuesta entender que sea relevante para nosotros mismos o para nuestras iglesias. Sin embargo, ¿cuáles son las razones de la resistencia a pensar sobre estos asuntos? Sería un adelanto aclararnos por qué esta doctrina en particular genera más rechazo que atracción.

En tercer lugar: la orientación o manera específica de hacer la teología. Es posible interesar a la gente en toda clase de temas, por extraños que parezcan, siempre que se orienten de una manera adecuada. No nos gusta pensar y hablar del pecado y el pecado original, porque hacerlo suele engendrar sensaciones de angustia, culpabilidad, o peor, depresión. Todo esto atenta contra las disquisiciones de Kierkegaard. Sin embargo, cuando recurrimos a disciplinas respetables emergentes, como lo era la psicología a mediados del siglo diecinueve, nos podemos llevar una sorpresa. Eso es exactamente lo que está haciendo Kierkegaard en este libro. Está utilizando el nuevo campo de la psicología para dar un giro interesante a sus pensamientos sobre el pecado original. Al desarrollar el concepto de la ansiedad a la manera psicológica, él deseaba inducir a los daneses a salir de sus casas calientes de confianza en sí mismos, metiéndoles la sensación de que tal vez no todo estaba tan perfecto. Estoy convencido de que sus reflexiones son útiles para la gente del siglo XXI también.

2. Unas consideraciones sencillas sobre el concepto de ansiedad

Primero, una anotación sobre la terminología que estoy utilizando. Resulta bastante problemático debido a los contextos tan diferentes entre el siglo XIX en Dinamarca y el siglo XXI en España. En mi análisis del libro de Kierkegaard sigo el contexto danés original donde la palabra usada está «angest», traducido en la edición española de Alianza Editorial de 2007, por la palabra «angustia». «Ansiedad» es la palabra más común en el español moderno [y no tiene ninguna connotación de temor]. En la psicología actual, el término que se utiliza es «ansiedad». Se clasifica como «una afectividad en tono negativo, como miedo, ira, tristeza, culpa, asco y vergüenza». También hay «afectividades en tono positivo, como alegría, excita-

ción y confianza»¹. No es satisfactorio transferir estas categorías modernas a la psicología que surgió en la época de Kierkegaard. Esta psicología todavía tenía vínculos fuertes con la teología. Aquí voy a utilizar el término «ansiedad». Mi meta en esta ponencia es sobre todo entender a Kierkegaard en su contexto original, no desarrollar el concepto de la ansiedad como se entiende actualmente. Esto, sin embargo, eso no significa que la deliberación de Kierkegaard no sea relevante para hoy.

Es interesante observar cómo un concepto como ansiedad vino a ocupar un lugar dominante en los escritos de Kierkegaard. Las referencias más tempranas datan de 1837 y relacionan la ansiedad con el concepto del presentimiento, la sensación de que algo va a suceder (JP 1:91, 92). En 1842, Kierkegaard clasificó la ansiedad como categoría primaria (JP 1:94). El fruto maduro de estas deliberaciones vino en 1844 con el libro «Begybet Angest». Luego, el perfil del concepto disminuyó un poco. En 1850, Kierkegaard escribió «La ansiedad no es realmente otra cosa que la impaciencia» (JP 1:103), con lo cual parece desdecirse de sus declaraciones más ontológicas en libros anteriores. La desesperación vendría a ser una etapa más avanzada, aunque «la ansiedad todavía está allí» (JP 1:100; d.d. 1847). Para Kierkegaard, «la idea de la ansiedad y de su relación a su propia vida era... una preocupación permanente y penetrante»².

Para entender cómo la ansiedad funciona en un individuo, hay que explicar la antropología de Kierkegaard en términos existenciales. Los filósofos existenciales hablan generalmente sobre una dialéctica, es decir una interacción entre varias posibilidades. Estas posibilidades se van considerando mentalmente antes de actualizarse en una síntesis. Mientras la síntesis no aparece, sólo existen posibilidades: las posibilidades de la libertad. En los escritos de Kierkegaard, la aparición de tal síntesis se representa a menudo como un «salto», porque significa que el individuo pone en acción una de las posibilidades y así cierra la puerta a las otras. La ansiedad pertenece al estado previo al salto, que es uno de apremio por elegir una de las posibilidades y no las otras. Hay una cierta ambigüedad antes del salto, que genera atracción y rechazo simultáneamente (CA 42). Una vez que el salto se ha actualizado, la ambigüedad desaparece.

¹ José Bermúdez, «Personalidad y vida afectiva II», en *Psicología de la Personalidad: teoría e investigación*, Vol. II (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid: 2003), p. 57.

² Thomte, CA xiii

La connotación de la palabra «ansiedad» es en su mayoría negativa como se puede verificar en la etimología de la palabra «Angest», que se deriva del latín «angere» que significa «ahogarse». Un comentarista habla sobre un «sofoco determinista», indicando que la libertad en lo referente al futuro se ha comprometido³. También hay, sin embargo, usos positivos de la palabra «ansiedad» en el sentido de posibilidades de felicidad⁴. Por ejemplo, cuando los niños están impacientes por ir a una fiesta de cumpleaños.

Frente al salto —la perspectiva de una actuación futura— la ansiedad implica generalmente un cierto conocimiento de las posibilidades que el individuo tiene por delante. En tanto que el individuo está construyendo y considerando mentalmente los diversos resultados posibles, las sensaciones de la ansiedad se acrecientan y ocupan un lugar paralelo en la mente⁵.

Antes de empezar a examinar cómo la ansiedad se puede orientar específicamente hacia el pecado, necesitamos considerar una más de las distinciones de Kierkegaard: entre la ansiedad objetiva (CA 56s) y la ansiedad subjetiva (CA 60s). La ansiedad objetiva denota esa reflexión que relaciona a cada individuo con la historia objetiva de la raza humana en su totalidad. Una gama enorme de posibilidades se ha actualizado ya en todo el mundo durante su historia. Por lo tanto, nuestro conocimiento de las posibilidades futuras no es casi nunca una hoja en blanco. Nos afecta saber lo que ya ha sucedido en el mundo objetivo alrededor nuestro. Las primeras dos bombas atómicas contra Japón en 1945 dejaron una marca indeleble en el conocimiento y la conciencia pública de la humanidad entera. Desde entonces, la memoria de estos acontecimientos genera una ansiedad objetiva de que lo mismo —o peor— pueda suceder otra vez. Por lo tanto, la ansiedad objetiva nos predispone en determinada dirección al tomar el salto, es decir la premonición de la repetición de un hecho. El conocimiento tiene así un efecto en la manera que percibimos las posibilidades futuras. En un sentido, cuanto más conocimiento se tiene, cuanto más definido el objeto de la ansiedad se hace, tanto más fuerte es la ansiedad misma (CA 74s).

La ansiedad subjetiva, o la ansiedad como sensación subjetiva, se distingue de la ansiedad objetiva en que se refiere al individuo en sí y la ambigüedad de

su manera de responder a una gama de posibilidades futuras. Es ambigua porque la perspectiva del cambio puede ser atractiva a la vez que el riesgo de lo desconocido genera rechazo. En cualquier caso, la ansiedad insinúa la transición de un estado psicológico a otro. La ansiedad se puede comparar con el vértigo, como el mareo que se puede sentir al borde de un abismo (CA 61). El abismo es el hecho objetivo. Está allí debido a un acontecimiento en el pasado que provoca la posibilidad ahora de que algo similar suceda en el futuro. La ansiedad solamente llega a ser también subjetiva cuando se contempla el abismo. Sin esa mirada, la ansiedad objetiva seguiría estando allí, pero no se habría adueñado del individuo. La ansiedad subjetiva me afecta directamente; afecta mi «yo», mi futuro.

3. Dar orientación específica a la ansiedad: enfocar la aplicación dogmática del pecado, del pecado original y de la culpabilidad.

El tema de la ansiedad es un concepto auxiliar en el sentido de que nos ayuda a explicar otros temas importantes tales como el comportamiento de los mercados financieros (los riesgos de la inversión), la política (es decir, las estrategias ideadas para contrarrestar proporcionalmente amenazas globales como la del terrorismo), el estudio de los medios de comunicación (el porqué del atractivo de las películas de terror), el medioambiente (la amenaza de calentamiento global), etc. Aquí estamos interesados principalmente en los objetivos religiosos y más específicamente la aplicación dogmática al pecado original. La razón de esta opción es sencillamente que Kierkegaard escribió mucho sobre esta conexión. ¿Por qué eligió Kierkegaard limitar sus deliberaciones a este asunto en particular? El pecado no es un tema popular actualmente⁶, pero cuando Kierkegaard vivió, sí. El propósito de Kierkegaard al escribir este libro sobre la ansiedad era educar a sus compatriotas, ayudándoles a descubrir su disposición interna hacia el mal y el pecado.

Si quisiésemos trazar una conexión entre el concepto de la ansiedad y el pecado, ¿cómo procederíamos a considerar esa conexión teológicamente? Kierkegaard argumentó que el concepto de la ansiedad puede arrojar más luz sobre la raíz del pecado que, por ejemplo, el de la ley (CA 156). Una equiparación directa entre la ansiedad y el pecado original puede resultar demasiado apresurada⁷. Según Kierkegaard, la

³ Roberts, 1985:139s

⁴ Malantschuk (1971:261s) halla aspectos positivos y no sólo negativos en la ansiedad.. Véase también Peters (1994:62s). Esto enlaza con la «felix culpa» de Agustín (fn.629) aunque no como determinismo (Barrett, 1985:56).

⁵ Roberts, 1985:135

⁶ Tampoco es mi intención directa dar mayor relevancia para nuestro día al concepto del pecado (original), aunque ese podría ser un efecto secundario saludable.

⁷ Sin embargo, véase Dupré (1963:54)

ansiedad no es pecado sí misma sino que se debe entender como un factor crítico en el período previo al pecado⁸. Tampoco es lo mismo que el pecado original, por cuanto Kierkegaard no halla ninguna diferencia esencial entre el primer pecado de Adán y Eva y el primer pecado de cualquier individuo posterior (CA 31)⁹.

La controversia entre San Agustín de Hipona y Pelagio se encuentra en el fondo doctrinal de la discusión. Como seguramente saben, la mayor herencia de Agustín se encuentra en sus escritos contra Pelagio (411-30). En pocas palabras, los elementos principales de la doctrina de Agustín sobre el pecado son: «una idea muy elevada de de la perfección original de Adán y Eva; las consecuencias desastrosas de la caída; porque todos pecan «en Adán», todos están implicados en el castigo de su pecado. Agustín utilizó el término «concupiscencia» como signo de la transmisión del pecado original de padres a niños mediante el acto sexual». Pelagio, por otra parte, «insiste en la suficiencia y la libertad del ser humano creado para cumplir la voluntad de Dios; el género humano permanece esencialmente intacto a pesar de la caída de Adán; Pelagio niega el pecado original como culpabilidad o como corrupción transmitida de Adán a toda la humanidad»¹⁰.

Comenzamos con la crítica de Kierkegaard del pelagianismo. Kierkegaard afirma que es una gran carencia del pelagianismo su incapacidad de «entretejer al individuo en el paño de la raza, puesto que deja suelto a cada individuo, como el extremo de un hilo»¹¹. En otras palabras, Kierkegaard argumenta contra la idea de que el pecado sea «un asunto estrictamente individual»¹², defendiendo, al contrario, una vinculación espiritual entre el individuo y la raza humana. El pelagianismo descuida la importancia de

⁸ De lo contrario, Jesús mismo —que experimentó momentos de ansiedad— hubiera pecado. En Lucas 22,44 se emplea la palabra «agonía» – Véanse las versiones NBLA, NBLH, SSE, RV(1909), «angustia» en la NVI. Las palabras griegas en Mt 26,37 y Mc.14,33 son *aidemoneo*; Lc 21,25 *aporía*; Lc 12,50 *sunecho*; Lc 22,44 *agonía*; Phil.2:26 *epipotheo*; Fil 4,6 *merimnao*; 1 P 5,7 *merimna*. Cuando Kierkegaard quiere expresar la condición de pecado mismo, recurre a otra palabra: desesperanza.

⁹ Esto también es cierto para Schleiermacher. Véase Dupré (1963:53); Barrett (1985:passim); Philip Quinn, «Does Anxiety Explain Original Sin?» (en *Noûs*, Vol.24 [1990], pp.227-44); Gregory Beabout, «Does Anxiety explain Hereditary Sin?» (en *Faith and Philosophy*, no.11 [1994], pp.117-26).

¹⁰ New Dictionary of Theology, art. «Augustine», «Pelagianism».

¹¹ Pap. V B 53:15 (CA 186)

¹² Como lo hace Dupré (1963:52s).

la ansiedad objetiva como un estado que perdura, y en cambio se centra en una etapa sobre la que el individuo tiene control¹³. Así se acusa a Pelagio de confundir el pecado con la posibilidad de que la libertad elija mal (CA 34). «Se otorga demasiado peso a la libertad que se le supone al individuo, una capacidad presuntamente neutral de elegir entre... juicios que están en conflicto»¹⁴. Si ése fuera el caso, se puede ver fácilmente cómo la indecisión y la ansiedad irían de la mano, y el remedio al problema de la ansiedad estaría en el arte de tomar decisiones mejores. Al margen de lo que el existencialismo ha proclamado a la postre, la libertad individual no es la fórmula escogida por Kierkegaard para trasladarse de un estado al siguiente. La libertad no está libre de los efectos del pecado sino que acaba «mareada» en el proceso; la propia libertad «queda debilitada» y «cede» a cualquier presión que actúe sobre ella y por consiguiente no es inocente.

A Agustín, por otra parte, lo acusa de equiparar el pecado con un estado, como el estado original de la pecaminosidad inherente (el pecado original) y el estado subsiguiente de pecaminosidad adquirida como resultado de un acto pecaminoso del individuo. El agustinismo explica la culpabilidad en términos de la herencia biológica. Kierkegaard se opone porque la raza humana queda así equiparada a la «reduplicación instintiva de cualquier especie animal»¹⁵. Por otra parte, la universalidad del estado de pecaminosidad es tal que proporciona una excusa para el individuo, como si su condición hereditaria le valiese al pecador para evadir de su propia culpa. No es así, opina Kierkegaard, porque «el pecado no es un estado»¹⁶.

Entonces, si ni el agustinismo ni el pelagianismo nos brindan una base adecuada para explicar del pecado, ¿cuáles son las alternativas que ofrece Kierkegaard? En primer lugar, Kierkegaard aclara el papel de la ansiedad objetiva para explicar la pecaminosidad de la raza humana en general¹⁷. Por una parte la proximidad entre esta pecaminosidad y el pecado en sí es solamente cuantitativa, es decir, hay siempre una diferencia cualitativa entre esta pecaminosidad general que todo la humanidad comparte y un pecado en particular cometido por un individuo. Por otra parte

¹³ Barrett, 1985:55.

¹⁴ Dooley (201:221). En otras palabras, todas nuestras elecciones tienen un sesgo característico, que les imprime la propia construcción de nuestros cerebros.

¹⁵ Barrett, 1985:44, refiriéndose a JP 4:4047.

¹⁶ Pap. V B 49:7; CA 181.

¹⁷ Aiken, 1990:139; Barrett, 1984:314; Beabout, 1994:121

la pecaminosidad es más que un presentimiento inocente. La ansiedad objetiva nos predispone hacia el pecado porque nuestro conocimiento limitado de las posibilidades futuras, nuestro conocimiento del bien y del mal no es neutral, no es una hoja en blanco¹⁸. El objeto de la ansiedad objetiva exige una reflexión sobre la pecaminosidad de la raza humana en el mundo entero (CA 57)¹⁹. Por tanto, nuestra valoración de estas posibilidades es parcial, a menudo sesgada y negativa. Aquí, Kierkegaard disiente con Jean-Jacques Rousseau que rechazó el dogma tradicional del pecado original y de la caída. Según Rousseau, había una inocencia original que se puede encontrar todavía en paganos primitivos —que él tachó de «salvaje noble»— y también en los niños pequeños. A medida que el niño va creciendo, se subordina necesariamente a la sociedad, que ejerce una influencia corruptora. En el proceso, la inocencia original se pervierte y poco a poco se pierde²⁰. Kierkegaard, sin embargo, no cree en una inocencia tan primitiva; ni dice que la sociedad corrompa intrínsecamente²¹.

Hasta ahora, hemos estado describiendo solamente una dimensión cuantitativa de la ansiedad, a la manera de compendio del conocimiento del bien y del mal, del pecado. ¿Cómo afecta este conocimiento la transición o la caída en el pecado como tal? En lo referente a Adán y Eva esto es un dilema especulativo en cuanto que no tenían conocimiento objetivo de acontecimientos concretos. No es posible explicar cómo, en su ignorancia inocente, vinieron a tener un conocimiento previo del mal. Pues, como dice Kierkegaard, las categorías morales del bien y del mal «les eran totalmente desconocidas en su estado de ignorancia»²². Por lo tanto, decir que el pecado entró en el mundo cuantitativa y históricamente con el pecado de Adán y Eva realmente no explica la caída cualitativa en el pecado mismo²³. Kierkegaard, sin embargo, no pierde tiempo procurando solucionar un problema tan especulativo (CA 39f, 57); se da por satisfecho con hallar una «sencilla explicación dogmática» (SD 89). De hecho, el «Begræbet Angest» se niega constantemente a ofrecer una «explicación» de la presencia del pecado. Nos encontramos ante declaraciones de una obviedad, como por ejemplo que la persona es tentada al pecado... por el

¹⁸ «tabula rasa»

¹⁹ Beabout, 1994:123f

²⁰ Ferguson 1995:69-71

²¹ Aiken, 1990:142; Barrett, 1994:124

²² Dupré, 1963:55

²³ Croxall, 1948:87f

pecado. Kierkegaard reacciona contra los que hacen desaparecer el concepto de culpabilidad mediante una dialéctica cuantitativa sobre la tentación (CA 39f)²⁴. Pero la ansiedad subjetiva tampoco puede explicar el salto hacia el pecado; por muy útil que resulte como descripción de lo que sucede en los instantes previos a ese salto. La utilidad de definir tal estadio intermedio consiste en reafirmar que el pecado no se hace efectivo necesaria o inmediatamente. Hoy día, en lo que la psicología llama «trastornos de personalidad antisocial», vemos un ejemplo de lo que sucede en individuos con una merma de conocimiento de valores morales. La razón de su comportamiento antisocial se atribuye a un «sentido disminuido de la ansiedad»²⁵. Si el conocimiento disminuye, también la ansiedad. Así, aunque la ansiedad evita una transición automática y fácil, no la explica.

4. Tipos posibles de orientación y sus perspectivas para entender el funcionamiento del pecado

Hasta ahora, hemos cubierto algunas de los asuntos principales referentes a una comprensión dogmática de la pecaminosidad o del pecado original. Hemos observado unos énfasis específicos en el tratamiento de Kierkegaard del tema. Esto nos deja básicamente con dos preguntas fundamentales. Primero: ¿Qué tiene de original la aportación de Kierkegaard? Y segundo: ¿Cuánto hemos avanzado en el estudio teológico del pecado con esa aportación? Estas dos preguntas son el meollo de la discusión de Kierkegaard.

Kierkegaard acusó a su generación de sentirse muy segura de sí misma y sin embargo estar engañada (CA 156). Dinamarca en aquel tiempo experimentaba un renacimiento cultural, una especie de «edad de oro»; toda suerte de influencias ideológicas nuevas recibía acogida favorable y se adoptaba con entusiasmo, por ejemplo el hegelianismo. Kierkegaard denunció esta tendencia y procuró arrojar luz sobre el engaño. Él mismo estaba influenciado por Friedrich Schleiermacher (CA 20). Aunque no compartía todas sus ideas, está claro que tomó algo del nuevo método de Schleiermacher de hacer teología. El método de Schleiermacher delata una reacción romántica contra el idealismo especulativo en el sentido que es mucho más intuitivo. En «La Fe Cristiana»²⁶, Schleiermacher habla de «cambios en el estado de ánimo» que influ-

²⁴ La referencia es a B F Baader. Véase CA 234, n.38.

²⁵ Arthur S Reber, *The Penguin Dictionary of Psychology*, p.619

²⁶ «The Christian Faith» (Edinburgh: T&T Clark, 1928), párrafo 72.

yen en la voluntad y el intelecto, no necesaria sino «intermitentemente». El pecado no es solamente un concepto que se deba estudiar intelectualmente. El resultado de nuestro estudio también depende del estado de ánimo con que se realiza el estudio. Queremos descubrir qué estados de ánimo actúan en una persona cuando es tentada por el pecado, a pecar. El estado de ánimo interfiere con la manera que pensamos sobre determinados asuntos y hasta cierto punto la condicionan. Se puede decir que la prioridad metodológica en las escrituras de Kierkegaard es una de «estado de ánimo en lugar de concepto»²⁷. En «*Begrebet Angest*» el estado de ánimo categórico se describe como seriedad. Kierkegaard distingue tres estados de ánimo diferentes que pueden existir al abordar la cuestión del pecado: la seriedad estética, la seriedad metafísica y la seriedad psicológica.

Algunos pensadores son tan serios **estéticamente** que quisieran que las doctrinas de la iglesia fueran sistemáticamente hermosas y perfectas. Así los conceptos cristianos se deslindaron de la existencia religiosa, que era su ámbito idóneo. Esto se aplica a todas las categorías dogmáticas que tienen una relación esencial con el tema del existir, entre ellas la doctrina del pecado (CUP 1:272). ¿Es posible sostener un concepto del pecado que abarca exhaustivamente todas las manifestaciones del pecado real? El problema es que el pecado en sí es feo y cualquier concepción del pecado comparte forzosamente esa misma condición. Entonces, cualquier concepto será pura abstracción. Según Kierkegaard, el motivo de enfocar su *Begrebet Angest* como una «investigación psicológica» era prevenir que se concibiera del pecado en tales categorías abstractas y estéticas (CUP 1:268f). Son dos las abstracciones que se suele proponer: la antropológica y la que se basa en factores ambientales. La clasificación antropológica buscará un defecto en la naturaleza humana, por ejemplo en el físico o en la sensualidad. Agustín de Hipona enseña que el pecado original se transmite sexualmente. Esto goza de cierta reivindicación popular gracias al cientifismo contemporáneo, que intenta establecer una causa genética para cada defecto²⁸.

²⁷ No debemos pensar que Kierkegaard adopta la metodología de Haufniensis sin más. Aiken (1990:208) menciona a Alistair MacIntyre (*After Virtue: A Study in Moral Theory* [London:Duckworth, 1985], pp.39-41) que erróneamente ve en Kierkegaard un precursor de la ética «emotivista».

²⁸ E.g. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (London: Paladin, 1985).

También se suele culpar al medio ambiente de seducir a los seres humanos al pecado²⁹. Por ejemplo, se niega la importancia de la responsabilidad personal achacándola enteramente a los antepasados, como en la doctrina del pecado original³⁰. En este punto Kierkegaard contrapone su distinción entre la ansiedad objetiva y subjetiva. La ansiedad objetiva tiene en cuenta la presencia del pecado en el mundo pero solamente en un sentido cuantitativo. Sin embargo, no caemos en el pecado porque la cuantía de precedentes históricos sea tal que cualquier ser humano caerá necesariamente, por pura rutina. La ansiedad subjetiva conlleva la reiteración del mismo proceso que sufrieron nuestros antepasados, pero sin que exista una predeterminación cuantitativa. La caída del individuo en el pecado puede que sea una repetición, pero no es automática en cuanto que exige un salto subjetivo que sea cualitativamente diferente de persona en persona, y que en última instancia es inexplicable.

El existir es tan real y complejo que siempre habrá que dudar de que una fórmula en particular pueda reflejar la totalidad de la vida. ¿Cómo se puede concebir con confianza de la empresa de armonización entre concepto y actualidad, cuando la actualidad del pecado en sí está tan fundamentalmente cargada de corrupción y disonancia? Entonces, la actualidad de la vida real siempre es esquiva; estará siempre a un salto cualitativo de cualquier concepto con que intentemos capturarla.

La seriedad **metafísica** es el estado de ánimo de quien piensa en términos de la ética, cuando declara con confianza que la felicidad eterna se encuentra a tan sólo un paso, con tal de que se obedezcan ciertas leyes metafísicas universales. El sistema del filósofo Hegel era conocido y popular en la época de Kierkegaard, pero su problema principal es la presuposición de que cada individuo posee las condiciones necesarias para volver a reconciliarse con la realidad (CA 16). Sin embargo, el camino de retorno a la felicidad eterna se halla cortado, precisamente debido al pecado. En cuanto se tiene en consideración el pecado, la tarea ética resulta imposible. Puesto que en la época de Kierkegaard se trabajaba con definiciones metafísicas erróneas del pecado, se tenía una confianza falsa respecto a la tarea por delante. Por ejemplo, equiparar

²⁹ El psicólogo americano B.F. Skinner, fundador del conductivismo, es el defensor clásico de la influencia del condicionamiento medioambiental.

³⁰ CA, Part I. Aunque Alison (1998:243) afirma que «[T]here is no independent anthropological starting point in the approach to original sin», sin embargo sigue las insinuaciones «fantásticas» de Girard sobre la transición entre la prehistoria y la historia.

el pecado con el egoísmo. El pecado como egoísmo adolece de un enfoque solamente antropológico; no considera la seriedad del pecado como algo esencialmente «contra Dios»³¹. El caso es que la victoria sobre el pecado no se obtiene fácilmente, si es que sea posible: en realidad, el pequeño paso resulta ser un salto enorme. Puesto que el pecado ha de ser parte de la ecuación, la tarea de la reconciliación llega a ser existencialmente imposible. Para la ejecución de un acto ético, ha de existir una cierta responsabilidad. Cuanto más significativo el acto ético, mayor la responsabilidad. Al afirmar que el ser humano no está libre de hacer el bien y evitar el mal, el pecado original solamente aumenta la desesperación ética, indicando la magnitud de lo que tiene en contra (CA 19). El resultado de un aumento de responsabilidad es un aumento de incertidumbre así como un aumento de ansiedad, hasta tal punto que naufraga todo el proyecto metafísico. La idea de saltar a través del abismo sin ningún nerviosismo ético o ansiedad nerviosa es una ilusión. El romántico Ludwig Tieck es un buen ejemplo de esto; él comparó la vida moderna con «nerviosismo puro»³².

El único otro tipo de seriedad que nos queda y que se toma el salto bastante en serio es la seriedad **psicológica**. La conexión de la ansiedad con la psicología es evidente en que la ansiedad anuncia la transición desde un estado psicológico a otro. La perspectiva del cambio puede ser atractiva, pero el riesgo de lo desconocido genera rechazo. A la hora de observar la transición al pecado, el psicólogo, en vez de buscar la victoria sobre el pecado mediante la huida, puede sentir su atracción con total desparpajo. Sin embargo la seriedad psicológica no siempre alivia el sufrimiento, sino que puede contribuir a que la culpabilidad y al pecado se acrecienten. Si Kierkegaard está en lo cierto, la psicología analítica o la psicología de profundidad puede que no siempre consiga rebajar la culpabilidad.

³¹ La seriedad metafísica adolece de otros problemas: la definición «espiritual» excluye el pecado hereditario; la distinción útil entre el pecado y el pecado original desaparece (CA 78) Pero no podemos confundir ambas cosas. La dogmática cristiana «explica» el pecado (su posibilidad y actualización) cuando lo presupone como hereditario (CA 19s) y explica el pecado original al presuponerlo como «la posibilidad ideal de pecar» (CA 23). Además, tenemos el problema metafísico de confundir el pecado con abstracciones históricas o mundanales, como especulación respecto a cómo exactamente se perdió la inocencia e ignorancia en el principio de la historia (CA 28s).

³² Ludwig Tieck, *The Old Man of the Mountain*, 1831, pp. 43, 90, 175 (CI 301ff). Ver H Ferguson, 1995:32.

Al contrario, puede tener el efecto adverso de aumentar la sensación de culpa³³.

Por lo tanto, la ansiedad no determina la transición desde un estado psicológico a otro. La capacidad de explicación que ofrece la psicología sólo es válida en cuanto se ocupa de las posibilidades. La ansiedad acompaña los fenómenos psicológicos que padece un individuo tentado al pecado... por el pecado. Pero esto no es explicar el salto al pecado, sino tan sólo describir lo que está sucediendo en el momento anterior al salto. La cuestión es entender cómo la ansiedad puede llevar a la persona al borde del pecado. Kierkegaard no niega que la transición de un pensamiento malo a un pecado actual puede suceder de una manera que sea «casi imperceptible», especialmente cuando el individuo «ha perdido la energía... en su esclavitud al hábito». Pero eso no significa que la transición sea inmediata, automática o necesaria. Es interesante notar cómo la psicología ha desarrollado esta observación críptica de Kierkegaard. Los trastornos anancásticos de la personalidad o trastornos obsesivo-compulsivos (TOC) se han reconocido como una subclase de los desórdenes o trastornos de ansiedad, en los cuales la dialéctica entre pensamiento y actos se rompe, y las transiciones se inducen más allá del control individual, de fuera (exógeno) o de dentro (endógeno).

Podemos concluir que la psicología, como disciplina científica, resulta eminentemente apta para explorar qué sucede cuando la persona es seducida por el pecado; pero a la vez resulta inadecuada para expresar el salto trascendental al pecado en sí mismo, tanto objetiva como subjetivamente.

Conclusión: Una valoración crítica de la importancia del concepto de la ansiedad para aclarar el tema dogmático del pecado original.

Ahora estamos en una posición para determinarse cómo el planteamiento novedoso de Kierkegaard avanza el estudio teológico del pecado.

En primer lugar, hace que el estudio de conceptos teológicos en general y del pecado en particular, resulte más relevante. El problema que padece el lenguaje cristiano hoy día es que no tiene sentido para mucha gente. Los cristianos estamos tan acostumbrados

³³ Ver Evans (1990:92). Para una evaluación en mayor profundidad de la psicología moderna y su efecto erosionador sobre el pecado, ver Greeves (1956:ch.6); Jørgen Johansen, «Unruly genitals: Psychoanalysis: The disappearance of sin?» en *Semiotica*, 117-2/4 (1997).

dos a oír frases religiosas que no nos detenemos a pensar lo que realmente significan. La gente que visita nuestras iglesias por primera vez suele experimentar un choque de culturas. El concepto del pecado es difícil de entender y muchos han desechado la «doctrina del pecado original». La gente ya no tiende a identificarse como pecadores, distanciados de la presencia de Dios, destinados a condenación eterna aparte de la salvación. Preguntan: «¿Qué he hecho yo para merecer eso?» Sin embargo, una palabra como «ansiedad» no pertenece al vocabulario tradicionalmente cristiano. Indica una experiencia familiar, conocida a toda la gente y experimentada por muchos. En tiempos de Kierkegaard, las disciplinas de la psicología y la teología no estaban tan distanciadas como hoy. Él pensó obviamente que un poco de psicología podría ayudar a sus compatriotas a tomarse en serio el concepto de pecado original. Debemos estar dispuestos a utilizar la psicología, el lenguaje moderno o el vocabulario actual en nuestro discurso teológico; sermones, sesiones de consejería, etc., con tal de ayudar a la gente a entender la palabra del Dios. Puede ser que necesitemos utilizar otras palabras que ansiedad, palabras tales como TP (Trastorno de la Personalidad) o TOC (Trastorno Obsesivo Compulsivo); la cuestión no es las palabras mismas sino su importancia para hoy.

En segundo lugar, la ansiedad nos viene bien también para traer las sensaciones subjetivas al discursar doctrinal. La doctrina cristiana tiene una tendencia a ser demasiado dogmática, a encasillar demasiado las cosas con el fin de entenderlas y controlarlas. Hemos hecho esto con el pecado también, bien sea con el sistema agustino o el sistema pelagiano; el problema es que el pecado es demasiado rebelde y no encaja en ninguna de nuestras casillas. Los sentimientos son mucho más volátiles, mucho más ambiguos, acaban metiéndonos un poco de incertidumbre en el discursar doctrinal. No es que queramos promover la imprecisión en la teología; nuestro problema es el contrario: preferiríamos que los sentimientos como la ansiedad no influyeran en nuestras declaraciones doctrinales. Kierkegaard demostró que hay un lugar para los sentimientos en la teología. Jesucristo vino a salvar el ser humano completo, no solamente nuestra mente e intelecto. Como hemos visto, los sentimientos subjetivos como la ansiedad y la desesperación desempeñan un papel cuando el pecado tienta a la gente. La psicología se tomó esto en serio en su empeño por ayudar a la gente que sufre todo tipo de trastornos. ¿Por qué no había de hacer esto mismo la teología?

En tercer lugar, la ansiedad, quizás más que cualquier otro concepto, es capaz de expresar el problema

del pecado humano así como las profundidades del alma humana. Lo que necesitamos sobre todo en lo referente al pecado, es que la gente experimente la convicción. La convicción es algo muy diferente a la comprensión. Se puede entender algo pero sin convicción. El entender por sí solo no nos ayudará en la superación del pecado; necesitamos llegar al convencimiento de que nosotros mismos somos pecadores. Uno de los efectos del concepto de la ansiedad es que puede conducir a una convicción personal, un reconocimiento de que constituimos parte del problema. Si todo estuviera bien con nuestra alma, no tendríamos por qué sentirnos ansiosos. Pero si hay algo sinceramente mal en nuestro interior —como el hecho de que somos pecadores— si no nos sentimos mal, es que nos estamos engañando. La ansiedad es como una señal de peligro que indica nuestra necesidad de examinarnos.

Deseo acabar con algunas palabras de precaución. No es que quiera negar las virtudes del concepto de la ansiedad sino que hace falta equilibrio, especialmente en relación con los sentimientos subjetivos. En primer lugar, la ansiedad es algo que se observa dentro del ser humano; viene desde lo más profundo de nuestra humanidad. Como comunicadores cristianos, no necesitamos inculcar ansiedad a nuestros oyentes, ni crearla. Algunas personas en nuestras iglesias, especialmente los más jóvenes, pueden ser un poco cándidas e inocentes con respecto al pecado. Una advertencia de prudencia es a menudo suficiente para que se convenzan y arrepientan. Pueden tener lo que llamamos una conciencia sensible. No queremos que sufran más ansiedad que la necesaria. La meta es el arrepentimiento y la salvación, no pasarse la vida bajo condenación, temiendo el infierno³⁴. Otras personas se han endurecido más con respecto al pecado. La convicción no viene fácilmente pues han desarrollado excusas sofisticadas para convencerse que no son pecadores. Los tales a menudo se manifiestan seguros y satisfechos consigo mismos. Éste era el estado de los compatriotas de Kierkegaard. La ansiedad puede ayudarles a reconsiderar el estado de su propia alma, especialmente su relación con Dios. Se puede estar en paz con sí mismo y con el mundo, y a la vez estar enemistado de Dios.

³⁴ Kierkegaard, sin embargo, discrepa de la prédica que desatiende los diversos niveles de conciencia de pecado en los oyentes (DIO 35): «El efecto de un discurso así puede ser el de atemorizar a los más puros y generar una ansiedad, una ansiedad continua, en el alma de los más inocentes». Ahondar en las negatividades del pecado no produce ningún beneficio cuando no hace más que impartir conocimientos al inocente, que en absoluto le producen edificación (CUP 1:530; JP 1:334; véase también Gestrich 1997:47f).

En segundo lugar, la convicción no se puede fabricar. Ni siquiera el uso controlado del concepto de la ansiedad en la comunicación cristiana es una garantía de que la gente llegará al arrepentimiento y recibirá la salvación. Juan 16,8 indica que la convicción es la prerrogativa del Espíritu Santo. Y la convicción no se debe a haber cometido esta o aquella mala acción, como dice Kierkegaard:

«Existe la definición cristiana del pecado que Cristo mismo expresa: El Espíritu Santo convencerá el mundo del pecado, *de que no ha creído*. El pecado es no creer»³⁵.

³⁵ JP 4020 (Pap. XI A 348), dd. 1849

Y finalmente, puede que la ansiedad sea la mejor de las motivaciones. El temor y la ansiedad indican una cierta melancolía y no queremos adoptar un tono que aparte a nadie del Evangelio. En la sociedad tolerante y pluralista de hoy, tendemos a opinar que el amor es una motivación muy superior. Sin embargo, hay cierto tipo de amor que no presta atención al problema del pecado. Como dice un proverbio: los «médicos que evitan causar dolor dejan heridas que apesantan». La meta más importante para Kierkegaard era la terapéutica. Dijo: «las palabras de arrepentimiento de pecado y culpa siguen siendo el único comienzo apropiado, para que el amor de Dios pueda llegar a ser la conclusión» (UDVS 270f).

La superación de la angustia fundamental del hombre por medio de la fe en Jesucristo

Rainer Sörgel

1. Exordio

Siendo consciente de las exigencias académicas de una reflexión teológica, que en principio debería seguir a criterios objetivos, me gustaría introducir al honrado lector haciendo referencia de mi experiencia personal: En los años de mi juventud me sentía como aquel chaval del cuento de los hermanos Grimm, que desconocía por completo lo que era el miedo, la angustia. Posiblemente como muchos otros jóvenes, así también yo enfrentaba la vida y sus multiformes peligros y desafíos con gran soltura, optimismo y despreocupación. De la manera que hasta en las situaciones más peligrosas y en los momentos más apurados de mi vida compartía la sensación del famoso Juan-sin-miedo, el que en los momentos más estremecedores sólo sabía responder «Si pudiera tener miedo, si supiera lo que es temer...» Pero desde hace algunos años esto está cambiando. Hoy por hoy, el miedo y la angustia se ha convertido en una experiencia fundamental y un sentimiento latente, un compañero de vida que parece que no tiene planes inminentes de despedirse. De manera que la presente exposición se compromete no sólo con la eterna verdad sino además con la situación del hombre,¹ ya que la angustia, lejos de ser una experiencia particular mía, es uno de los fenómenos más característicos que marca nuestra época.²

¹ Ha sido el teólogo Paul Tillich que con su *método de correlación* puso especial énfasis en la necesidad de estar atento a estos dos puntos: «La teología oscila entre dos polos: la verdad eterna de su fundamento y la situación temporal en la que esa verdad eterna debe ser recibida». Paul Tillich, *Teología sistemática. Vol. I: La razón y la revelación. El ser y Dios*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972; p. 15.

² Las numerosas investigaciones que desde las ciencias de la etología, la filosofía, la psicología, el psicoanálisis y también desde la teología se han realizado en el último siglo, demuestran la actualidad de este tema. «Según diagnósticos tan competentes como Karl Jaspers y Jean Baudrillard, la presente es la era de la angustia»; véase: Eugen Biser, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 2004; p. 15. A. Finzen menciona tres razones del particular aumento de la angustia en nuestra época: 1) La pérdida de la comprensión de la técnica y de la comunicación que usamos; 2) La pérdida de la distancia por el uso de los medios modernos de comunicación; 3) La escenificación de la angustia por medio de las estrategias de mercado y su publicidad en los medios de comunicación de masa. Véase: *Angst und Angstbewältigung*, Walter Pöldinger (edit.) Bern, Stuttgart, Toronto: Verlag Hans Huber, 1988; pp. 73-88. Dicho sea de paso, que para Kierkegaard, la expe-

Esta reflexión está pensada como parte complementaria del estudio ofrecido por el profesor Delameillieure. Mientras mi colega se ocupa en plantear el problema de la angustia desde Kierkegaard, aquí ensayaremos una respuesta. Así que, por si acaso hubiera todavía alguien que vagara por la vida como Juan-sin-miedo, esperemos que Delameillieure y Kierkegaard hayan conseguido enseñarle el temor, de manera que el presente trabajo sea como bálsamo para una herida abierta.

¿Cómo procederemos? Después de darle muchas vueltas al asunto, me parecía que lo mejor sería simplemente ir parafraseando el mismo título, en el que hallamos todos los elementos necesarios para abordar el tema propuesto.

2. La angustia fundamental del hombre

De manera que la primera pregunta que se nos plantea es: ¿Qué es lo que entendemos cuando hablamos de la angustia fundamental del hombre? Sin lugar a duda, «angustia», «ansiedad», «temor», «miedo», etc., son palabras que hacen resonar las cuerdas más variadas en el arpa de nuestros sentimientos. Por eso vamos a precisar este concepto.

Para empezar vale la pena recoger una distinción que hace el mismo pensador danés. Kierkegaard distingue entre temor/miedo y angustia. El temor y el miedo tienen que ver con un objeto concreto. Por eso la relación entre el objeto causante y el hombre es de fundamental importancia para superar el temor y el miedo. No es así en el caso de la angustia. La angustia es algo más indefinido. No es posible relacionarla con un objeto o una situación en concreto.³

Esta distinción entre una forma de angustia más concreta, definida y relacionado con un objeto o una situación en concreto y una angustia indefinida, no identificada, sutil y etérea, queda confirmado por Drewermann quien desarrolla esta distinción desde la etología y el psicoanálisis. Según él, existe una angustia consciente, exterior y real. Esta se estudia en la eto-

riencia de la angustia es algo que todos deberíamos conocer. *Der Begriff Angst*, p. 181.

³ Véase Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, p. 221.

logía. Pero además existe una angustia inconsciente, interior y existencial, la cual se estudia en el psicoanálisis. Es interesante en esta distinción la relación que — ante todo en Drewermann — se establece entre las dos formas de angustia. La angustia inconsciente y existencial es la interiorización de lo que en principio era una angustia exterior y real. Lo que en principio el hombre experimentaba ante una situación y frente a una amenaza concreta, luego lo ha interiorizado y agrandado enormemente. O sea, la misma evolución de lo animal a lo humano es responsable de que también la angustia cobrara una nueva dimensión.

Más allá de esta distinción básica, Kierkegaard resume su concepto de angustia en la famosa fórmula: «La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad». ⁴ Para Kierkegaard, el hombre se encuentra ante el dilema de tener que establecer una síntesis entre lo finito e infinito de su existencia. La angustia surge — por hablar metafóricamente — cuando el hombre de repente se da cuenta de que está ante un acantilado inmenso que se llama «libertad», o «la posibilidad de libertad». Mirando al vacío ⁵ de tal enorme espacio, a ese mar de posibilidades de realizar su vida, el hombre se marea. Le entran náuseas y se refugia en lo terrenal porque no aguanta tal perspectiva.

Aquí es donde se manifiesta el dilema y la tragedia del pecado original, entendido en términos de angustia. El dilema consiste en que el hombre a penas siente su angustia, porque se ha construido todo un sistema anestésico en el que se refugia porque no aguanta sentir esa angustia existencial. Y lo trágico del pecado se encuentra en que cualquier superación debería acercar al hombre nuevamente al punto de partida, ahí donde está obligado a mirar al vacío de su libertad, ahí donde tiene que sentir la angustia que el peso de su existencia le provoca, para ver que más allá de la angustia existe otra opción: la confianza. Pero es precisamente este acercamiento contra el que se defiende el ser humano con uñas y dientes, porque la angustia que debería volver a sufrir por unos momentos le parece algo insoportable. ⁶ Drewermann defina así este estado de esclavitud:

⁴ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, p. 50. En la página 181 habla de la «angustia como posibilidad de la libertad».

⁵ Cabe llamar la atención a que Karl Barth definió precisamente así el infierno: el vacío, la nada (*Nichts, Nicht-Sein, Das Nichtige*); véase KD II/1, p. 622; III/3 pp. 327-426.

⁶ Ya Platón, en su famosa parábola de la cueva, llamó la atención sobre el hecho de que si los hombres, acostumbrados a percibir sólo las sombras como realidad, tuvieran que mirar la luz misma — y más aún si vieran el mismísimo sol — volverían con ojos dolidos

«El hombre intenta desesperadamente evitar el retorno de la angustia, y cuanto más le amenaza la angustia ante la libertad, más se enreda en la esclavitud del pecado...»⁷

Es este el *homo incurvatus in se* (el hombre encorvado en sí) del que habla Eberhard Jüngel,⁸ siguiendo así la teología evangélica clásica que desde sus inicios ha puesto el énfasis en una comprensión totalitaria y en una radicalización del pecado original. El pecado no se manifiesta tanto en la praxis humana — o sea en actos parciales — sino en primer lugar en la naturaleza del hombre — o sea en la estructura de su existencia.⁹ En sintonía con esto dice E. Jüngel:

«El pecado de la incredulidad no es que el hombre le deba algo a Dios, sino le debe nada menos que a sí mismo en su totalidad. (...) Por eso no le permite a Dios estar aquí a favor del hombre, no quiere recibir su ser a partir de Dios, sino quiere ex-istir desde sí mismo».¹⁰

De manera que podemos resumir que: Psicológicamente podemos comprender las formas de la angustia interiorizada como procedentes de experiencias de angustia reales y concretas. Filosóficamente la angustia está originada por la imposibilidad de encontrar en el vacío de la libertad un fundamento sobre el que constituir el ser espiritual del hombre, considerando así la síntesis entre finitud e infinitud. Pero teológicamente la angustia aparece como culpa ante Dios. Por eso el proyecto de Kierkegaard, de comprender un tema teológico por medio de la psicología y filosofía, es fundamentalmente correcto. La psicología y la filosofía resultan ser útiles para obtener una mayor comprensión de la angustia y de las extrañas y dañinas reacciones del hombre ante ella, es decir que nos ayudan a comprender y definir un tema anticuado y agotado. Pero hace falta *teología* para su superación, tal como dice Drewermann: «Al final de la psico-

a sus sombras y no aguantarían tal encuentro con la luz de la realidad. Platón, *Der Staat*, 515B-516A.

⁷ Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 547.

⁸ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 5ª edic. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; p.124.

⁹ Lutero prescindía todavía de la psicología pero seguía a su intuición y a un acto de fe en la Escritura. «Die Erbsünde ist eine derartig tiefe, böse Verderbnis der Natur, dass keine Vernunft sie erkennt. Vielmehr muss sie geglaubt werden...» Schmalkaldischen Artikel, 1537.

¹⁰ Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, p. 123.

logía de la angustia comienza la dogmática de la reconciliación».¹¹

3. La superación de la angustia: en qué sentido

En el título de este trabajo no sólo aparece la angustia, sino además nos hemos propuesto hablar de la superación de la misma. Con la superación de la angustia evidentemente no estamos pensando en un estado de ausencia total de todo tipo de miedos, angustias y preocupaciones. Soy demasiado realista como para propagar promesas de ese calibre. Pero sí que pretendemos hablar de la superación en el sentido de abrir la puerta de la cárcel de la angustia, de romper el círculo diabólico de su estructura y de enseñar un camino para salir del laberinto del pecado. Para ello parece fundamental enfatizar que se trata de una superación de la angustia y no de su supresión o represión. En otras palabras, el objetivo precisamente no consiste en un apaciguar rápido y fácil de cualquier estado de angustia. Es más, el efecto puede resultar a la inversa. Al matizar la superación de la angustia rechazando todo tipo de supresión, nos encontramos ante una decisión de principio. Es aquí donde se va a manifestar el lugar legítimo de la religión y de lo específicamente cristiano.

El intento de superar la angustia es tan viejo como la misma humanidad, y nosotros no vamos a «redescubrir América». Desde que el hombre está en camino de la humanización, desde el momento en que el ser humano ya no se percibe como mera parte de la naturaleza, desde que ha comenzado a distanciarse de la naturaleza, desde que ha empezado a percibir su libertad, intenta resolver el problema de la angustia.¹² Podemos entender las grandes religiones como tales intentos. En cada una de ellas, el hombre intenta responder de una forma determinada al problema de la angustia.

En el hinduismo, el hombre ha intentado responder a su distanciamiento de la naturaleza. El hinduismo se ha llamado la última gran religión natural. Si la indiferencia de la naturaleza frente a la experiencia de nacimiento y muerte del hombre cuestiona profundamente su existencia, la respuesta del hinduismo consiste en una introducción del hombre en el mismo círculo de ella. El gran círculo de la naturaleza está representado como un círculo religioso. La naturaleza cobra carácter divino, y lo divino se convierte en algo

natural. El destino del alma llega a ser el destino del cuerpo. Desaparece la distinción entre lo divino y lo natural. El mundo mismo es lo divino a cuyo destino habría que entregarse. Es esta una respuesta a la angustia del hombre a nivel de la naturaleza.¹³

El budismo intenta resolver el problema de la angustia de otra forma.¹⁴ Numerosos estudios han comprendido el budismo como un psicoanálisis ateo, aunque religioso. La conciencia, el acto de cobrar conciencia, se convierte en el lugar de la salvación. Todo sufrimiento humano (que según la leyenda vio Siddharta Gautama cuando salió del palacio) es el resultado de una falsa identificación. «Lo que el Buda busca es una salida, la liberación total (*moksha*) y definitiva del ciclo de la existencia».¹⁵ El culpable del sufrimiento humano es su sed, su ansia y anhelo (*trishna*). La superación de la angustia, que desde ahí sufre el hombre, se busca a nivel del vaciamiento de la conciencia. Por eso el Budismo niega la existencia de un «yo» permanente. Es más, el Nirvana consiste en renacer sin «yo». Con lo cual, el Budismo no introduce al hombre en la naturaleza, sino le coloca en el plano de una superación de su conciencia: La liberación de la angustia mediante la superación de una conciencia consciente de su «yo».

Pero no solamente existe un intento de superar la angustia mediante la religión, sino también mediante la razón. La inteligencia del hombre, que por un lado le otorga un lugar privilegiado entre las especies, por otro lado es su gran peligro. Porque ante la aparente imposibilidad de fundamentar su existencia en el enorme vacío de la libertad, el hombre retrocede al ámbito de lo terrenal donde se aferra en las cosas, intentando responder al aumento de su angustia con unas reacciones completamente exageradas y en muchos casos altamente dañinas para el resto de la humanidad.¹⁶

¹³ Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 355s.

¹⁴ Véase para este apartado: Carlos Díaz, *Manual de historia de las religiones*, 3ª edic. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997; pp. 165-225.

¹⁵ Díaz, *Manual de historia de las religiones*, p. 180.

¹⁶ Por ejemplo: el miedo (situativo y real) de morir a mano de un enemigo. Desde que existe vida en este planeta impera el principio de la naturaleza que consiste en comer y ser comido. El más grande se come al pequeño y el más fuerte al débil. Ante la situación de amenaza de un potencial enemigo, todos los seres hemos desarrollado un determinado comportamiento. Pero si pasa la situación, los animales (salvo algunas excepciones) no persiguen más a su potencial enemigo. Reaccionan según lo demanda el momento. Pero el hombre, con la ayuda de su inteligencia, no solamente ha interiorizado la angustia de la muerte (quiere conservar su vida más allá de la muerte), sino que además busca una respuesta definitiva ante la amenaza de un determinado enemigo;

¹¹ Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 460.

¹² Compárese con Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, p. 76.

Frente a los intentos de superar la angustia fundamental del hombre en el plano de lo religioso, tal como lo hemos visto en el hinduismo y en el budismo, es decir en dirección hacia la naturaleza y en el ámbito de la conciencia, encontramos lo específico del cristianismo en que propone una superación de la angustia por medio de una mayor afirmación de la persona y del yo desde el encuentro con un Dios personal y un Tú divino. Por eso es imposible separar en la teología cristiana la salvación —como encuentro con Dios— del encuentro consigo mismo, separar la redención de la personalización y de la humanización.¹⁷ La intención que en el proceso de la revelación bíblica podemos constatar va precisamente hacia un yo íntegro a partir del Tú divino, y no hacia la disolución del yo en la mar de los dioses proyectados de los diversos politeísmos.¹⁸ Bajo este punto de vista parece comprensible la necesidad de la lucha encarnada mantenida por el monoteísmo contra el politeísmo, del joven cristianismo contra la mitología pagana, y de la apologética cristiana actual frente a otras ofertas religiosas. El aspecto humanizador ha sido y es la gran aportación del cristianismo a la humanidad, es decir, en este modo de responder a la angustia fundamental del hombre consiste la verdad específica de la fe cristiana, tal como dice Drewermann: «Usar la religión para (...) desarrollar frente al Yo absoluto de Dios su propio yo».¹⁹

Frente a los intentos de superar la angustia fundamental del hombre por medio de aferrarse a las co-

es decir, procede a la extinción de su enemigo. Con este círculo diabólico de angustiarse y responder provocando angustia (si es posible mayor), la humanidad llega al borde de un gran suicidio colectivo. Para otros ejemplos, con respecto a otras formas de angustia, véase Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, pp. 363ss.

¹⁷ Lo cual se podría apoyar por el gran consenso existente en la teología, que enfatiza que tanto hablar de Dios requiere hablar sobre el hombre (Bultmann), como también que conocer a Dios implica el autoconocimiento del hombre (Calvino), lo cual Tillich confirma por medio de su *método de correlación*. Véase: Paul Tillich, *ST I*, p. 76. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, p. 117. Calvino, *Institución I*, Barcelona: FELiRé, 1994, p. 3.

¹⁸ Es esta la gran diferencia fenomenológica que en el AT marca el paso de movimientos proféticos carismáticos con gran énfasis en el éxtasis (como disolución del yo) y el movimiento propio de los profetas bíblicos marcados por una importante afirmación del yo experimentado en las vocaciones (Moisés, Jeremías, Isaías, etc.). Drewermann llama la atención sobre el hecho de que la respuesta del jahveísta a la caída de la humanidad (y su angustia) no consiste en un rito de iniciación, tal como lo conocía el mundo de los mitos que así introducían al joven miembro en su comunidad, sino con la vocación de Abraham, sacándole fuera de la comunidad y del clan familiar. Esta también era la intención del bautismo en el NT: no la inserción en la sociedad, sino su separación de ella. Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 558.

¹⁹ Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 374.

sas materiales y de una exagerada respuesta a los posibles peligros y amenazas el hombre de alguna forma debería volver al punto de partida, ahí donde tuvo que contemplar el vacío, ahí donde había optado por la angustia; allí donde en principio no había encontrado nada en qué fundamentar su libertad. Pero esta vuelta va acompañada por un aumento de angustia. Por eso —y por muy paradójico que suene— lo primero que se produce es no es la tranquilización de la angustia, sino su aumento.

Con razón cita Eberhard Jüngel a Lutero, quien habla en su comentario a la carta a los Romanos, de que el «*Magnificare peccatum*» sería la función de toda buena teología.²⁰ La desesperación que se sufre en el camino hacia la fe, ahora aparece como algo lógico, como un estado intermedio imprescindible, precisamente porque para superar la angustia se necesita sufrir nuevamente aquel estado de existencia que carece de toda confianza, su pobre y mediocre vida.²¹ De manera que volver a sentir la angustia existencial —hablando en términos pastorales— puede entenderse como una primera señal esperanzadora en el camino hacia la salvación. Posiblemente es por eso que los padres de la Iglesia interpretaron las adversidades y los desencantos que experimentaron en su camino hacia la fe, como intervenciones dolorosas pero necesarias de parte de Dios.²² A menudo el paso a la fe se produce cuando todas las otras salidas, vías de fugarse y salvaductos caseros resultan definitivamente no factibles. Entonces sube la presión de entregarse incondicionalmente al poder de su origen a tal punto que el hombre de verdad lo intenta con Dios. Parafraseando a Paul Tillich, podríamos decir que, sólo quien se permite volver a experimentar la sacudida de su transitoriedad, la congoja que le causa el ser consciente de su finitud y la amenaza de no ser, puede comprender lo que significa la noción de Dios.²³

Con lo cual no solamente determinamos el lugar de la religión, sino además comprendemos el cristia-

²⁰ Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung*, p. 80. Véase también p. 189, donde explica que quien pide perdón, tiene conciencia de ser *peccator maximus*.

²¹ Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 504.

²² Así por ejemplo San Agustín de Hipona, quien en un momento de su vida pierde a un querido amigo. Agustín, quien todavía no era cristiano, había desviado a su amigo hacia *las fábulas perjudiciales*. A lo cual ocurrió que su amigo enfermó gravemente, fue bautizado. Después recupera algo de su salud, se convierte de verdad, pero a los pocos días muere. Agustín interpreta todo lo ocurrido como una intervención del *Dios de la venganza* quien es a la vez *fuentes de toda misericordia*. *Confesiones*, Libro IV, 4,7.

²³ Paul Tillich, *Teología sistemática I*, Barcelona: Ariel, 1972; p. 88.

nismo como una religión absoluta. Porque es aquí donde tanto la angustia como la confianza han sido llevadas al extremo, tal como constata Drewermann:

«La profundidad del diagnóstico de la angustia y el carácter absoluto con que se exige tener fe: K. Kerényi ha llamado ambas cosas, aunque descalificándolo, el «complejo salvífico» del cristianismo, lo cual todavía no pudo encontrar en los griegos (...) En la conducción de la existencia entera hacia la alternativa absoluta entre angustia y fe, el cristianismo y la figura de Cristo como Salvador de toda angustia en realidad es una religión absoluta».²⁴

De manera que, ante tal decisión de principio, de si la religión —el cristianismo incluido— no quiere convertirse en un cómplice de la angustia, en opio del pueblo, en un calmante superficial, en un sistema moral o cualquier *-ismo* burgués que sólo sirve de fachada religiosa, hemos de enfatizar que la verdadera antípoda del pecado no es —como a menudo se piensa— la virtud, sino la fe.²⁵

4. La fe

Con lo cual llegamos a lo que en el título aparece como antípoda y contraste, como antítesis y contraveneno de la angustia: la fe. Por «fe» no entendemos aquí la confesión de un determinado conjunto de verdades teológicas, ni tampoco una capacidad de creerse las historias más vertiginosas e increíbles. Definimos la fe que es capaz de superar la angustia fundamental del hombre en un doble sentido: Fe como constitución de realidad humana en un sentido más existencial; y fe como encuentro personal y personificador entre el Tú divino y el propio yo.

La fe como elemento constitutivo de la realidad humana²⁶ es lo que marca la diferencia entre Kierkegaard y el existencialismo posterior de Sartre, es decir entre un existencialismo cristiano y un existencialismo ateo. Ambos relacionan la libertad del hombre con la angustia; y además coinciden en que el hombre, sien-

do un ser finito, se da cuenta de que no está determinado por su finitud y que experimenta la libertad como movimiento hacia lo trascendental.²⁷ Pero mientras que para Sartre consiste en un paso angustioso hacia el vacío de la libertad, en un ir hacia la nada, en una experiencia constante de náuseas y vergüenza, y en un quedarse restringido a la propia existencia a partir de la que se ha de realizar la vida, no es así para el pensador danés. Según Kierkegaard, el hombre puede toparse en el espacio de lo infinito con otra libertad, a partir de la cual puede comprenderse como derivado, creado, proveniente, etc.²⁸ En otras palabras, cuando el hombre experimenta que todo lo finito, todo lo terrenal no sirve para constituir su libertad y su existencia, y cuando angustiado se inclina y tiende hacia lo infinito se encuentra —no con la nada, sino— con la libertad de Dios desde la cual puede constituir su existencia como síntesis entre lo finito y lo eterno. Este es el paso de la fe, es el descubrimiento de la fe, es su potencial constitutivo para la existencia humana. Drewermann resume este descubrimiento así: «Así que es posible que la angustia, que necesariamente forma parte de lo humano, no conduzca a la desesperación sino a la fe».²⁹

Tal fe aparece como un *novum* en la historia del espíritu humano. El apóstol Pablo constata el *adventus* de este *novum* cuando habla en Ga 3,23 del «venir de la fe». Ciertamente, el fenómeno de la fe aparece ya en el AT, pero los lingüistas observan que no existe realmente un equivalente del concepto neotestamentario πίστις en el Antiguo Testamento. Y no sólo que no existe un equivalente lingüístico preciso, es más, el AT no conoce aún un uso tan absoluto y categórico de una palabra correspondiente a «fe», que hubiera servido para designar de una forma tan dominante la realidad religiosa experimentada por el creyente de la nueva alianza.³⁰ Esta evolución propiamente cristiana del concepto se debe a los acontecimientos salvíficos acaecidos en Cristo.³¹

La otra dimensión de la fe que supera la angustia es de carácter personal, o sea el encuentro entre el

²⁴ Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, Band II*, p. 141.

²⁵ Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 375; *Strukturen des Bösen III*, p. 508.

²⁶ P. Watzlawick, «Angst und Angstbewältigung als psycho-soziales Problem», en *Angst und Angstbewältigung*, Bern, Stuttgart, Toronto: Verlag Hans Huber, 1988; pp. 65-72. Watzlawick habla en este capítulo de la importancia fundamental que tiene la constitución de la realidad para la superación de la angustia. Tal es así que hasta el uso supersticioso de la religión —aunque sólo constituye una realidad ilusoria— tiene un efecto parecido. Por eso, la fe no es un salto a la nada —como a veces se ha interpretado a Kierkegaard—, a ninguna realidad, sino a una realidad determinada desde la cual es posible recibir una base para la vida.

²⁷ Sigo en estas líneas a Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 546.

²⁸ Evidentemente es este encuentro lo que conduce al hombre a pronunciar frases como la que encontramos en Génesis 1,27 «Y creó Dios al hombre a su imagen...»

²⁹ Drewermann, *Strukturen des Bösen III*, p. 547. Es desde esta perspectiva de la fe que se comprende lo innecesaria que es la angustia, o sea el pecado. En otras palabras desde la visión de la fe se reconoce que la angustia es culpa ante Dios.

³⁰ Rudolf Bultmann, «πιστεύω», TWNT, vol. IV, p. 217.

³¹ G. Barth, «πίστις», EWNT, vol. III, p. 218.

propio yo y el Tú divino. Para ello recordamos lo que dijimos sobre la distinción y la relación de las dos formas de angustia: el miedo relacionado con una situación concreta y la angustia existencial-indefinida, como interiorización del miedo.³²

Toda angustia es en definitiva la angustia de la pérdida de un Tú desde el cual el hombre deriva y justifica la existencia de su yo. Esto lo podemos ver fácilmente en una experiencia tanto primordial como universal: Todo niño se refugia ante cualquier amenaza en los brazos de su madre.³³ La angustia que tiene el niño no es tanto un posible objeto que le causa miedo (p. ej. el papá Noel, un perro), sino es en definitiva la posible pérdida de la madre, o sea el tú absoluto para el niño desde el cual deriva (todavía en proceso de desarrollo) su yo. La respuesta a su angustia es en definitiva un tú, al principio el tú de su madre y más tarde también el tú de su padre. Porque con el tú perdería de alguna forma también su yo. En otras palabras, la respuesta a la angustia fundamental del hombre necesariamente tiene una dimensión personal, porque en el hombre existe un deseo incalable hacia un tú absoluto que justifique su existencia en medio de una situación de contingencia, de la nada, del vacío y del no ser que una y otra vez amenaza su vida.³⁴ En este sentido, y frente a los mecanismos dañinos y respuestas exageradas al problema de la angustia, podemos establecer la otra parte de nuestra tesis: La angustia humana sólo se puede superar por medio de un Tú absoluto.³⁵

Este deseo incalable por un tú absoluto evidentemente produce una y otra vez enormes problemas

³² Veá para ello el punto 2.

³³ Así lo dice Irenäus Eibl-Eibesfeldt con respecto a los humanos «Die Mutter ist stets Fluchtziel des Kindes». Y además amplía la validez de este axioma para «muchos» mamíferos y aves. Véase Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie*, Vierkirchen-Pasenbach: Buch Vertrieb Blank GmbH, p. 586s.

³⁴ Como es sabido de sobra, el pensador judío Martin Buber en su obra: *Ich und Du*, 13^a edic. Heidelberg: Lambert Schneider, 1997, ha presentado una excelente presentación de la importancia, no tanto pedagógica, como personificadora y teológica. Para aquel que prefiere una reflexión menos psicológica y más teológica, se puede recomendar la exposición que Karl Barth hace con respecto al relato de la creación y la interpretación de la creación humana a semejanza e imagen de Dios. Para ello véase KD III/2, p. 391 «Gott ist in Beziehung; in Beziehung ist auch der von ihm geschaffene Mensch. Das ist des Menschen Gottebenbildlichkeit».

³⁵ C. G. Jung dice que «en la psicoterapia se ha comprendido que en última instancia no es el saber ni la técnica, sino la personalidad lo que ejerce una influencia sanadora...» Así dice en «Der Begabte», en *Über die Entwicklung der Persönlichkeit*, 8^a edic. Solothurn, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1994; p. 162. Véase además: Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 368.

en la convivencia humana.³⁶ No sólo porque se espere de otras personas (marido, mujer, amigo, hermano, etc.) lo que jamás serán capaces de cumplir, precisamente porque no son dioses; sino además se proyecta inconscientemente las imágenes de los propios padres en los dioses. Esta actitud edípica explica tanto el complejo de Edipo en el marco de la religión, a partir de aquí la crítica de Sigmund Freud, como también el enigmático poder que los dioses ejercen desde siempre sobre los hombres; por el dominio que ejercen los padres sobre la psique de los niños.

La religión, o sea la fe en el sentido de un encuentro con el Tú absoluto de Dios, precisamente no conduce a un complejo edípico, sino que ayuda a aclarar las proyecciones infantiles por medio de un proceso integrativo de lo proyectado. De manera que es precisamente la fe cristiana la que ayuda a superar las falsas autoridades paternas y las malas identificaciones colectivas-maternas.³⁷ Asimismo evita que se proyecten constantemente los deseos por un Tú absoluto hacia otros hombres y supuestas autoridades finitas.³⁸ Resumimos con Eugen Drewermann: «...teniendo enfrente el Yo absoluto de Dios podemos formar nuestro propio yo».³⁹

Por eso la superación de la angustia por la fe es un proceso humanizador y personificador en el que el hombre recibe una afirmación absoluta de su yo y de su existencia, lo cual el Nuevo Testamento refleja en la experiencia del «amor de Dios» —entendido tanto en sentido ascendente como descendente.⁴⁰

5. Fe en Jesucristo

El lugar de la experiencia de tal amor es sin lugar a duda la persona de Jesucristo. Con lo cual llegamos al

³⁶ Para ver cómo el hombre busca desesperadamente toda su vida este Tú absoluto sólo hace falta darle una ojeada a las *Confessiones* de San Agustín. (p. ej. Libro 7^o, 10,16). Además es interesante que Sigmund Freud se dio cuenta de que existe un resto de anhelo por tener una persona absoluta que no podía nunca eliminar en sus terapias. Ante lo cual Freud se resignaba. Carl Gustav Jung quiso reinterpretar, a partir de este dato, la misma psicoterapia. Véase Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 367ss.

³⁷ Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 374.

³⁸ Con respecto a la cuestión de la *identidad personal* véase también la importante aunque a lo mejor no tan conocida obra de Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, 6^a edic. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag, 1970. En la pág. 37 dice p. ej. «Gottes Interesse gilt dem Subjekt, darum kann es auf die eigene Identität nicht verzichten».

³⁹ Veá también: Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 374.

⁴⁰ Dicho sea de paso, aquí sería el lugar para establecer el puente de continuidad con la Jornada Teológica celebrada por el SEUT en el año pasado del 2006 que tenía por tema «Amar a Dios».

último elemento de nuestro título: la fe que supera la angustia se matiza y concreta como fe en (εἰς) Jesucristo. Acabamos nuestro estudio con esta consideración, porque la lógica interna de la argumentación hasta aquí desarrollada nos lo exige. Para armonizar la dimensión existencial y personal de la fe hace falta una representación de Dios a nivel de lo humano, es más, en el nivel interpersonal de lo humano.⁴¹ Ni Dios como fundamento existencial para constituir mi libertad, ni Dios como Tú absoluto que justifica y constituye mi propio yo sería accesible si no fuera por una representación a nivel de lo humano; esta representación sucede en Jesucristo.

En el marco del Nuevo Testamento podemos observar que Jesús pasa de ser del predicador a ser el predicado, de ser el mediador a ser la meta. Jesús, quien en principio era anunciador de la fe, pasa a ser él mismo objeto de fe. En Juan aparece la interesante fórmula: «Creéis en Dios, creed también en mí».⁴² En consecuencia con esto, se ha hablado de Jesús, en el ámbito evangélico, en términos del mediador entre Dios y los hombres;⁴³ y en el ámbito católico se ha desarrollado más su expresión como sacramento de Dios.⁴⁴

Según el testimonio del Nuevo Testamento, se ha producido una considerable personalización y concreción de los conceptos salvíficos, de las imágenes salvadoras, de los ritos religiosos más diversos y de los símbolos redentores del judaísmo y más allá de sus fronteras en la persona de Jesús.⁴⁵

El lugar donde el deseo por un amor absoluto, un ser totalmente aceptado, un ser querido con todos los fallos y una confirmación de la propia existencia contra toda contingencia y todo sinsentido experimenta-

⁴¹ Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, pp. 375ss.

⁴² Schnackenburg aclara, llamando la atención sobre la forma quiasmica, que para Juan la fe siempre se dirige en Dios y en Jesús a la vez. Si la fe en Jesús sería cuestionada, se produciría a la vez un debilitamiento de la fe en Dios. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Leipzig: St. Benno-Verlag, p. 65. Compara con Juan 12,44.

⁴³ Véase Karl Barth, KD IV/1, pp. 133-140.

⁴⁴ El primero que introdujo a Jesucristo en el marco de los signos y símbolos fue posiblemente Agustín (nat. et grat. 2,2), donde habla del *sacramentum incarnationis*. El sacramento de la encarnación es según Agustín el mayor de los sacramentos ya que la naturaleza humana de Cristo es, en virtud de su subsistencia en el Logos divino, el sacramento de la divinidad del Logos. Vea para ello en Ludwig Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona: Herder, 1998; p. 645.

⁴⁵ Vea un excelente estudio sobre esto en: Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 3ª edic. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1992; pp. 129-141.

do, etc. se ha encontrado en la persona de Jesús de Nazaret. Jesús se tomó al individuo tan en serio, que se sentía llamado de modo inconfundible, se sentía con un propio yo. Jesús dio a las personas tanta libertad como necesitaban para encontrarse a sí mismos. Jesús dio a los individuos tanta afirmación, dedicación y comprensión que se sentían completamente aceptados por Dios. Y Jesús sabía exigir en el momento oportuno lo decisivo y necesario como para que no volvieran a enredarse en los falsos mecanismos para tranquilizar sus angustias. Todo lo sagrado y sanador, todo símbolo de Dios y toda figura divina que desde tiempos remotos se conocía para ayudar a los hombres, se fusionan y concentran de tal forma en la persona de Jesús, que los que se encontraron con él comenzaron a llamarle Dios, atribuyéndole los títulos divinos más destacados. Porque nunca antes, y ante todo nunca de una forma tan concentrada y personalizada, se había encontrado el hombre con lo divino. De manera que ya no hacía falta creer en ninguna otra cosa, medio, rito, símbolo, todo lo cual queda representado ahora por la persona de Cristo. Así la fe en Dios llega a ser fe en Jesús.

6. Conclusión

Al final del presente estudio a lo mejor cabe decir que la fe en Dios es algo como un contrapeso que hace falta para poder vivir con la angustia que posiblemente nunca deja de manifestarse en nuestras vidas. Es curioso, pero en el cuento de Juan-sin-miedo aparece la ausencia de la angustia como un déficit y una carencia de la existencia humana. Hasta que no había aprendido lo que es el miedo, Juan-sin-miedo de alguna forma era un ser sobrehumano y extraño. Es precisamente la experiencia de la angustia, nuestros intentos de responder con confianza y fe ante ella, y el compañerismo que en este camino nos ofrecemos mutuamente, lo que nos convierte en humanos.

No tengas miedo

Por favor, no tengas miedo,
Ven, te cojo de la mano,
Te acompaño en tu camino,
Adonde sea que conduzca.

Confía simplemente,
Apóyate en lo más íntimo,
La fuerza está en ti,
Aunque te pierdes alguna vez.

Si la vida se te oscurece,
Te sientes infinitamente pequeño
Algo te tortura en tu interior,
Lleno de dolor y lleno de avidez.

Entonces permite la congoja,
Ten confianza, ya lo superarás.
El anhelo de luz en lo más hondo de tu alma,
No permite que te pierdas.

Algún día volverás a alegrarte,
Hasta de los detalles mismos.
Volverás a conocer lo hermoso,
Y llamarlo por su nombre.

No des por perdido, ni a ti mismo ni tu vida.
Siempre habrá altibajos.
Ten confianza en tu camino,
Porque siempre habrá una salida.⁴⁶

Bibliografía:

- Balthasar, Hans Urs von. *El cristiano y la angustia*. 2^a edic. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- Drewermann, Eugen, *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Bände I-III*. Paderborn, München, Wien Zürich: Schöningh Verlag, 1978.
- Drewermann, Eugen. *Psychoanalyse und Moralthologie, Bd. 1 Angst und Schuld*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1982.
- Drewermann, Eugen. *Psychoanalyse und Moralthologie, Bd. 2 Wege und Umwege der Liebe*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1983.

⁴⁶ Traducción del alemán. Poesía de Sabine Röhrs, publicada en: *Wenn Gefühle erblühen: Lyrik*, Engelsdorfer Verlag, 2004.

- Drewermann, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese. Band II Die Wahrheit der Werke und Worte: Wunder, Visione, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*. 3^a edic. Olten, Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1992.
- Drewermann, Eugen. *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band 1: Dogma, Angst und Symbolismus*. Solothurn, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1993.
- Haendler, Otto. *Angst und Glaube*. 3^a edic. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt: 1954.
- Hermes, Eilert. «Die Wirklichkeit des Glaubens» de: *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992; pp. 138-167.
- Jäger-Werth, Hans U. *Vertrauen statt Angst. Evangelisch-reformierter Glaube. Eine Einführung*. 2^a edic. Zürich: Theologischer Verlag, 2006.
- Jüngel, Eberhard. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 5^a edic. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; pp. 201-214.
- Kierkegaard, Sören. *Der Begriff Angst*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2005.
- Neumann, Johannes. *Leben ohne Angst*. Stuttgart, Leipzig: Hippokrates-Verlag, 1938; pp. 160-183.
- Pfister, Oskar. *Das Christentum und die Angst*. Zürich: Artemis-Verlag, 1994; pp. 443-476.
- Pöldinger Walter (eidt.). *Angst und Angstbewältigung*. Bern: Verlag Hans Huber, 1988.

Dios, el mal y la ansiedad

Juan Sánchez Núñez

Introducción

Soy el último, un día cargado de reflexiones... así que he hecho un esfuerzo por resumir mi conferencia en una sola frase. Dicen que sólo se recuerda una frase, así que me conformo con que la recordéis.

A ver, prestar atención y después ya podéis volar libremente... pensar en el partido de fútbol de la selección..., en la comida de mañana..., dormirar un rato...

«Dios no nos salva **de** la muerte, nos salva **en** la muerte».

(¡Has descubierto el Mediterráneo...! Ya sé que no, pero es clave, ya lo veréis...)

«Dios no nos salva **del** mal, nos salva **en** el mal».

«Dios no nos salva **de** la muerte, nos salva **en** la muerte»... Y es que la muerte es vista como el último enemigo, como el mal definitivo que a todos alcanza por igual. Pero no sólo como un hecho puntual que acaece al final de la vida sino como un imperio de muerte que extiende sus brazos a lo largo de toda la vida y nos hace vivir en la angustia.

«El temor a la muerte nos hace vivir angustiados, esclavizados...» y de ello nos libera Jesús, He 2,14-15: *Jesús, como todos los seres humanos, participó de una vida mortal, pero por medio de su muerte, consiguió destruir el imperio de la muerte, y liberar a todos aquellos que por miedo a la muerte, viven toda la vida esclavizados.*

Es el temor a la muerte, el que nos impide arriesgar más... Es el temor a perder el empleo, lo que nos hace vivir cobardemente... y callar y mirar para otro lado... Es el temor a perder nuestro dinero, nuestra seguridad, nuestro prestigio... lo que nos hace vivir esclavizados a la mentira, a la injusticia... al imperio de la muerte... ¡Tremendo texto el de Hebreos! — Pero no puedo seguir desarrollando este argumento, que nos apartaría un poco del tema.

Y es que hoy nos estamos preguntando acerca del mal... y yo resumo mi exposición en esta frase:

«Dios no nos salva **de** la muerte, nos salva **en** la muerte».

«Dios no nos salva **del** mal, nos salva **en** el mal».

Decía que no había descubierto el Mediterráneo, y es que la primera parte de mi frase es obvia: ¡Está cla-

ro que morimos! ¡Está claro que el mal nos abrumba y nos angustia! ¡Pero, si de eso se trata... de explicarlo, de entenderlo mínimamente! Y vienes tú a decirnos que es así...

Pues sí, eso es lo primero que quiero decir y que deberíamos reconocer, que preguntar: ¿Por qué existe el mal? Es como preguntar: ¿Por qué morimos? Pues, porque la realidad es así.

¿Por qué existe la ley de la gravedad? ¿Por qué los cuerpos se atraen? Pues porque la realidad es así. Esto quizá resulte un poco extraño y estoy anticipando lo que va a ser mi exposición, pero hoy la razón humana se autolimita y no se considera capaz de especular imaginando mundos posibles que fuesen mejores que este. Por ese camino sólo vamos a agotarnos intentando «atrapar el viento», que diría Eclesiastés. Ya lo veremos.

Pues bien, siguiendo con mi argumentación, en realidad ¿qué estoy diciendo?: Que a pesar de la muerte, el mundo «merece la pena»; que la creación es buena... a pesar de la muerte; que a pesar del mal, es posible vivir con esperanza.

«Dios no nos salva **de** la muerte, nos salva **en** la muerte».

«Dios no nos salva **del** mal, nos salva **en** el mal».

«Dios no nos salva **del** sufrimiento, nos salva **en** el sufrimiento».

«Dios no nos salva **de** los terremotos, nos salva **en** los terremotos...» y así podríamos continuar.

Sólo cambia una preposición, pero cambia un mundo, un universo simbólico e imaginario. Cambia un modo de pensar y de sentir y de actuar en consecuencia.

Y aquí podría terminar, y dejaros descansar. En realidad sólo quiero realizar un breve desarrollo, a partir de esta frase que me parece clave, acerca de un tema que me reconoceréis complejo y vital.

Y que produce angustia, ansiedad a muchos hombres y mujeres creyentes. Poner juntos a Dios y al mal no es fácil, se repelen, son contrarios, antitéticos... y en la vida de cualquier creyente produce ansiedad.

Una hermana de mi iglesia, nos invitó a comer... y en la sobremesa nos decía: «A ver, tú que eres profe-

sor de teología en el SEUT. Cuando veo tanto dolor, tanto sufrimiento, me pregunto: ¿Por qué hay tanto mal en el mundo y Dios no hace nada? ¿Por qué el tsunami y Dios no hace nada? ¿Por qué la muerte de tantos niños y Dios no hace nada?» Aunque mi respuesta no fue tan elaborada como esta ponencia, algo de ello mencioné, sobre todo lo que constituye su primer punto, el que viene a continuación.

Aproximación religiosa al problema del mal

Primacía de la salida práctica. Buscar soluciones vitales. Sanar al que sufre. Liberarlo...

Jesús nos habla siempre de dar respuesta al mal, antes que explicarlo; de ser en primer lugar, solidarios y justos, sensibles al sufrimiento de los otros y responder activamente, buscando la justicia. Sólo cuando ya vivimos así, podemos preguntarnos acerca de sus razones, de su alcance, de su falta de significado, etc.

Es como si el hombre que ha sido asaltado por ladrones, cuando se le acerca el buen samaritano le dice:

—No me socorras. No me cures. No me subas a tu asno y me lleves a la posada. Sólo te lo permitiré si antes me dices por qué me ha tocado a mí esta desgracia: ¿Por qué? Si yo soy un buen creyente, doy los diezmos, doy limosna y me preocupo de la viuda y del huérfano, etc.... ¡Dime por qué me sobreviene a mí este mal!

Supongo que os habéis dado cuenta de que esta modificación está inspirada en Gautama el Buda, quién para mostrar la inutilidad de la especulación y aconsejando centrarse en la sanación de la herida que afecta al ser humano, les narra aquella historia de un hombre herido por una flecha envenenada, les dice:

—Es como si un hombre cae herido por una flecha envenenada y sus amigos, compañeros y parientes, llaman a un médico para que lo cure y él dice: «No consentiré que me arranquen la flecha hasta saber qué clase de hombre me ha herido: si es de la casta de los guerreros o es un agricultor o pertenece a una casta inferior». O como si dijera: «No dejaré que me arranquen la flecha hasta saber de qué familia es ese individuo: si es alto o bajo; o si es blanco, moreno o amarillito...; o si viene de esta o aquella aldea, ciudad o pueblo; o hasta que sepa si el arco con que me hirió era chapa o *kondanda*; o hasta que sepa si la cuerda del arco estaba hecha de bambú o de cáñamo o de gomerro...» Ese hombre morirá, sin haber llegado a saber tantas cosas.

»La vida religiosa no depende de que el mundo sea eterno o no sea eterno. Lo sea o no, siempre habrá nacimiento y vejez, muerte y dolor, lamentos y sufri-

mientos, tristeza y desesperación; y yo anuncio la destrucción de todas estas cosas ya para esta vida... Así habló el Señor, y con gozo aplaudió Malunkyaputta sus palabras».

Las religiones son siempre ofertas de salvación, caminos de enfrentamiento y superación del mal que oprime y esclaviza al hombre. Y son esto esencialmente, es decir, no son repuestas teóricas al problema del mal. Son caminos de enfrentamiento práctico y de superación del sufrimiento y el mal que oprime al hombre.

Esto es lo que venimos viendo en el día de hoy, en las ponencias de los profesores Delameillieure y Sörgel.

Aunque lo religioso se caracteriza por esto, hoy en día, en una sociedad moderna y crítica, nos seguimos preguntando: ¿Cómo es posible tanto mal? La hermana de mi iglesia: ¿Por qué esa tragedia de sufrimiento y muerte que envuelve la vida humana?

Hemos de reconocer que en nuestra sociedad moderna el mal se convierte, en expresión del dramaturgo alemán Georg Büchner, en la roca del ateísmo; el mal es el fundamento sólido del ateísmo en nuestra sociedad.

Fijaos si han cambiado las cosas respecto a sociedades anteriores. Santo Tomás podía decir «*si malum est, Deus est*», («si hay mal, existe Dios»); es decir, el problema del mal, para santo Tomás, podía llevar a Dios. Y aunque nos parezca extraño tenía razón santo Tomás. ¿Qué gana el hombre moderno al quitar a Dios y quedarse sólo ante la tragedia del mal? «La muerte de Dios» deja al hombre moderno «desamparado» frente al mal. Este es el dilema de la modernidad: «Parece imposible, a la vista de tanto sufrimiento, que exista Dios; y sería terrible, a la vista de tanto dolor, que no existiera Dios».

No es ni más ni menos que el famoso dilema de Epicuro, que aún hoy conserva su mordiente. Ya cuatro siglos antes de nuestra era, la razón planteaba la cuestión con una claridad y una contundencia que aún hoy parece no tener respuesta:

—O bien, Dios quiere eliminar el mal del mundo, pero no puede; luego no es omnipotente. O bien, puede eliminar el mal del mundo, pero no quiere; luego no es bueno.

Vemos que la presencia del mal en el mundo es incompatible con la existencia de un Dios bueno y omnipotente. Si fuera bueno y omnipotente, no habría mal en el mundo, concluye la razón.

Ha sido para enfrentar este dilema que ha surgido la teodicea, la justificación de Dios, en la modernidad. (Teodicea: Del griego θεός, Dios, y δίκη, justicia).

Como estamos en una jornada «académica» quisiera llamar vuestra atención sobre el punto en que se encuentra el debate en torno a la teodicea en el ámbito de la teología española, que no vive aislada — como no puede ser de otro modo en una sociedad globalizada — y por lo tanto en la teología española se recogen los planteamientos de los principales teólogos actuales.

Dos posturas:

«La imposible teodicea», de Juan Antonio Estrada.

«La inevitable y posible teodicea», en diferentes obras de Andrés Torres Queiruga.

(Ver bibliografía al final de la ponencia.)

La imposible teodicea

Permitidme que intente hacer una breve presentación de un tema que ha tratado en diversos artículos y al cual ha dedicado un libro de 412 páginas. Intentaré ser fiel a su pensamiento y no «distorsionarlo» en mi apretada síntesis.

Cómo os decía, *La imposible teodicea* es el título de un libro de Juan Antonio Estrada. ¿Qué nos dice?

- Desde una perspectiva antropológica, racional y filosófica, el mal tiene que ser asumido. La única respuesta posible es la lucha contra él. El mundo es como es, no podemos evitarlo porque somos parte de él, pero sí transformarlo.
- La praxis transformadora en que convergen la ciencia, la filosofía, el arte y la religión, es la respuesta común al problema del mal. Lo único racional es luchar contra él, incluso aunque tengamos conciencia de la derrota inevitable ante un mal que pervierte los ideales más nobles y que frustra cualquier proyecto liberador.
- El siglo XX ha mostrado que los sueños de la razón producen monstruos... el fracaso del progreso como panacea frente al mal; los desastres causados por el hombre, han posibilitado filosofías existenciales del absurdo.
- El problema se radicaliza cuando se cree en un Dios personal. De ahí surge la *teodicea*, los intentos de justificar a Dios ante el mal. Que remontándose a Epicuro, retoma Leibniz en el siglo XVII. Es el intento — digo — de explicar racionalmente el porqué y el para qué del mal y de justificar a Dios ante él. El hombre llama a Dios ante el tribunal de la razón

para enjuiciar la creación y dilucidar si es bueno y justo, y explicar el mal desde la perspectiva divina.

- La solución se basa en lo que Dios puede o no hacer. El Dios bondadoso crea el mejor de los mundos posibles y el mal forma parte de su acción creadora, ya que la imperfección de lo creado lo hace inevitable.
- ¿Qué piensa Estrada de todo esto? Que estos conocimientos intentan explicar racionalmente el mal, integrándolo en un sistema total de sentido, pero que para la mayoría de las personas, estos conocimientos son insuficientes, y a veces una manera teórica de huir del sinsentido que el mal plantea.
- Pero es más, esta visión entró en crisis con el terremoto de Lisboa de 1755, que cuestionó la tesis optimista de Leibniz de ser éste el mejor de los mundos posibles, al ser creación de Dios. La filosofía declaró imposible la teodicea. No se puede englobar en una teoría a Dios y al mundo, para desde ahí explicar el mal. Dios no puede ser parte de un sistema. El Dios divino, si es que existe, no puede integrarse en una construcción racional. Y añade: Hoy triunfa la teología negativa, el «si lo conoces no es Dios» de san Agustín; y triunfa la crítica al Dios de los filósofos, que no sería más que una mera construcción humana.
- Estrada, teniendo en cuenta a Kant, dice que cuando la razón especula sobre Dios, sin base empírica en qué apoyarse, cae en una divagación sin contenido. Dios sólo puede ser un postulado de la razón, objeto de la fe racional del hombre.
- La existencia del mundo es problemática y nos plantea la pregunta por Dios, pero no podemos teorizar sobre él, sobre su esencia o sus intenciones.
- De ahí que concluya Estrada que la teodicea es imposible y que el silencio y la pasividad de Dios ante un mundo supuestamente creado por él, es lo que hace del mal la roca fuerte del ateísmo y también lo que problematiza la fe del cristiano que *ni sabe ni puede responder* ante la queja sobre tanto mal.

Ahora bien, ¿hace alguna propuesta positiva J.A. Estrada?.

Sí. Invita al creyente a vivir apoyándose en su fe y tomando conciencia de que hay preguntas que la teología ni sabe ni puede responder, son *las preguntas irresueltas de la teología*.

Y es que racionalmente no podemos decir quién y cómo es Dios. No hay que confundir nuestras repre-

sentaciones con la realidad divina; y hay que mantener la negación como más verdadera que lo que afirmamos sobre Dios.

Sin embargo, más allá del intento de la razón por llegar a Dios y conocer su esencia, están las religiones y sus pretensiones de conocimiento en base a experiencias y revelaciones. Y de ahí que siga preguntando: ¿Es posible una teodicea teológica en base a la revelación? Y si no lo fuera, ¿se puede seguir siendo cristiano con una teodicea irresuelta? Estas son preguntas que en el siglo XX se han vuelto determinantes para la fe, la teología fundamental y la misma apologética, como consecuencia del fracaso de las teodiceas filosóficas.

Como decía, Estrada nos invita a vivir como cristianos con una teodicea irresuelta, apoyándonos en nuestra tradición. En ella encontramos dos grandes crisis vinculadas al problema del mal: la de Job, en el A.T.; y la que provoca la cruz de Jesús.

- En la cruz de Jesús, ésta crisis se agudiza hasta el extremo. Jesús apura el cáliz del sinsentido, y en ese cáliz se mezclan el dolor físico y el mal moral, la injusticia y el sufrimiento. Pide a Dios que le evite el mal, confesando que está triste hasta la muerte; pero sólo recibe fuerzas en la oración para afrontarlo. **No** hay intervención divina que le evite ese cáliz. La historia de Jesús se inscribe en la de tantos vencidos, víctimas injustas que fracasaron en sus proyectos a favor de una humanidad que supere el mal.
- Jesús fue probado y tentado en la experiencia del mal, como nos ocurre a todos, y *sin comprender*, murió como vivió, perdonando a sus agresores y poniéndose en las manos de Dios. Sus preguntas son las de tantos: ¿Dónde está Dios? ¿En qué queda su providencia? ¿Por qué no interviene si es el Señor de la historia?

Son preguntas típicas de una teodicea irresuelta, como la de Jesús. Su no saber y su conciencia de abandono lo acercan a nosotros, que tenemos que asumir un mal incomprensible sin desfallecer ante él.

Ahora bien, la clave de la respuesta cristiana al problema del mal está en la resurrección, y en esto coinciden ambos autores. La resurrección hace posible la esperanza a pesar del mal. Pero vayamos concluyendo...

Nos dice Estrada, el anuncio de la resurrección confirma la presencia de Dios en y desde el crucificado. Dios se revela en un escenario que revela su impotencia ante el mal humano; la autonomía de los acontecimientos históricos y el mal que Dios no quiere son

los elementos esenciales de ese escenario; en él se pone de manifiesto la ausencia de una fuerza divina, que desde fuera de la historia, contrarrestara el mal en la historia y limitara la libertad humana. Es el hombre, no Dios, el agente de la historia. Pero Dios se hace presente inspirando, motivando y actuando a través de personas que se convierten en sus testigos.

- El Dios cristiano es incomprensible porque se manifiesta desde el no poder, incapaz de proteger a los suyos de los efectos del mal e identificado con las víctimas.
- No hay que pretender saber más que los no creyentes acerca del mal. Hay que aprender a vivir con una experiencia del mal que genera preguntas a Dios y a los demás, sin que haya respuestas. *La solución* no está en que se tenga una teodicea explicativa, sino en que desde la historia de Jesús ya se sabe cómo afrontar el mal y vivir con esperanza.

Y termino la exposición de Estrada con esta frase: «Lo específico cristiano no es un saber global sobre el mal, sino la identificación con una vida, la de Jesús, y la esperanza en una promesa, la del resucitado. *Se puede ser cristiano sin una teodicea resuelta.*»

La inevitable y posible teodicea

Andrés Torres Queiruga piensa que la teodicea es necesaria para mantener la coherencia de la fe cristiana, que es inevitable y que es posible:

«Porque si realmente el mal mostrase que la idea que nos formamos de Dios es incoherente..., la fe se convertiría en *fideísmo* acríptico, y en última instancia, en un *fideísmo* absurdo».

Es posible una nueva teodicea, no una que justifique a Dios —excesivo como pretensión de la razón, pues ni Dios lo necesita ni nosotros somos quienes para juzgarlo— pero sí una que justifique la coherencia de *nuestra idea de Dios* ante el desafío que representa el mal del mundo.

- Y es que conviene no refugiarse apresuradamente en lo inadecuado de nuestros conceptos acerca de Dios, o en que Dios es un misterio. Ambas cosas son ciertas, desde luego. Pero que nuestros conceptos sean inadecuados no significa sin más que sean falsos; ni reconocer el «misterio» puede impedirnos afirmar algo cierto respecto de él. Conviene tenerlo en cuenta, pues si no fuese así, igual daría decir de Dios que es bueno o malvado, que le preocupa nuestra existencia o que le es indiferente...

Pues bien, para elaborar esa teodicea habría que comenzar por desmontar un presupuesto fundamen-

tal que está en la base de nuestro dilema, el que venimos llamando el dilema de Epicuro. ¿Cuál es este supuesto?.

- *Se da por supuesto que es posible un mundo sin mal.* Dios pudo hacer un mundo sin mal y podría hacer que no existiera mal en el mundo, pero, por motivos misteriosos, lo permite. Se sigue dando por supuesto que Dios podría, si quisiese, evitar el mal del mundo.

Si esto fuera así, no parece posible mantener de forma coherente la fe en Dios. Porque, cuando se toma en serio lo horrible del mal en el mundo, parece que nadie puede honestamente sostener la bondad de alguien que pudiendo eliminarlo, no lo haga.

¿Quién querría ser amigo de una persona que, llevada a un hospital y estando en su mano curar todo el sufrimiento que allí hay, se negase a hacerlo, por los motivos que fuese? ¿Qué persona honesta no evitaría, si pudiese, toda el hambre, toda la violencia, todo el dolor, todas las tragedias que existen en el mundo? Pero entonces la pregunta aparece inevitable: ¿Seremos nosotros mejores que Dios? En definitiva: ¿Podría honestamente mantenerse la fe en un dios que se comportase de esa manera?

- Habla Torres Q. de una *vía corta de la teodicea*. La de aquellos cristianos que creyendo y confiando en el amor infinito de Dios, tienen la seguridad de que no puede haber nada que desmienta ese amor. Están seguros de que Dios *no quiere ni puede querer* el mal de sus criaturas, y que por tanto, si ese mal está ahí, es *porque no puede ser de otra manera*.

Es como el que ve a una madre al lado de su hijo enfermo. No se necesita ser graduado en lógica para deducir que eso sucede porque no depende de la madre que pueda ser de otra manera. Se apoya en una percepción vivencial de la invalidez de los argumentos en contra de ese amor.

Ahora bien, una fe viva y real no puede sustraerse a los desafíos de la crítica ni renunciar a dar razón de su esperanza. De ahí que sea necesario revisar el dilema de Epicuro, pues si no conseguimos desmontarlo, mostrando que oculta algún falso presupuesto, se impone reconocer que lleva al ateísmo.

Y justo este es el planteamiento de Torres Q., su *vía larga de la teodicea*. En ella nos habla de:

- *La finitud como condición de posibilidad del mal.*

La experiencia nos dice que el mal resulta inevitable en este mundo, ¿significa que lo es en cualquier mundo? ¿No sería posible un mundo distinto, consti-

tuido de tal modo que en él no se diesen conflictos, rupturas, crímenes y sufrimiento: un mundo sin mal? ¿Es posible un mundo sin mal?

La imaginación nos mete en una trampa, porque tendemos a responder afirmativamente a la pregunta, y decimos: «Es posible imaginar un mundo sin mal». Pero que lo podamos decir no significa que sea coherente, que sea pensable. Y aquí la cosa cambia. No es posible un mundo sin mal, un mundo perfecto: Entonces sería Dios y no mundo; Creador y no criatura. En efecto, si la raíz del mal está en la finitud, dado que cualquier mundo que pueda existir será necesariamente finito, resulta imposible pensar un mundo sin mal.

Pensar un mundo finito sin mal es como pensar en un círculo cuadrado; o en un hierro de madera. Estas afirmaciones son abstractas y resultan difíciles, pero no es imposible lograr una cierta intuición de lo que ahí se enuncia.

Quizás resulte más fácil verlo, partiendo del ejemplo sencillo que ofrece la expresión «círculo cuadrado». ¿Por qué aparece absurda ya a primera vista? La respuesta es clara: porque una cosa contradice la otra; si es círculo, no puede ser cuadrado, y viceversa. Pero cabe dar un paso más: ¿Dónde está el fundamento de la contradicción? Evidentemente, en el carácter limitado, finito, de toda figura como tal. Ser una figura determinada implica necesariamente no ser otra. Tener la perfección del círculo significa intrínsecamente no poder tener la del cuadrado, y viceversa. Se pueden juntar, ciertamente, las palabras y hablar de «círculo cuadrado», pero no se dice nada.

La raíz fundamental de la incompatibilidad intrínseca está en la finitud. Eso mismo vale con idéntica fuerza para cualquier realidad finita. Ser una cosa implica no ser otra; y tener una cualidad supone carecer de la contraria. Ser varón implica no ser mujer, y viceversa.

Las consideraciones podrían alargarse mucho más, pero pueden bastar para allanar el camino a *la intuición fundamental*: que lo finito no puede ser perfecto. La finitud es siempre perfección a costa de otra perfección: perfección imperfecta, por definición.

Concluye esta argumentación diciendo que «*el rigor del concepto deja ver con claridad suficiente que, en definitiva, un mundo-sin-mal equivaldría a un círculo-cuadrado*».

Ahora bien, es importante hacer una observación: Que el mal sea inevitable en la realidad finita, no significa que ésta sea mala, significa tan solo que es buena, pero no de modo total y acabado; es finitamente

buena, es buena-afectada-por-el-mal, pues tiene que contar con su mordedura, irse realizando en lucha contra él, sin lograr nunca la victoria plena y sin poder, siquiera, excluir la posibilidad del fracaso.

Si estas conclusiones son válidas, obligan a replantear a fondo todo el problema. Porque ahora aparece con claridad el prejuicio con que de ordinario se razona. Si es imposible que el mundo exista sin que en él aparezca el mal, muchos planteamientos carecen literalmente de sentido. Cuando el no-creyente arguye que, puesto que hay mal, no puede existir Dios, está dando por supuesto que podría existir un mundo sin mal, lo cual, como hemos visto, es contradictorio. Y cuando el creyente pregunta a Dios por qué consiente el mal o por qué no ha creado un mundo perfecto, incurre en idéntica contradicción.

- *El Dios de la fe cristiana.*

Decíamos que si estas conclusiones son válidas, obligan a replantear a fondo todo el problema, y nos obligan a repensar nuestra concepción de Dios y de su relación con el mundo, con su creación.

Ante el sufrimiento o la desgracia, el presupuesto ordinario nos llevaba espontáneamente a preguntar a Dios por qué lo manda, o por qué lo consiente y no lo remedia; en definitiva, a preguntarle por qué ha hecho un mundo en el que existe el mal. Ahora, en cambio, aparece lo absurdo de tal pregunta. Sería como preguntarle por qué no ha hecho círculos-cuadrados. La única pregunta con sentido sólo puede ser esta: ¿Por qué, sabiendo que si creaba el mundo, éste estaría expuesto a los horrores del mal, Dios lo creó a pesar de todo?

Con lo cual no desaparecen, ciertamente, ni el mal ni las tremendas cuestiones que suscita. Pero se ha producido un cambio decisivo en ellas, quedan rotos los tópicos en que llegan envueltas, para examinarlas a otra luz y ahondarlas en una nueva dirección.

Si Dios es amor, si lo definitivo que hemos ido descubriendo en la larga marcha de la Revelación es su total entrega salvadora... la única respuesta correcta sólo puede ser que ha creado el mundo porque a pesar de todo —a pesar del mal— valía la pena.

Y entonces el mal es percibido como lo que Dios no quiere, como lo que se opone a la plenitud de su creación, como aquello contra lo que lucha. En una palabra, Dios aparece así como el Anti-mal por definición.

Dios crea por amor; al hacerlo, crea necesariamente lo distinto de sí: un mundo finito; este no es posible sin que en él aparezca también el mal, con todo lo que comporta de sufrimiento, culpa y angustia. Pero Dios

se vuelca con todo su ser y su bondad para ayudarnos en la lucha, como se revela de manera plena en Jesús; y, al final, nos asegura la salvación plena y definitiva.

De hecho, en el destino de Jesús se revela muy bien, por un lado, el carácter inevitable del mal: ni siquiera para él, como ser histórico y finito, fue evitable. Por otro, como parábola de Dios, lo muestra como el Anti-mal, siempre a nuestro lado contra el sufrimiento físico y la angustia moral. Lo cual, por cierto, nos recuerda dos cosas fundamentales. Primera, que cualquier aclaración teórica del mal sólo tiene legitimidad en cuanto fundamenta una praxis activa contra él. Segunda, que no existe un mal absoluto, ni siquiera el de la muerte, y que incluso en ella (esta es la gran lección de la cruz) se puede vivir en la confianza de que Dios está siempre ayudando a ordenar las cosas para nuestro bien (cf. Ro 8,28) y en la esperanza de la victoria definitiva. Esta es la gran luz de la resurrección.

Todo esto tiene también consecuencias para nuestro modo de entender la omnipotencia divina. Un mínimo de atención muestra exactamente que la nueva visión rompe el dilema de Epicuro. Sólo el prejuicio anterior, al no caer en la cuenta del carácter inevitable del mal, obligaba a elegir entre la bondad y la omnipotencia. Una vez superado este prejuicio, esa necesidad se revela como una trampa del lenguaje. No debe decirse: «Dios *no puede hacer* un mundo-sin-mal», sino que éste es *imposible*. Es decir, no se afirma que haya algo que Dios no pueda hacer, sino que eso que parecía algo, es nada. Dios no deja de ser omnipotente, porque no haga círculos-cuadrados. Que una madre buena y docta no pueda enseñar trigonometría a su hijito de seis meses, ni niega su amor ni merma su sabiduría; simplemente enuncia una incapacidad del niño. En definitiva, al afirmar que un mundo-sin-mal es imposible, en absoluto se habla de una impotencia de Dios, sino de que, como diría Zubiri, el ser-finito del mundo «no da más de sí».

Lo cual es más importante de lo que puede creerse a simple vista. La teología actual hace muy bien en reaccionar contra la idea de un dios apático e impasible. Incluso hay que admitir una cierta responsabilidad de Dios en el mal, en cuanto a que este no aparecería, si él no hubiese creado el mundo. Pero puesto que lo ha creado, y no por egoísmo sino por amor, hemos de pensar —hablamos así humanamente— que lo ha hecho de manera responsable, sabiendo que podía remediarlo. Por eso hay que tener cuidado cuando se exagera y se habla de la impotencia de Dios. Como advierte X. Tilliette, ese tipo de afirmaciones «parten 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».

- Dios «*quiere y puede*» evitar el mal.

Hay una última y decisiva objeción que debe enfrentar este planteamiento, y que parece que lo va a derribar desde sus mismas bases. Podríamos formularlo así: si Dios al final de la historia nos promete una nueva creación sin mal, si nos promete la salvación definitiva, parece que es posible una realidad finita sin mal. ¿O es que los bienaventurados dejarán de ser finitos? Es obvio que no cabe esperar una respuesta evidente, sino únicamente indicaciones que sean suficientes para liberar de la contradicción e insinuar de algún modo el camino de una cierta coherencia.

La bienaventuranza o salvación escatológica pertenece a la respuesta religiosa y, por tanto, presupone la fe. No es un dato obvio del que se parte para poner en cuestión una evidencia filosófica, sino, por el contrario, un misterio al que se llega y que es más bien él mismo el que tiene que tantear difícil y oscuramente en busca de su posible inteligibilidad. Pero, entiéndase bien, es un misterio en sí mismo, es decir, para cualquier interpretación, no sólo para la propuesta hasta aquí.

Para mayor claridad, conviene distinguir dos aspectos: ¿Por qué Dios no nos ha creado ya en la salvación final? y: ¿Cómo es posible esa salvación, dada la finitud?

a) Curiosamente, la respuesta inicial a la primera pregunta se remonta ya a san Ireneo. Ante una cuestión afín — ¿Por qué tardó tanto la venida del Salvador? — responde con la necesaria mediación del tiempo en la constitución de la realidad finita. Lo que es posible al final no siempre lo es al principio: La madre, por mucho cariño que ponga, no puede dar carne al niño de pecho (Adv. Haer. IV, 38, 1). Esto tiene una consecuencia decisiva: Cuando se piensa en toda su radicalidad que la persona es lo que ella se hace, lo que llega a ser en el lento y libre madurar de su propia historia, se intuye la imposibilidad de que pueda ser creada, no ya en la plenitud de la gloria, sino simplemente como consciente y adulta. Un hombre y una mujer, creados adultos de repente, constituidos de golpe en la claridad de la conciencia, no serían ellos mismos sino algo fantasmal: auténticos aparecidos sin consistencia incluso para sí mismos. Serían una contradicción.

La cultura moderna, con su énfasis en la libertad, ha hecho esto evidente. Más impresionante es ver que la gran tradición, desde el comienzo de la patrística hasta Tomás y también después él, negó la posibilidad

de que Dios pudiera crear una libertad finita y ya perfecta. El tiempo de la historia, pues, no es una opción de Dios, que podría habernos creado felices, pero no quiso. Es simplemente la necesidad intrínseca de nuestra constitución como seres finitos. O somos así o no podemos ser en absoluto. En una palabra, si Dios actuando por amor, y por lo tanto exclusivamente para nuestra felicidad, no nos ha creado ya completamente felices, es sencillamente porque no era posible.

b) Pero entonces surge la segunda pregunta: En estas condiciones ¿resulta concebible una salvación perfecta? Es claro que aquí nos acercamos a las últimas estribaciones de la razón, allí donde ésta, en el seno de la experiencia religiosa, acaba acogiendo intuiciones que la sobrepasan hacia el misterio.

Verdaderamente, la reflexión toca aquí las últimas estribaciones del ser. Pero de alguna manera intuimos que el amor de Dios puede realizar lo en apariencia imposible: Una cierta infinitización de la persona finita, pues en la gloria ella puede decir: «Todo lo de Dios es mío».

Al final aparece, pues, que lo que un mal uso del lenguaje — por adelantar a las condiciones de la historia lo que sólo será posible en su superación — convertiría en contradicción que hacía peligrar o la grandeza o bien la bondad de Dios, se revela como la gran verdad de la superación del mal: Dios puede y quiere vencer el mal. Solo que su amor tiene que soportar — por nosotros y con nosotros — la paciencia de la historia. Esta resulta muchas veces dura y terrible, pero desde la fe aparece ya iluminada por la gran victoria final, pues entonces ya «no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni pena» (Ap 21,4), y «Dios será todo en todas las cosas» (1Cor 15,28).

Entonces comprenderemos plenamente lo que yo decía al principio:

Que Dios no nos ha salvado **del** mal, sino que nos ha salvado **en** el mal, acompañándonos y sosteniéndonos todos los días de nuestro finito caminar, de una manera tan íntima y solidaria, que apenas si somos capaces de vislumbrar.

Bibliografía

J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 1997; "De la teodicea a la esperanza", *Iglesia Viva* 225 (2006) 31-43.

A. TORRES QUEIRUGA, "Mal, Conceptos Fundamentales del Cristianismo", Trotta, Madrid 1993, 753-761; "El mal inevitable: replanteamiento desde la teodicea", *Iglesia Viva* 175-176 (1995) 37-69; "La inevitable y posible teodicea", *Iglesia Viva* 225 (2006) 9-30; «Esperanza a pesar del mal», Sal Terrae, Santander 2005.