



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**Del clamor al consuelo de Dios. Una articulación
teológica y espiritual de la esperanza en la existencia
cristiana**

Autor: Carlos Mario Hoyos Rodríguez

Director / Tutor: Dr. Eduard López Hortelano

MADRID
Junio, 2025



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

John

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**Del clamor al consuelo de Dios. Una articulación
teológica y espiritual de la esperanza en la existencia
cristiana**

Autor: Carlos Mario Hoyos Rodríguez

Visto bueno del director
Dr. Eduard López Hortelano

Fdo.

Eduard López Hortelano

22 de mayo de 2025
Madrid, _____

ÍNDICE

<i>Resumen/Abstract</i>	7
<i>Siglas y abreviaturas</i>	9
<i>Introducción</i>	11
Capítulo 1. El sufrimiento humano: una perspectiva antropológica y espiritual ...	17
1.1. Sufrimiento y esperanza: dos realidades inherentes al hombre	18
1.1.1. Análisis de los conceptos	18
1.1.2. La esperanza en un contexto contemporáneo	21
1.2. La naturaleza del dolor humano y su valor en la transformación del hombre	23
1.2.1. La libertad humana en la tragedia del sufrimiento	24
1.2.2. El dolor ontológico existencial	27
1.2.3. El problema de la muerte	28
1.3. Una aproximación antropológica: el mal y su impacto en el sufrimiento humano	30
1.3.1. La existencia del mal en sí mismo	30
1.3.2. La aproximación de Leibniz	31
1.3.3. El problema del mal en el mundo contemporáneo	34
1.4. El sufrimiento y la esperanza en la experiencia espiritual	37
1.4.1. El silencio de Dios: un desafío en la vida espiritual	40
1.4.2. El silencio como una experiencia de gracia	41
1.4.3. El desierto como camino de esperanza cristiana	42
Capítulo 2. Dios ante el sufrimiento humano: una perspectiva bíblica y teológica, entre el silencio y la esperanza	45
2.1. La bondad del Dios creador	46
2.1.1. El hombre: imagen de Dios	49
2.1.2. El Dios de la Alianza	51
2.2. Job, sufrimiento del justo: crisis de la doctrina de la retribución	53
2.2.1. Job, ¿por qué el sufrimiento del inocente?	54
2.2.2. El Dios escondido (Job 10)	56
2.3. La aparente ausencia de Dios: una mirada teológica de la esperanza	61
2.3.1. La fe como camino de esperanza	62
2.3.2. La Experiencia del hombre contemporáneo y la teología del sufrimiento de Dios	66
2.3.3. El sufrimiento de Jesucristo: un signo de nuestra esperanza	69

Capítulo 3. El consuelo de Dios en Jesucristo: hacia una teología espiritual de la esperanza	73
3.1. Dios origen y plenitud del consuelo	74
3.1.1. La consolación: respuesta de Dios ante el sufrimiento del hombre	75
3.1.2. Cristo Jesús, nuestra esperanza	76
3.1.3. La esperanza escatológica: una respuesta para un mundo necesitado de consuelo	78
3.2. Jesucristo: el Dios que consuela y sana nuestras heridas	80
3.2.1. “Bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados” (Mt 5,5)	81
3.2.2. El mensaje de consuelo y esperanza de la Cruz	83
3.3. La caridad: una respuesta cristiana de consolación y esperanza	85
3.3.1. El amor-caridad como expresión de esperanza	86
3.3.2. El amor al prójimo es un ancla de esperanza	88
3.3.3. María, la luz de nuestra esperanza	91
<i>Conclusión</i>	95
<i>Bibliografía</i>	101

Resumen/Abstract

Resumen

La investigación habla de cómo desde que el ser humano tiene conciencia, la pregunta por el sufrimiento ha estado latente, generando siempre reflexión, sobre todo dentro del campo de las humanidades. Primeramente, abordamos la reflexión con el acercamiento a los conceptos de los sufrimiento y esperanza. Con ello, pretendemos hacer una interpretación antropológica, pero también espiritual, ambas llevadas conjuntamente. Al pasar a la reflexión bíblica y espiritual sobre el sufrimiento, especialmente del inocente, con el abordaje de un texto del Antiguo Testamento: Job, comprendemos que la aparente ausencia de Dios es más un trabajo de cercanía silenciosa. Todo lo anterior nos ayuda a reinterpretar las vicisitudes que nos llevan a vivir momentos de angustia, pero ahora desde la fe. Es decir, la fe en un Dios que, acompaña, consuela, cura las heridas y porta esperanza. El sufrimiento humano es inherente a la existencia, pero queda a los hombres de fe, adquirir la capacidad de transformarlo en un aprendizaje y hacer de ello un camino espiritual, pero a la vez de Evangelio práctico. En otras palabras, de abrazar al hermano que sufre y vivir justos, desde la caridad-amor, un peregrinaje de esperanza con el Dios resucitado.

Palabras Clave: Sufrimiento, dolor, espiritualidad, fe, consuelo, esperanza.

Abstract:

This work talks about how the human suffering has been a topic of analysis for every discipline of human teaching. We approach this reflection first with a close up to the meaning of suffering and hope. In this line we try to make an anthropological and spiritual interpretation both being studied together. Going to the biblical and spiritual topic of suffering, mostly innocent suffering, approaching the text of Job in the Old Testament we bump into the apparent absence of God showing that at the end is nothing more than an action of silent carnage. All of this said above helps us to reinterpret the vicissitudes that lead to live moments of anguish but now from the point of view of our faith. That is faith in a God who accompanies, consoles, heals wounds and brings hope. Human suffering is inherent to existence but it depends in people who believe to acquire the capacity of transforming that suffering into practical experience and consider it a spiritual journey, not only spiritual but also a real journey trough the Gospel. Said in another words it is up to us to hug our brothers and sisters who suffer and try to live near to them showing love and kindness walking together in a pilgrimage of hope with the risen Lord.

Key words: Suffering, pain, spirituality, faith, consolation, hope.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Fuentes

1.1. Bíblicas

AT.	Antiguo Testamento.
NT.	Nuevo Testamento.

1. Documentos de la Iglesia

GS.	Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral, sobre la Iglesia en el mundo: <i>Gaudium Et Spes</i> .
LG.	Constitución Dogmática sobre la Iglesia: <i>Lumen Gentium</i> .

2. Otras

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
CCS	Centro Catequístico Salesiano.
Cf.	Confer. Comparar.
dir.	Director.
ed.,	Edición.
ed.	Editor.
Ibíd.	Ibídem.
n.	Número.
1 ^a	Primera.
2 ^a	Segunda.
3 ^a	Tercera.
6 ^a	Sexta.
7 ^a	Séptima.
10 ^a	Décima.
Vol.	Volumen.
UPCo	Universidad Pontificia Comillas.

INTRODUCCIÓN

El sufrimiento en la vida del hombre siempre ha sido un tema por considerar: el drama humano del dolor nunca dejará de resonar en la mente y en los corazones de la humanidad, simplemente porque forma parte de nuestra cotidianidad, de nuestra existencia. Hacer un trabajo sobre este tema y desde una mirada teológica, es un gran desafío, no porque no haya fuentes que nos den herramientas, de hecho las hay, y mucho, es desafiante tanto y cuanto es necesario. Si bien ha sido un tema sumamente explorado durante toda la historia de la humanidad, hoy en día sigue siendo una realidad ineludible y dinámica en la experiencia de cada persona y de su espiritualidad. Cada generación vive el sufrimiento desde sus contextos concretos en la historia, cada cultura y sociedad en particular. Por lo que siempre una actualización de la comprensión antropológica y teológica será necesaria.

Por ello, reflexionar sobre el sufrimiento no nos limita a solo ofrecer respuestas doctrinales, o ideas abstractas, sino que busca más bien, iluminar cómo esta realidad tan inherente puede ser integrada en la vida espiritual de las personas, en un encuentro con el Dios que sufre con nosotros en su Hijo Jesucristo. Y, junto al desarrollo de toda esta reflexión teológica y espiritual sobre el sufrimiento, nos parece necesariamente importante hacerlo de la mano del tema de la esperanza, una esperanza antropológica manifestada en la espiritualidad, en la fe de todo creyente. El sufrimiento nos puede conducir al desespero, al desánimo, incluso, al cuestionamiento de la justicia divina, y del amor de Dios por el hombre. Sin embargo, la esperanza, como virtud teológica y humana, nos abre hacia el horizonte de la felicidad y del amor incondicional de Dios, que acompaña y fortalece la vida de cada ser que experimenta la dolorosa realidad del sinsentido. Francisco nos señala: «Si falta la esperanza, todas las demás virtudes corren el riesgo de desmoronarse y acabar en cenizas»¹.

a) Centro de interés y motivación

El gran impulso que nos motiva a trabajar e investigar sobre estos temas es verdaderamente el magisterio del papa Francisco, sus mensajes sobre la paz, su constante llamado de no a la guerra, y su gran deseo de que el cristiano y “todos, todos” nos convirtamos en hombres y mujeres portadores de esperanza². Sus mensajes se convirtieron en nosotros como un llamado, nos animan a hacernos cristianos soñadores,

¹ Francisco, *Audiencia general*. Plaza San Pedro, miércoles 8 de mayo de 2024, (Dicasterio para las comunicaciones – Librería Editrice vaticana), <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2024/documents/20240508-udienza-generale.html> (consultado el 2 de mayo de 2025).

² Nuestro trabajo no estará enfocado solo en el magisterio del papa Francisco, lo consideramos como una inspiración, que luego nos dará la motivación y las luces para el desarrollo de este. Nos centraremos en analizar el tema de nuestro trabajo desde varias perspectivas, antropológica, bíblica y espiritual.

con vuelos altos y constructores de la esperanza que tanto necesita el mundo. Francisco, nos dio el abrazo de la misericordia, y nos enseñó que con Cristo todo es posible, que la gracia la recibimos de Él, que se la jugó por la salvación de todo hombre, sin exclusión.

El Papa de la misericordia, nos exhortó a mirar el sufrimiento del otro, con los ojos de Dios. Nos insistió en la humanidad y en el amor. Nos enseñó que el rostro del Padre está en el que llora, en el que tiene hambre, en el descartado: en el más vulnerable. Así como Cristo se abajó, se donó para compartir con nosotros la carne, así mismo estamos todos llamados a entregarnos por los demás.

«Dios quiso compartir todas nuestras fragilidades, experimentar nuestra condición humana, a tal punto que cargó con todo el dolor de la existencia humana en la cruz; así de profunda es su compasión y misericordia: humillarse para convertirse en compañía y servicio a la humanidad herida»³.

Este es el mensaje evangélico, de manera especial para quienes se forman y se hacen representantes de Cristo: convocados a acompañar, consolar y curar las heridas de este mundo tan maltratado y sufriente. Así como Jesús, experimentando nuestra condición humana, haciéndose uno como nosotros, menos en el pecado (Cf. Heb 4,15), y cargó con nuestros dolores, también nosotros debemos transformarnos en hombres de compasión y misericordia. Para el Papa Francisco es claro: «Decir misericordia es decir oportunidad, es decir mañana, es decir compromiso, es decir, confianza, apertura, hospitalidad, compasión; es decir sueños»⁴. Implica por tanto, formarnos para convivir con todas las realidades difíciles que vive el mundo, para trabajar en nuevas oportunidades, para motivar a la apertura del conocimiento, para ser constructores de puentes en mundo divididos, y para que siempre, siempre podamos ser agentes de compasión y esperanza.

Por una parte, sobre la motivación personal, hacer un estudio sobre el tema del sufrimiento lo consideramos sumamente relevante para la formación personal. Comprender este tema como una de las experiencias más humanas, me ayudará sin duda en el crecimiento humano y espiritual. Este estudio dará una perspectiva valiosa sobre la condición humana, y desde luego me dará claridad para enfrentar los desafíos que en la vida se presentan. Tengo como intención, comprender el sufrimiento desde una mirada de fe; reconociendo en la Palabra de Dios, en el pensamiento de autores espirituales y en el análisis de tantos textos eclesiales, que el sufrimiento tiene una dimensión redentora. El sufrimiento en el hombre no tiene la última palabra, Cristo es nuestra esperanza, y justo desde allí, desde la experiencia cristiana podré brindar a mi vida personal y a los demás una voz de esperanza.

En cuanto a la motivación en relación con el carisma de donde procedo, el padre fundador de los misioneros de la Consolata, San José Allamano, fue un hombre de una fe inquebrantable, que supo ver en las dificultades de la vida el abrazo amoroso del Padre. José Allamano, pudo comprender que el dolor puede convertirse en esperanza de amor, que Dios puede transformar el dolor humano un bálsamo que alivia las heridas del hombre. Soy misionero de la Consolata, nuestro carisma, junto a la misión *Ad Gentes*, es llevar consolación a los más necesitados en el anuncio del evangelio, llevar a Jesús modelo de esperanza a la vida de las naciones, pueblo de Dios. Contamos con una identidad mariana, justamente con el título de Consolata, la Mujer que ha sido consolada y que portara la más perfecta Consolación; Jesucristo su hijo. Indudablemente, esta

³ Francisco, *Te deseo la felicidad, para que tengas una vida plena* (Barcelona: Penguin Random House, 2024), 209.

⁴ *Ibíd.*, 216.

espiritualidad me motiva a querer ser un sacerdote misionero que desde sus propias heridas, desde su propia formación pueda ayudar a otros, a encontrar en la esperanza cristiana, un alivio sus padecimientos.

Finalmente, en lo que concierne a nuestro interés pastoral, una de la más grande motivación al elegir el tema para hacer este trabajo es precisamente, la motivación pastoral. El mundo sufre, la gente cada día se ve envuelta en alguna situación de desolación, ya sea por enfermedades o por algún otro tipo de sufrimiento mucho más íntimo, personal. El sufrimiento que nos producen las guerras, la pobreza y el sistema en el que vivimos, marcan lo cotidiano de personas que buscan cómo sobre llevar estas situaciones y buscan un poco de consolación. Pero, además, no solo este tipo de situaciones hacen sufrir al hombre, también una historia de vida difícil, marcada por heridas, hacen que la persona no pueda salir del pozo de la desolación en la que se encuentra. Quisiera tener herramientas que me ayuden a ser una pequeña luz en el camino, ser instrumento de consolación para la humanidad: «Consolad, Consolad a mi pueblo, dice el Señor» (Is 40,1).

El Papa Francisco exhorta a los misioneros a involucrarse activamente en la pastoral de la Iglesia: en la misión de Cristo. En un contexto sobre el año jubilar sobre la esperanza, nos invita a formarnos integralmente, para luego llegar a ser misioneros comprometidos con este mundo sufrido y muchas veces falta de esperanza. Por tanto, «hoy, ante la urgencia de la misión de la esperanza, los discípulos de Cristo están llamados en primer lugar a formarse, para ser artesanos de esperanza y restauradores de una humanidad con frecuencia distraída e infeliz»⁵. Hemos sido invitados a reconocer la necesidad inmediata de ser promotores de esperanza. Para llegar allí, es primordial la formación, por eso, decidimos ahondar sobre este tema, plantearlo desde las explicaciones que a nuestro juicio, puedan ayudarnos en comprensión. Una vez que nos hayamos acercado a una comprensión antropológica, teológica y espiritual, podremos obtener herramientas significativas para ser *artesanos de esperanza*.

b) Estado de la cuestión

El sufrimiento es una realidad dolorosa, pero para el cristiano la esperanza a tales aflicciones es Cristo, una dimensión esencial del misterio pascual. Este trabajo pretende hacer una investigación teológica y espiritual sobre estos dos conceptos, para tratar de una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo puede la experiencia del sufrimiento humano ser comprendida a la luz de la teología de la esperanza en la experiencia cristiana, y cómo esta comprensión podría ser ayuda en el acompañamiento de pastoral hacia aquellos que sufren? Esto lo podremos lograr en análisis de cómo la esperanza en Dios puede motivar la acción en la búsqueda de la justicia: «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,10).

Esta tesina podría centrarse en la idea de que el sufrimiento humano, cuando se aborda desde una perspectiva teológica y espiritual, puede tener un potencial hacia la transformación humana y hacia la redención. Podremos considerar entonces, aspectos claves, como el sufrimiento en las Escrituras, la historia de la teología del sufrimiento, y

⁵ Francisco, *Mensaje del santo padre para la XCIX jornada misionera mundial 2025*. (Roma, San Juan de Letrán: Dicasterio para la comunicación, 2025), n. 3. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/missions/documents/20250125-giornata-missionaria.html> (consultado el 5 de mayo de 2025).

cómo la tradición cristiana interpreta y aborda el sufrimiento en el camino hacia la configuración con Cristo y la redención escatológica. El acompañamiento de estas situaciones basado en principios teológicos específicos puede contribuir de manera significativa a la disminución del sufrimiento emocional y al hacer crecer la esperanza en personas que se enfrentan a crisis existenciales o espirituales ocasionadas por el drama humano.

Además, reflexionar sobre el tema del sufrimiento desde la teología y la vida espiritual cristiana, responde a la necesidad pastoral de acompañar a quienes lo viven en carne propia. Aunque si es cierto que se ha hablado mucho sobre el tema, nuestra realidad sigue planteando preguntas fundamentales sobre la justicia divina, el sentido de la vida y la presencia de Dios en medio del dolor. Un trabajo que aborde este campo no solo recorre y se actualiza en las respuestas clásicas, sino que ofrece también herramientas para que desde la teología espiritual se dialogue con otras disciplinas, incluso con las que parecería lejanas compartir. Consideramos que con ello, se enriquece la capacidad de dar respuestas ante las heridas de nuestro mundo. Y desde allí, el ejercicio de abordar este tema, no solo se queda en el ámbito intelectual, sino que adquiere la capacidad de una compasión espiritual, que buscará mostrar, que incluso en los momentos más oscuros de nuestra vida, Dios está presente, en consuelo, esperanza y redención.

c) Metodología y estructura capitular

La metodología de este trabajo tiene como objetivo: Descubrir el papel de la fe cristiana en el proceso de encontrar significado y esperanza en medio del sufrimiento, centrándose en cómo las narrativas bíblicas, las enseñanzas teológicas y las prácticas espirituales ofrecen consuelo y fortaleza a individuos que enfrentan dificultades. Analizar cómo el acompañamiento espiritual puede inspirar y fortalecer la esperanza en aquellos que enfrentan el sufrimiento, poniendo en práctica experiencias humanas de empatía y de comunión que fomenten una perspectiva mayor resiliencia espiritual. Describir la experiencia de dolor y la esperanza; desde un enfoque antropológico, bíblico y teológico-espiritual.

La investigación se hará, en primer momento desde un método deductivo: partiremos de principios generales, para ir encaminándonos en análisis particulares. Es decir, en los tres capítulos de los que consta esta tesina, comenzaremos abordando el tema del sufrimiento y la esperanza desde una perspectiva antropológica, iniciaremos con el acercarnos a los conceptos, en ello, haremos o definición de estos, para tener una mirada general que nos ayuda a ir particularizando nuestro análisis. En el primer capítulo, haremos una investigación desde algunos autores en la visión antropológica y filosófica, esto nos podrá generar nuevos conocimientos y perspectivas que enriquezcan nuestro campo académico y la práctica del desarrollo. Iniciallo desde allí, nos dará un marco conceptual y humano, que nos proporcionará bases para un análisis posterior de la Sagrada Escritura, especialmente en el relato de Job.

Iniciar en el primer capítulo con un acercamiento filosófico, facilita herramientas sobre los grandes interrogantes de la humanidad que se ha planteado sobre el sentido del sufrimiento, su relación con la existencia y su impacto con el desarrollo humano, comprendiendo que más que más que un fenómeno individual, es una experiencia profundamente humana. Este abordaje inicial, favorecerá un puente entre lo universal a lo particular. Es decir, el enfoque filosófico y antropológico ayudará en la formación de

preguntas fundamentales, en cómo sociedades y culturas han interpretado y enfrentado el sufrimiento. Hablaremos del sufrimiento y la esperanza en contexto contemporáneo, acudiendo a autores que nos planteen reflexiones sobre la libertad humana en la tragedia, el dolor, la muerte, el mal y su impacto en el hombre.

En el segundo capítulo, buscaremos comprender este tema desde la perspectiva bíblica y teológica. El sufrimiento a menudo plantea preguntas profundas sobre el sentido de la vida y la presencia de Dios en medio del dolor. Un trabajo sobre este tema puede abordar cómo las crisis de fe se relacionan con el sufrimiento y cómo la esperanza espiritual puede ser una fuente de fortaleza en esos momentos de dificultad. La primera pregunta por responder será ¿cómo la experiencia judeocristiana, se interroga y da respuestas a la realidad del sufrimiento?, ¿acaso desde la experiencia bíblica, el sufrimiento adquiere un nuevo matiz? Para ello, abordaremos reflexiones sobre la bondad del Dios creador, el Dios de la alianza que ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Luego haremos hincapié en la figura bíblica de Job, este relato nos apoyará en un diálogo entre la fe y las preguntas existenciales que quedan en evidencia por el drama humano.

Este capítulo nos permitirá acercarnos a las experiencias más profundas del sufrimiento humano y su relación con Dios. Es decir, en esta parte consideraremos como la revelación divina, desde la creación hasta la redención escatológica en Cristo, ilumina plenamente el misterio del dolor. Esto ofrecerá respuestas que trasciende lo meramente racional, o explicaciones solamente filosóficas. Con el abordaje del libro de Job, se plantearán preguntas claves sobre la justicia divina, la aparente ausencia de Dios ante el sufrimiento del ser humano, y la paradoja de vivir en la esperanza, fundamentados en la espera del Dios de la alianza, que camina junto a su creación, aun en medio del dolor. Con ello, y unido a la reflexión sobre como el sufriente inocente, haciendo alegoría a Job, el sufrimiento se deja de ver como un absurdo y se encamina a la idea teológica del hombre que en su dolor, se hace participe del misterio pascual: pasión, muerte y resurrección.

Por último, en el tercer capítulo, luego de considerar el tema sobre el aparente silencio de Dios, y la persona de Cristo como nuestra esperanza, pasaremos al análisis del consuelo de Dios. Los dos capítulos anteriores establecerán un puente entre las experiencias humanas, y el mensaje de salvación del Evangelio. Ello facilitará un paso a la comprensión espiritual de la aparente ausencia de Dios, que en realidad puede ser una oportunidad para que la fe y la esperanza encuentren sus raíces. Consideramos por tanto, que abordar el consuelo y la esperanza después de reflexionar sobre el sufrimiento y la implicación de Dios en ello, es necesario nuestro análisis teológico y espiritual, completando una mirada más integral de este misterio. Es decir, contemplar en el tercer capítulo la caricia de Dios al hombre que sufre, en Jesucristo, nos indicaría que Dios acompaña toda realidad humana, y allí, desde la caridad y el amor la transforma en un acto de consuelo y ternura.

Todo esto nos llevará a abrazar el misterio del Dios cercano como esperanza en la plenitud escatológica, aunque si ya desde la cruz se nos mostrará el horizonte, la sanación y la redención. Jesucristo como consuelo de Dios, nos conducirá a asimilar, que cuando hay esperanza, aunque, «si sobrevienen la tribulación, la indigencia, la cárcel, el hambre, la muerte y otras dificultades parecidas, Dios es tan poderoso que puede volver todo esto en algo favorable»⁶. De este modo el tercer capítulo conectaría la experiencia del

⁶ Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la carta a los romanos/1*, 1ª ed., dir. Maximiliano Herráiz (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 382.

sufrimiento con la certeza del consuelo de Dios, como acción del presente y signo de la eternidad en Cristo.

Una investigación en este ámbito podría proporcionarnos herramientas y recursos concretos para una pastoral y una vida religiosa, que desde el acompañamiento espiritual se puedan comprender mejor la experiencia de sufrimiento de quienes buscan su ayuda, y ofrecer esperanza y consuelo desde la mirada de la fe cristiana. En definitiva, el indagar sobre el drama humano permitirá una pastoral y una espiritualidad que parte de una comprensión más integral de la fragilidad de nuestra naturaleza. A partir de este trabajo, se podría adquirir una conciencia de escucha y empatía, que acoja el dolor del otro, en una palabra acción concreta de consuelo que proporciona esperanza. Desde aquí, podremos adentrarnos en una teología del consuelo que nos servirá de guía para una espiritualidad más profunda del misterio divino. Es decir, iluminará el misterio de la Encarnación, como un don de Dios a la humanidad y como cumplimiento de sus promesas. Empatía por el sufrimiento propio y del hermano, iluminado reconociendo el rostro de Cristo en la promoción de la dignidad humana, como caridad y reflejo del amor de Dios.

Capítulo 1

El sufrimiento humano: una perspectiva antropológica y espiritual

Abordar el sufrimiento es adentrarnos en una de las experiencias universales de la realidad del hombre. El sufrimiento trasciende cualquier confín histórico, cultural y social. Es tan antiguo como la humanidad misma, que se ha manifestado en múltiples maneras; en el hambre, guerras, destrucciones y en toda situación que ha creado en el hombre un episodio que haya transformado su vida. Podríamos, entonces, afirmar como lo expone Benedicto XVI que «al igual que el obrar, también el sufrimiento forma parte de la existencia humana»¹. Por lo que, el sufrimiento en toda su complejidad ha constituido desde siempre una de las realidades más profundas y perturbadora de la existencia humana. Esta realidad no solo afecta al individuo de manera única, sino que al mismo tiempo une a toda la colectividad existente en una experiencia compartida de fragilidad y dolor.

Sin embargo, toda esta compleja realidad de la existencia humana hace que busquemos una respuesta al sentido propio de todo ello, como se nos afirma, «el ser humano es el sujeto que padece el sufrimiento y trata de descubrir un sentido»². Buscaremos reflexionar sobre todo lo que conlleva el sufrimiento en la vida humana, sus orígenes, sus consecuencias, sus manifestaciones y el sentido que el hombre ha podido encontrar en él. Porque, desde su dimensión existencial, la persona en su necesidad más vital busca interpretar y resignificar el sufrimiento en su propia experiencia. Chávez Aviña, en su libro, resalta la doble dimensión de esta experiencia; por un lado su carácter inevitable, y por otro, la profunda necesidad del hombre por comprenderlo y darle sentido. En otras palabras, el sufrimiento, más allá de concebirlo como un accidente de la vida, se convierte en una realidad que interpela al mismo ser humano. Esto no solo se hace desde la mera razón, sino que la fe y el deseo de trascender juegan un papel esencial y necesario, para construir un camino de crecimiento y apertura a lo realmente esencial.

Ahora bien, si queremos aproximarnos al sufrimiento de manera integral, especialmente desde su dimensión más humana y profunda, la esperanza se revela como un elemento esencial que le otorga sentido y trascendencia. Hablar de ello, sin ir a la esperanza, sería como caer en un mar de pesimismo que nos da una visión trágica de la existencia, y no es nuestro objetivo. Tal como indica Spidlík: «La esperanza es el sol de la vida humana»³. Por lo cual, en esta primera parte del trabajo, buscaremos abordar el tema del sufrimiento y la esperanza desde una perspectiva filosófica, antropológica y espiritual, tratando de comprender sus causas, su sentido y las respuestas que el ser humano ha ofrecido.

¹ Benedicto XVI, *Spe Salvi*. (Madrid: Palabra, 2007), n. 36.

² Mónica Chávez Aviña, *El sufrimiento a la luz de la misericordia de Dios* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2007), 17.

³ Tomás Spidlík, *Manual fundamental de espiritualidad*, (Burgos: Fonte, 2022), 55.

1.1. Sufrimiento y esperanza: dos realidades inherentes al hombre

Queriéndonos acercar a este concepto, el diccionario de teología dogmática lo define como: «Un concepto genérico que abarca todo lo que produce una sensación dolorosa. Con el sufrimiento empieza ya la vida humana. La historia de la humanidad es una cadena de dolor infinito. Cada logro humano se alcanza con sufrimiento»⁴. Esta definición nos hace entender, que en la historia humana el hombre siempre ha vivido momentos de incertidumbre, desafíos, sufrimientos que lo han llevado siempre a experimentar la angustia del sin sentido, de la desesperanza. En otras palabras, la humanidad constantemente ha sido protagonista de periodos de muchísimo sufrimiento, independiente del contexto cultural o del periodo histórico que el mundo esté viviendo el dolor se hace presente en la vida del hombre, pareciera que este fuese connatural a la existencia humana. Padecimiento de enfermedades, dolor, muerte y guerras, han afectado las dinámicas de este mundo. Vale decir que el sufrimiento no solo aparece en estas situaciones, lastimosamente también se maquina y se provoca por sociedades injustas que van marcando negativamente la historia de la humanidad, trayendo consigo pobreza, discriminación, exclusión y odio.

1.1.1. Análisis de los conceptos

Las culturas y sociedades en la historia han conceptualizado este fenómeno, y han querido así mismo analizarlo, comprenderlo, enfrentarlo, pero se han dado cuenta que jamás se podrá ser ajeno a él. La filosofía, la antropología, la teología y toda ciencia humana han expresado como uno de sus principales objetivos analizar desde múltiples perspectivas el impacto que el sufrimiento trae a los seres humanos. De igual manera, todas las religiones que han existido hasta ahora han tenido como uno de sus propósitos comprender y darle razón al sufrimiento humano, ofreciendo respuestas espirituales y prácticas para soportar y encontrarle sentido. Pero es necesario plantear desde este momento, que desde una mirada de fe cristiana, el sufrimiento en la vida del hombre no tiene la última palabra, Cristo es nuestra esperanza, y el sufrimiento tiene otra mirada. Y justo desde allí, desde la experiencia cristiana podremos brindar una voz de consuelo, como lo afirma Entralgo, «desde la predicación de Jesucristo, la esperanza pertenece a la esencia misma de la religión cristiana»⁵. Esto nos ayudará más adelante en nuestro argumento sobre la esperanza cristiana.

Por otra parte, así como del sufrimiento se puede decir que es una condición inherente al hombre, lo mismo se podría afirmar de la esperanza. De hecho, si es vista en contraposición al sufrimiento, la esperanza se convierte posiblemente en el impulso humano más significativo frente al dolor. El diccionario teológico afirma que la esperanza de la siguiente manera: «La esperanza no es una simple disposición anímica que define a personas de naturaleza optimista y entusiasta y esté ausente de personas de talante pesimista y depresivo. Constituye, más bien, una determinación fundamental de la realidad objetiva y un rasgo fundamental de la conciencia humana»⁶. Esta se convierte en uno de los conceptos más significativos y universales para el ser humano, que de cualquier perspectiva: filosófica, antropológica o teológica, la esperanza es la fuerza que crea un

⁴ Georg Langermeyer, “Sufrimiento”, en *Diccionario de teología dogmática*, dir. Beinert Wolfgang (Barcelona: Herder, 1990), 669.

⁵ Pedro Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza* (Barcelona: Labor, 1978), 12.

⁶ Juan José Tamayo, “Esperanza”, en *Nuevo diccionario de teología*, (Madrid: Trotta, 2005), 293-301.

futuro mejor, ya sea esperando en sí mismo o en el Ser trascendental. Así lo es para quien cree, porque la esperanza es lo que lo mantiene en marcha frente a la adversidad o frente al deseo de lograr aquello que tanto desea.

El hombre sin esperanza vive negado de la realidad, se agobia porque considera que todo aquello en lo que vive no tiene sentido. Anula totalmente su proyección hacia el futuro, se alienta solamente del presente oscuro en el que está sumergido. La esperanza, en cambio, más allá de ser una expectativa incierta, actúa como una clave de interpretación para la vida. «La esperanza se nos presenta así como la opción fundamental con la que el hombre interpreta el sentido último de su existencia. Emerge como una necesidad fundamental del hombre, tanto en el horizonte de su conciencia personal como en el de su relación con el mundo, con los demás y con la historia»⁷. Desde esta posibilidad, la persona no se detiene a esperar pasivamente, sino que crea una estructura de su visión del presente y del futuro, de una manera racional, en función de todo aquello en lo que ha puesto sus anhelos.

Podríamos decir que la esperanza es ese motor que alimenta los anhelos, los sueños, crea la confianza en sí mismo para resistir. Una confianza arraigada en los esfuerzos y en la fe, que le dará la certeza es esperar en que el mañana será mejor. La esperanza al igual que el sufrimiento hacen parte de la naturaleza del hombre. Mientras se sufre, mientras la angustia apremia, la esperanza hace camino para resurgir. En otras palabras, «la esperanza se inscribe en la estructura misma del ser humano: en su subjetividad, su conciencia, su libertad, su historicidad, su relación con los otros (alteridad) y su relación con el mundo»⁸. Ella suscita la alteridad, hace crecer en el ser humano la capacidad de ser paciente frente al dolor y la realidad del otro, a tolerar las vicisitudes con quien sufre, a sostener el anhelo de un mundo mejor, y saber resistir los ultrajes de una realidad tantas veces cruel.

Junto a la virtud de la esperanza, siempre está el coraje de saber esperar. «El primero y más fundamental de los conceptos que exige una teoría de la esperanza es el de la *espera*, en tanto que ingrediente básico y esencial de la existencia humana»⁹. Laín Entralgo nos ofrece esta reflexión, pero, de ella, nos surge preguntar: ¿esperar? ¿esperar en quién, o en qué? ¿esperar significa acaso, sentarse y cerrar los ojos? o ¿esperar tendría que ver con la disposición de aguardar que suceda? ¿tendría que ver con el tiempo y en relación con el destino? ¡Claramente esto sería poca imaginación! «En este sentido, la espera, espera vital, pura y simple espera, elemental y básico *espior* es un hábito de la naturaleza primera del hombre consistente en la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. El esperante aspira a seguir siendo»¹⁰. Y, he aquí, el razonable significado. La esperanza consiste en saber esperar, en algo y en alguien. Para el no cristiano consistiría en esperar tranquilamente el resultado de sus propias fuerzas, para otros, en aquello en lo que cree, para otro, en energías sobrenaturales, o sin mucho que pensar, en la sola fortuna simplicista. En cambio, para un creyente cristiano, el esperar denota certeza, confianza paciente en las promesas de Jesús.

⁷ Giannino Piana, “Esperanza”, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 6ª ed., dir. Stefano de Fiore y Tullo Goffi (Madrid: San Pablo, 2012), 606-617.

⁸ Tamayo, “Esperanza”, 293-301.

⁹ Laín Entralgo, 158.

¹⁰ *Ibíd.*, 158.

Volviendo al concepto de sufrimiento, encontramos junto a él lo que podría ser, una de sus emociones más características: el *dolor*. Parente, nos lo define como sensitivo y espiritual, cosa que nos hace pensar en una definición antropológica, reconociéndolo fenómeno central de la condición humana.

«El dolor, lo mismo que el placer, puede ser sensitivo y espiritual: el primero llamado también físico, afecta a la vida animal y mira solo al presente como la sensación a que se subordina; el segundo, llamado también moral, es propio del hombre y aflige el espíritu sin limitación de tiempo o de espacio. En el hombre el dolor sensitivo es más fuerte que en los animales, por la interferencia de la cognición intelectual. El dolor domina de tal manera la vida humana que constituye uno de sus más angustiosos problemas»¹¹.

Nos parece, que esta es una definición interdisciplinar. Desde cualquier mirada, el dolor presenta estas dos raíces. Por un lado lo sensitivo, es decir, vinculado a lo físico; el dolor de una parte del cuerpo que ha sido afectada; por otro lado, el dolor espiritual, o moral como nos lo define la citas antes expuestas, se trata de lo que aflige a la persona, el dolor emocional. Ya lo decíamos, toda disciplina que reflexione sobre él, posiblemente lo hace desde estas dos realidades. Algunos se encargarán de estudiarlo desde lo físico; la *algología* por ejemplo, otros desde lo emocional; la *psicología efectiva*. En este trabajo nos compete reflexionar desde una perspectiva antropológica y espiritual. En otras palabras, el dolor es estudiado desde aquello que abruma la existencia del hombre. Si por un lado, el dolor es visto como «una experiencia sensorial–física-emocional asociada a daños reales y probables»¹², lo que implica que el cuerpo percibe un daño que lo aqueja y amenaza su integridad física, por otro, se trata de competencias emocionales. Esto nos hace comprender, que el dolor no se limita a una sensación biológica, sino que interviene la manera en cómo la persona reacciona, experimenta o le da sentido. Pero, sobre este argumento volveremos a reflexionar más adelante, cuando tengamos que hablar de lo que fue, y es, el mal en el mundo.

Quien ha vivido en carne propia el dolor y la angustia, seguramente sabrá lo que significa. Retomemos el discurso sobre el sufrimiento humano. Seguimos definiendo este concepto para que nos aporte luces en el camino de nuestra interpretación, no solo desde la antropología, sino también, para entender más adelante la perspectiva teológica y su reflexión.

«El sufrimiento es un estado afectivo cognitivo complejo caracterizado por la sensación que experimenta la persona de sentirse amenazada en su integridad. El sufrimiento está relacionado con la gravedad de la aflicción, pero matizada por la interpretación que hace la persona de su situación. Lo importante no son los síntomas, sino la preocupación que genera. La persona es la que sufre. El sufrimiento no se correlaciona con el dolor u otros síntomas de forma aislada, sino con el significado que se da a los mismos (miedo a perder control, amenaza de muerte-integridad, prolongación en el tiempo, etc)»¹³.

El sufrimiento en el hombre genera un sin sabor, un cansancio, un sentimiento de angustia psíquica que no le permite vivir en paz. Es algo sumamente complejo y profundo a tal punto de crear sensaciones de alto estrés que terminan por hacer tanto daño en la

¹¹ Pietro Parente, “Dolor”, en *Diccionario de teología dogmática*, 3ª ed., dir. Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo (Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955), 113.

¹² Javier de la Torre Díaz, *Del sufrimiento insoportable al sufrimiento soportado caminos de transformación y afrontamiento del sufrimiento* (Madrid: Dykinson, 2024), 13.

¹³ *Ibíd.*, 13.

psiquis y en la integridad física de la persona. El sufrimiento tiende a ser más intenso cuando la persona vive en soledad, por eso es tan importante la actitud personal. La persona debe encontrar apoyo, no sentirse aislada y mucho menos incomprendida, ya que todo esto generaría en ella una serie de miedos que le hacen mucho más vulnerable.

«El sufrimiento, por lo tanto, en la medida que conlleva un temor y una experiencia de fragilidad es un sentimiento emoción que es importante concienciar, nombrar, evaluar, definir. Es central saber qué sentimiento y emoción hay detrás de ese malestar emocional y sufrimiento: ira, temor, miedo, culpa, angustia, incertidumbre, soledad, aislamiento, dependencia. Saber qué sentimiento es relevante para poder acompañar, poder expresar, escuchar, para ir moldeando, regulando, aliviando, enriqueciendo, abriendo, y, sobre todo, enfrentar el sufrimiento»¹⁴.

Al respecto, De la Torre, nos ofrece una mirada muy humana, presentándonos una serie de dificultades que trae consigo el sufrimiento a la persona. Tal vez este texto tenga un tinte más asistencial, definiendo las posibles causas y proponiendo un hipotético acompañamiento. Pero, es verdad que nos ayuda a comprender las posibles causas y las maneras de hacerlo más llevadero. Ya nos ocuparemos de exponer un poco más sobre esto en capítulos sucesivos.

«El sufrimiento no solo te arriba, derrota, desalma, desespera. Ante el sufrimiento, no solo cabe la negación, el abatimiento, la represión, la sublimación derivados del temor. Cabe una mirada al sufrimiento como una realidad que se puede atender acompañar, aliviar, aceptar, dar sentido, y, sobre todo, afrontar. El sufrimiento, por ejemplo, hoy es un proceso dinámico y transformador que puede llevar al sujeto a adquirir un nuevo grado de madurez y, Por otro lado, puede ser una puerta que puede abrir a una mayor conciencia de sí mismo y la realidad»¹⁵.

Todo esto podrían ser herramientas que nos ayudarían a comprender el sufrimiento en la persona, identificar de qué se sufre y cuál es la causa; ponerle nombre. Esto podría mitigar las emociones que de él brotan. Aunque si es verdad que ninguna respuesta podrá hacerlo desaparecer del mundo y siempre afectará nuestro yo interior. De hecho, entendemos que el sufrimiento trae consigo una serie de emociones y sentimientos que agobian continuamente el alma, ya sean estos causados por factores emocionales, sociales o biológicos. La antropología estudia esto en todo su conjunto y complejidad. Por ende, nos parece importante subrayar cada una de estas miradas, ellas nos darán herramientas en el desarrollo de esta argumentación.

1.1.2. La esperanza en un contexto contemporáneo

Considerando que la esperanza es la virtud que nos invita a tener una disposición de confianza hacia el futuro, en ella estamos invitados a proyectarnos más allá de nuestros límites. De manera que «la esperanza es la creencia de que obtendremos lo que deseamos a pesar de los obstáculos, y aun cuando nos demos cuenta de que existe el peligro de que nuestro deseo no se cumpla»¹⁶. Volviendo a la pregunta ¿qué es la esperanza y cómo se concibe? Hemos querido considerar las definiciones que nos ofrecen Pellegrino y Thomasma. Si bien, la esperanza viene definida como una virtud cristiana; estos autores

¹⁴ *Ibíd.*, 15.

¹⁵ *Ibíd.*, 16.

¹⁶ Edmund D. Pellegrino. David C. Thomasma, *Las virtudes cristianas en la práctica médica* (Madrid: UPCo, 2008), 68.

quieren entender, cómo esa virtud teologal puede ser importante y significativa en las prácticas médicas, más allá de una concepción moral o de la ética profesional. De hecho, viene definida como una creencia, es decir, algo constitutivo de la dimensión espiritual del hombre.

«La esperanza se encuentra entre la presunción y la desesperación. La presunción subestima imprudentemente los impedimentos que existen entre nosotros y el bien que deseamos. Por otra parte, la desesperación es el abandono de nuestra convicción de que los obstáculos quizá podrían alguna vez separarse. La desesperación, en su forma más severa, es una disminución del deseo y del bien que es objeto del deseo. La esperanza es una fuerza motivadora esencial para cualquier esfuerzo humano. Va más allá de la mera posesión de lo que es fácilmente disponible. La desesperación es la pérdida de esa motivación. Realizar una tarea, sin la convicción de que es posible lograrla, significa errar de principio. Cuanta más esperanza se posee, mayores son los obstáculos que se pueden superar»¹⁷.

Acerca de estas definiciones, los autores utilizan palabras como presunción, desesperación y motivación. Y es todavía más interesante cómo se abarcan estos conceptos desde la fe. Más adelante haremos hincapié en su dimensión espiritual. Por ahora nos quedamos con aquellos que nos parecen importantes para tener una visión general. Se podría decir que la presunción no indica certeza aunque parezca razonable, más bien queda en el interior, una gran sensación de inseguridad que no permite una mínima calma. Y es justo por esta razón, que llega la desesperación, término que nos indicaría la no esperanza; en otras palabras, el vacío generado por la frustración. Tal vez podríamos afirmar, la desesperación es la consecuencia de una vida vacía de sentido, o de una constante sensación de impotencia frente a los avatares de la existencia. Según lo expone Thomasma:

«La esperanza, interpretada como una virtud natural, es un medio aristotélico entre la desesperación y la presunción, entre el pesimismo injustificado y el optimismo injustificado. Vista desde un punto de vista religioso, la virtud de la esperanza nos predispone a esperar el cumplimiento de nuestro destino espiritual... La virtud religiosa de la esperanza es una negativa directa de lo absurdo de la existencia humana, que postulan los existencialistas ateos o el fatalismo implacable de los estoicos»¹⁸.

De otro modo, Pellegrino y Thomasma, hacen una lectura de la esperanza tomando dos perspectivas; una estrictamente humana, filosófica y antropológica, para luego dar un salto a lo religioso, específicamente cristiano. La primera parte podría hacernos pensar en la virtud aristotélica como un equilibrio entre dos extremos: presunción y desesperación, estaría diciéndonos que la esperanza es una virtud indispensable en la vida humana. Luego, al pasar al punto de vista religioso, nos hace entender que la esperanza es una virtud que va más allá de lo puramente histórico y humano. Lo que para el ateísmo es una puerta cerrada en cuanto al esperar en lo trascendente, la perspectiva cristiana lo plantea como una opción del sentido de la vida.

«La esperanza ya no se reduce meramente a la esperanza de obtener un resultado particular de un acontecimiento particular en las vidas humanas. La esperanza trasciende los impedimentos e incluso las consecuencias que puedan temer las personas. Fortifica su creencia de que la vida tiene un propósito y de que este propósito se cumple en la vida de

¹⁷ *Ibíd.*, 69.

¹⁸ *Ibíd.*, 78.

cada uno. La enfermedad, la muerte, el sufrimiento, incluso el sufrimiento aparentemente injusto de los niños, adquieren una inteligibilidad imposible de comprender basado sólo en motivos naturales. Es entonces cuando la virtud teológica de la esperanza es de más ayuda: no existe el abandono final, nos dice: tú estás en el regazo de Dios»¹⁹.

Ciertamente, la esperanza tiene que ir más allá de las fronteras de lo temporal y finito, la esperanza plantea la certeza de que algo tiene que haber, algo tiene que ser mejor que la muerte, que el mal, que el sufrimiento y que lo temporal y meramente terrenal. Como lo señala Benedicto XVI: «Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá»²⁰. La esperanza da un sentido extra, lo que para los estoicos sería un apego a resultados seguros, para la fe, es vista como una virtud que se planta y crea certeza más allá, incluso de la muerte. No es simplemente una virtud humana, como lo pensaba Aristóteles, una disposición positiva de un hombre virtuoso. O como lo pensaría el hombre contemporáneo; una fuerza psicológica y emocional. O quizá mucho menos para los ateos, que en lugar de tomar fuente en algo eminente y trascendental, fundamenta su confianza en el mero potencial humano o en el progreso científico y social.

Del mismo modo, la esperanza no tiene como fuente única y absoluta el mundo sensible y sus motivos naturales, sino que toma asimismo como raíz y fundamento lo sobrenatural, lo que está más allá de las limitaciones humanas. En esta línea, la esperanza rechaza la idea de que la vida no tiene sentido, como lo pensaría el existencialismo pesimista, o que el hombre esté destinado a sufrir sin poder cambiar nada, como la visión estoica, más bien, la esperanza del creyente atesora un cumplimiento en la confianza en Alguien más, en vistas de la espera escatológica del plan divino.

1.2. La naturaleza del dolor humano y su valor en la transformación del hombre

Ahora, acudimos al pensamiento de Lewis, en *El problema del dolor*, quiso abordar este tema enfocado desde la noción de dolor en el cristianismo. Lewis busca reconciliar la existencia inevitable del sufrimiento y el dolor con la creencia de la omnipotencia de Dios. En el desenlace de su argumento, reconoce que el dolor en la humanidad es un constante obstáculo para la fe, es decir, el hombre al preguntarse por el dolor se pregunta por qué un Dios creador, bueno y todopoderoso permite que sus criaturas sufran. Hace una distinción entre lo que él cree que es el dolor, y lo define así:

«En primer lugar, «dolor» significa un género especial de sensación transmitido seguramente por las fibras nerviosas especializadas y reconocido como tal por el paciente, tanto si le agrada como si no. El dolor casi imperceptible de mis extremidades, pongamos por caso, debería admitirse como tal dolor, aunque no cause el menor disgusto. En segundo lugar, «dolor» alude a cualquier experiencia física o mental desagradable para el que la sufre. Conviene advertir que los dolores en el primer sentido se convierten en dolores en el segundo sentido cuando superan un nivel de intensidad muy pequeño. En cambio, lo contrario no ocurre necesariamente. «Dolor» en el sentido indicado en segundo lugar es sinónimo de «sufrimiento», «angustia», «tribulación», «adversidad» o «congoja», y es este el que plantea realmente el problema del dolor»²¹.

¹⁹ *Ibíd.*, 79.

²⁰ Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 30.

²¹ Clive Staples Lewis, *El problema del dolor*, 10ª ed. (Madrid: Rialp, 2016), 59.

Sin alejarnos tanto de lo que el autor expone, para el desarrollo de este trabajo, el dolor, no deviene como un agregado, sino como una de las características del sufrimiento del hombre. Se podría afirmar que, el ser humano experimenta dolor; enfermedad, pérdida, y desesperanza, que hacen parte de la vida en un mundo imperfecto. Para la tradición judeocristiana, el dolor y el sufrimiento están relacionados con la caída del hombre en el pecado original (Gn 3) y es por este que se introduce el mal, la muerte y el sufrimiento en el mundo. Compete en este tema, argumentar, cómo el dolor humano se vuelve un discurso importante desde la perspectiva de la fe. Analizándolo desde la mirada del ser humano que cree y anhela un mundo mejor, sin olvidar la finitud a la cual está “condenado”. Según lo que afirma Beorlegui:

«La dimensión temporal e histórica de nuestra existencia ya nos ha descubierto que está cargada de obstáculos y detención, en la medida en que sabemos y experimentamos que no tendremos tiempo para realizarnos del modo que quisiéramos; y aunque lo tengamos, las realizaciones de nuestros proyectos suelen quedar siempre debajo de nuestras expectativas. Esto es, nuestra realidad fáctica siempre queda por debajo de nuestros ideales. Por eso, la vida humana está constitutivamente conformada por la finitud, y rodeada de sufrimiento, enfermedades, fracasos y todo tipo de males»²².

El mundo grita de dolor, la humanidad gime sumergida en constantes duelos por la falta de empatía frente a la realidad. Basta con mirar las noticias, leer un periódico, o incluso, darles una ojeada a las redes sociales. El hombre sufre, nuestra realidad humana sigue siendo amenazada; pero paradójicamente y a la vez dolorosamente, el responsable de tanta angustia y tanta barbarie es el mismo hombre. Nuestras expectativas de un mundo mejor, cada día se hacen más vulnerables.

1.2.1. La libertad humana en la tragedia del sufrimiento

Lewis reflexiona sobre la posible relación entre el sufrimiento humano y la libertad moral. En otras palabras, la capacidad humana de elegir entre hacer el bien o el mal implica que exista la posibilidad de que se opte por el mal, causando el sufrimiento como consecuencia de ello. Lewis deja claro que gran parte del sufrimiento de la humanidad no es por causas naturales o porque Dios lo haya querido, sino como consecuencia de los mismos actos del hombre. Es cierto que el sufrimiento se da muchas veces causado por enfermedades o por desastres naturales, pero, nada de eso es responsabilidad divina, de hecho, muchas de estas cosas son fruto de decisiones erradas del mismo ser humano.

«... La posibilidad del dolor es inherente a la misma existencia de un mundo en el que las almas pueden encontrarse. Cuando las almas se vuelven malvadas y crueles usan esa posibilidad para infligirse daños unas a otras. Ello explica quizá las cuatro quintas partes del sufrimiento de los seres humanos. Han sido los hombres, no Dios, quienes han inventado los potros de tortura, los látigos, las cárceles, la esclavitud, los cañones, las bayonetas y las bombas. La avaricia y la estupidez humanas, no la mezquindad de la naturaleza, son las causas de la pobreza y el trabajo agotador»²³.

En la pregunta por el sufrimiento, el dolor ha marcado la reflexión filosófica y teológica en la historia de la humanidad, pero sobre todo en la época moderna, con las

²² Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica, Dimensiones de la realidad humana* (Madrid: UPCo, 2016), 496.

²³ Lewis, 58.

grandes guerras y las masivas destrucciones humanas. En la edad contemporánea, iniciando desde la Revolución Francesa, el mundo no para de sufrir. Esto no quiere decir que antes no existiese el dolor, se trata de que cada día parece que el hombre encuentra siempre motivos o excusas para explotar en guerra. Mientras los grandes poderes del mundo, las grandes potencias mundiales buscan cada día más enriquecerse, la otra parte se hace más pobre y víctima de estos. Las guerras de independencias de los países de América, las guerras civiles de los países en conflictos, los declives económicos, la primera y segunda guerra mundial, el holocausto, los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki, la guerra fría, la guerra de Vietnam, el genocidio en Camboya, las guerras civiles en África, los conflictos en Medio Oriente, las pandemias, en fin. ¡El mundo gime de dolor!

«El dolor es una realidad que experimenta todo hombre y le plantea una serie de interrogantes a los que no es fácil dar una respuesta satisfactoria. ¿Quién o qué es la causa del mal en el mundo y en la vida del hombre? ¿Es posible eliminarlo por completo? ¿Tiene una finalidad positiva, que justifique su presencia? Todavía no se ha encontrado una respuesta que contente a todos»²⁴.

Beorlegui plantea que la pregunta metafísica sobre el origen del dolor y la pregunta moral-práctica de la posibilidad de anularlo, han sido interrogantes fundamentales en la historia humana, pero, que han sido imposibles de resolver. Visto de otra manera, el dolor para la tradición religiosa, e incluso, para algunos enfoques filosóficos es visto como un medio para el crecimiento personal. Lo cierto es que, siendo el dolor una realidad inherente en el ser humano, si existiera una verdadera voluntad más empática y altruista, se evitaría aquel dolor que depende de la acción humana. Parece una pretensión o una gran utopía el pensar que esto puede ser posible. Pero, de la cita que acabamos de exponer surge otra serie de preguntas: ¿Tiene el dolor una víctima y un victimario? ¿aceptar el dolor, significa justificarlo? ¿el dolor en el mundo es causa acaso de su ser metafísico, macabro y cruel? ¿Cuál es la realidad ontológica del dolor?

«La dimensión temporal e histórica de nuestra existencia ya nos ha descubierto que está cargada de obstáculos y de tensión, en la medida en que sabemos y experimentamos que no tendremos tiempo para realizarnos del modo que quisiéramos; y aunque lo tengamos, las realizaciones de nuestros proyectos suelen quedar siempre por debajo de nuestras expectativas»²⁵.

No pretendemos dar una respuesta a cada una de estas preguntas, ni mucho menos darlo como verdad; pretendemos más bien, entender la dimensión humana del dolor. La filosofía, la antropología, la teología y las distintas culturas del mundo han querido responder a todas estas preguntas anteriormente planteadas, han reflexionado sobre ellas, pero, como un misterio, cada vez se hace más difícil descubrirlo. Si bien, «aunque el dolor lo sentimos como negativo, en la medida en que nos hace sufrir, tiene también la función positiva de alertarnos de los peligros o de la falta de armonía en nuestro cuerpo, sí que puede existir»²⁶. Una de las cosas que han ido quedando claras en el transcurrir de las investigaciones, es justo esto, que al dolor lo acompaña una dimensión redentora. Suena perturbador el pensar que el dolor tiene una dimensión redentora, sobre todo porque en la mentalidad del ser humano no hay cabida para resignarse al sufrimiento. ¡Y bien es cierto! El hombre no debería resignarse al dolor, no fue creado para vivir en contaste agonía, ni

²⁴ Francisco Ibarria, "Teología del dolor en la Biblia", *Revista de espiritualidad*, nº 49 (1990), 197-228.

²⁵ Beorlegui, 496.

²⁶ *Ibid.*, 496.

para vivir perturbado por la angustia. Pero, cuando decimos que el dolor tiene una dimensión redentora, se trata más bien, de que el hombre es capaz de salir de esas situaciones amargas y llevarlas a un proceso de cambio por el bienestar propio.

«La diferencia entre el animal y el hombre está, entre otras cosas, en que el hombre es capaz de tomar conciencia de su dolor, entenderlo como algo indeseable, y hallarse urgido de darle una explicación, un sentido con el que le resulte menos doloroso y más su asumible. Se trata, por tanto, de hacer el dolor más humano, ya que resulta inevitable. Eso no significa aceptarlo pasivamente, puesto que sería en muchos casos inmoral, (tal es el caso de los males y sufrimientos injustos de los demás), sino de llevarlo y asumirlo de forma humana, haciéndolo más llevadero e integrado en la construcción de tu vida»²⁷.

En otros términos, el hombre es creatura de Dios, fue creado para vivir en armonía, para hacer parte del plan salvífico del Padre, en su designio de amor. Pero infelizmente el mismo hombre, desde su liberación, ha hecho de ella un mecanismo de autodestrucción. A pesar de esto, el ser humano debe contar con la capacidad de transformar su entorno; de la realidad dolorosa puede conseguir un bien mucho más grande. Cuando se afirma cuidadosamente, que el dolor tiene una dimensión redentora, no se trata de que el dolor sea justificado, o que el dolor sea netamente necesario para la transformación de la persona, pero no se puede negar que el hombre puede crear en sí mismo, una realidad que lo transforme. Desde la fe, el dolor muchas veces es concebido como redentor, basándose en el sufrimiento de Cristo en la cruz; desde la antropología, el hombre tiene la capacidad de darle un sentido.

«Ahora bien, cada nivel de la realidad humana está conformado por deseos y frustraciones diferentes. El nivel corpóreo o somático desea el alimento o aquellos ingredientes que necesita para sobrevivir, y cuando lo consigue se produce la correspondiente sensación de placer y bienestar. Pero en el ámbito psíquico y ontológico, no siempre se consigue el aquietamiento del espíritu cuando se logra el objeto o la meta perseguida. Más bien aparece muchas veces la experiencia de la frustración y el desengaño ante la insatisfacción que produce el logro de algo que habíamos perseguido con tanto ahínco»²⁸.

Siguiendo con este argumento, hay que mencionar además, que el dolor se manifiesta en varias expresiones, y podremos decir que también tiene otras maneras de mostrarse. Pues, según lo entiende el autor, «el dolor se nos presenta bajo muchas caras, en paralelo a las diversas facetas de la realidad humana: dolor físico, psíquico, ontológico y moral. El dolor físico es consecuencia de nuestra realidad biológica, así como el psíquico, de nuestra condición de personas inteligentes y autoconscientes»²⁹. Ese dolor físico que viene ocasionado por la enfermedad, la cual hace parte de la naturaleza humana, el dolor ontológico, que se refiere al malestar existencial que surge de la naturaleza misma del ser o de la existencia. Este dolor ontológico, el cual vamos a tratar, no se refiere a un simple dolor físico, aunque si es cierto que de este también pueda ser ocasionado, se refiere ante todo, a un sufrimiento profundo, asociado a la condición humana y a la conciencia de su propia finitud y el sentirse incapaz de responder a esta.

²⁷ *Ibíd.*, 499.

²⁸ *Ibíd.*, 497.

²⁹ *Ibíd.*, 496.

1.2.2. El dolor ontológico existencial

El dolor ontológico se hace evidente cuando, tomando conciencia de cuestiones morales y existenciales, viene la búsqueda del sentido. Cuando invade la falta de un propósito inherente de la vida, o esa incertidumbre humana sobre el sentido último de la existencia. Este característico dolor, genera una sensación de angustia y de desesperación, al no poder encontrar respuestas concretas a todas esas preguntas. El hombre siempre, inevitablemente está en búsqueda de eso que considera felicidad, la razón de su existencia, o de cómo vivir de una manera auténtica y libre. Nos lo dice Beorlegui: «El ser humano persigue, pues la felicidad sin saber en qué consiste, y por ello, sin saber si es posible alcanzarla alguna vez»³⁰. Es justamente eso lo que más crea un estado de angustia, el no saber cómo encontrar esa felicidad o esa tranquilidad que todo hombre quiere alcanzar.

«Ante el dolor caben también múltiples respuestas. Desde la aceptación estoica, entendiendo que se trata de la voluntad de los dioses, voluntad que no se entiende pero que se acepta sin protesta ni preocupación de hallar una respuesta racional, hasta el rechazo más radical desde una concepción nihilista de la realidad, pasando por la decisión firme de luchar por liberar a los hombres del dolor, intentando conseguir un mundo cada vez menos injusto y sufriente... A la vista de la inequidad la inevitabilidad del dolor, Queda el intento de moldearlo, darle sentido, humanizarlo»³¹.

Qué nos queda pensar ¿Se trata acaso de aceptar el sufrimiento como voluntad divina, como lo han pensado los estoicos? Absolutamente no, es difícil consentir un pensamiento como este. Esos miles de hombres y mujeres que luchan por un mundo mejor optarían por otra manera percibir en dolor. No se trata de eliminar el dolor, sería imposible, se trata de combatir aquel dolor del cual el hombre es culpable, y a su vez victimario. Ese dolor que depende de acción humana, donde el hombre, en su macabra libertad, ha querido hacer del dolor de su hermano un trampolín para lograr sus tristes ambiciones. Hablamos del dolor de las guerras, de la injusticia, de la pobreza, donde el ser humano es anulado y utilizado como carnada. ¡Luchar por erradicar ese dolor no significa ingenuidad, significa humanidad!

Pero, para el cristiano, ¿qué puede conllevar? Ahora bien, es necesario aclarar que el cristianismo tiene una concepción un poco diversa, pero no muy alejada de lo anteriormente dicho. Con respecto a lo anterior, el cristiano es consciente de la naturaleza ontológica del sufrimiento, así mismo sabe que está llamado a ser portador de luz y de consuelo en medio del dolor humano. Es esa la gran diferencia, consiste en el “ponerse” de frente al dolor. Es decir:

«El cristiano, de acuerdo con la doctrina sobre el mal, ve en el dolor una condición del ser creado de la nada, condición que ha sido agravada por el pecado original. El dolor no se huye, se afronta: es lícito combatirlo y eliminarlo en cuanto sea posible, pero es mejor soportarlo y hacer de él una palanca poderosa del espíritu. En la escuela de Cristo el cristiano no solo aprende a soportar, si no aún amar el dolor como medio de purificación. Pero el problema del dolor individual y social lo mismo que el del mal no se resuelve si se prescinde de la vida eterna a la cual se ordena la vida presente»³².

³⁰ *Ibíd.*, 498.

³¹ *Ibíd.*, 498.

³² Parente, 114.

Dicho de otra manera, el cristiano, más allá del existencialismo moderno y contemporáneo, piensa que al dolor hay que darle un sentido. Resaltando este aspecto, el cristianismo ve en el dolor la finitud de su ser creatura condicionada³³. Si bien, está relacionado con la separación de Dios por el pecado, esto no quiere decir que sea un castigo de Dios, sino como parte de la condición pecadora de la humanidad, la cual viene redimida solo en Cristo. Para el cristiano, el dolor adquiere un significado redentor a través del sufrimiento de Cristo crucificado. Tiene como idea principal la misión de Cristo como hijo de Dios, que tomando sobre sus hombros el dolor y el sufrimiento de la humanidad ha querido redimirlo. Por eso el cristianismo enseña que el creyente debe unir sus propios dolores a los de Cristo y darles un sentido.

1.2.3. El problema de la muerte

Suena angustioso y triste imaginar la muerte, parece que nos hiciera mal pensar en ella. Algunos le temen, otros la buscan; ¡qué paradójico es el ser humano! Lo cierto, es que, todo hombre experimenta sensaciones extrañas cuando piensa en que algún día la muerte le llegará. El sufrimiento, así como la muerte, son realidades inherentes a la existencia humana. De hecho, son temas que desde siempre se han querido reflexionar, darles una explicación, e incluso evitarlos. A lo largo de la historia del mundo, toda cultura y toda sociedad han reflexionado y filosofado sobre el tema de la muerte, aún el mundo moderno ha buscado quitarle al máximo su poder. Todo ser humano tiene su fin en la muerte, es ella la que tiene el poder de dar un fin a la existencia del hombre. Toda cultura ha desarrollado creencias, rituales y hasta prácticas para darle sentido a la muerte y poder lidiar con ella.

«La muerte es el momento en el que se pone en cuestión toda la existencia humana. Constituye, en primer lugar, la más radical evidencia de las limitaciones de nuestra temporalidad. Con la muerte se nos termina el tiempo, y quedan suspendidos todos nuestros proyectos y toda posibilidad de seguir construyéndonos. La muerte se nos presenta, por tanto, como el mal más radical y absoluto, al mismo tiempo que como algo inevitable y natural. Nos hace descubrir de forma brusca nuestra condición mortal y finita, pero vivida al mismo tiempo como rechazo y escándalo, como lo más antinatural»³⁴.

Es cierto que la muerte deja en vilo la existencia del hombre, le hace pensar en su finitud, y en cuán vulnerable y limitada es su existencia, «el hombre es un ser limitado, contingente y la muerte es la representación más clara y dramática de su finitud»³⁵. Por eso, el hombre lucha toda su vida por construir proyectos que le ayuden a realizarse como personas, lucha por crear mecanismos que le ayuden a defenderse de la enfermedad y del miedo a la muerte, pero, cuando ella llega, la frustración se hace presente. La muerte nos desvela todo, nos deja desnudos frente a nuestras más profundas creencias, por fuertes que estas sean. He aquí la realidad humana, todo tiene su fin, nada es eterno, nada es completamente estable.

«El problema que la muerte nos plantea, no se soluciona ni desde una antropología reduccionista y biológica, que la entiende como un simple fenómeno natural,

³³ Pedro Castelao, *Morfología del Infinito, Un fundamento filosófico para la antropología teológica* (Madrid: UPCo, 2023), 103.

³⁴ *Ibíd.*, 502.

³⁵ Santiago García Mourelo, “El principio de capacidad salvífica en la teología de Adolphe Gesché”, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 96, n° 377 (junio 2021): 332.

despojándola de cualquier interrogante que nos presente, ni tampoco desde una antropología dualista y espiritualista, que entiende la muerte como mera separación del alma y cuerpo, tras la cual el ser humano sigue viviendo en su alma, superándose de este modo el problema de la muerte apelando a la supervivencia del alma. Ambos planteamientos extremos hurtan a la muerte su significado más auténtico para la existencia del hombre en el mundo»³⁶.

Ahora, ¿qué es la muerte? Si no se trata solo de un fenómeno natural, ni solamente una separación de cuerpo y alma,³⁷ entonces, ¿cómo se entiende esta realidad humana? ¿Cuál es su auténtico significado? Acaso la mejor manera la sostiene la filosofía moderna; reflexiones como la Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, cuando expone su concepto de *ser para la muerte*, y argumenta que la conciencia de la muerte es lo que le da sentido a la vida, ser conscientes de la finitud de la vida, obliga al hombre a asumir más responsablemente la misma existencia³⁸. Algo cierto, es que la muerte no es un mero evento biológico, sino además, una cuestión existencial, metafísica y teológica. Si bien cada corriente la define de diferentes maneras, el tema de la muerte es fundamental para comprender la naturaleza de la vida humana y sentido que le damos. Todas las corrientes de pensamiento que han abordado este tema, todas buscan darle una explicación y un sentido al dolor que experimenta el hombre frente a lo inevitable.

«Por un lado, se nos presenta como una realidad común a todos, pero experimentada de las formas más diversas. Efectivamente, la muerte es común a todos, nadie se libra de ella, pero el modo como nos acontece es de lo más diverso y plural: a unos les llega nada más nacer, y a otros, tras una dilatada vida; a unos de forma natural, y a otros, brusca y accidentada, etc»³⁹.

Es fundamental preguntarse por el sentido de la vida, el hombre lo hace en miras de la inevitable muerte, no hay nada más natural que eso, seres finitos que reconociendo su finitud quieren revitalizar de una mejor manera su existencia. Algunos cuentan con tiempo y lo logran, otros ni siquiera lo dimensionan, algunos comienzan un proceso de asimilación, otros nunca les interesa empezarlo, pero, lo que sí es claro es que todos saben que llegará el final de la vida. «El hombre sabe, pues, que muere, y este dato es determinante para conformar y reorientar su vida. Por eso, cada ideal antropológico se mide por el modo como integra e interpreta la muerte»⁴⁰. Toda la vida humana en algún momento se direcciona por la motivación de lograr todo antes de la muerte.

De hecho, desde la perspectiva cristiana, el hombre no es concebido para la muerte definitiva, incluso, la muerte no es entendida como el fin último de la existencia, sino que es lo contrario, el paso a una nueva vida de glorificación a Dios en la trascendencia. Es decir, como lo subraya López Hortelano: «Esta glorificación es al mismo tiempo la razón y la finalidad de la creación y la redención, lo que permite adentrar al cristiano en una dinámica que lo temporal pasa a un segundo plano casi circunstancial»⁴¹. En otros términos, la teología cristiana enseña que el plan salvífico en Cristo en la existencia humana está orientado hacia la glorificación divina. Por cual, esta perspectiva para el

³⁶ *Ibíd.*, 503.

³⁷ *Cf. Ibíd.*, 503.

³⁸ *Cf. Martin Heidegger, Ser y tiempo*, 2ª ed., trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2009), 326.

³⁹ *Ibíd.*, 505.

⁴⁰ *Ibíd.*, 505.

⁴¹ Eduard López Hortelano, “La visualidad del *Logos* trinitario: dogma y experiencial”, *Gregorianum* n.º. 106, 1 (2025): 33.

cristiano transforma su manera de vivir; lo temporal pasa a ser secundario, la eternidad es lo principal, por lo tanto, lo primordial es la relación con Dios para participar de su Gloria.

Nos hemos aproximado al sufrimiento, dolor, muerte y la esperanza desde algunas de las corrientes de pensamiento, y hemos a su vez, expuesto la naturaleza y el problema de todas ellas en la vida humana. Afirmando, con García Baró, que «hay dolor verdadero cuando lo que el hombre experimenta es la presencia auténtica del mal, y los restantes dolores y sufrimientos y molestias son solo signos, ecos o preanuncios del dolor»⁴². Ahora, avanzando con nuestro razonamiento, queremos reflexionar sobre el mal, tema que nos parece fundamental en el deseo de explicarnos el sentido del sufrimiento humano. Preguntarnos por el problema del mal, nos ayudará en la comprensión del sufrimiento. Nos parece conveniente y necesario abordar estos temas en el camino de querer encontrar una fe que nos dará esperanza. Sin una base antropológica y razonable de nuestros argumentos, nuestra propuesta carecería de fuentes, de las cuales ha dotado Dios al hombre.

1.3. Una aproximación antropológica: el mal y su impacto en el sufrimiento humano

Hemos llegado a la pregunta: ¿Qué es el mal?, ¿cómo se entiende y desde qué perspectiva analizarlo? Pues, trataremos de abordar dos miradas; por una parte, desde la antropología, por otra, lo que dice la teología al respecto. Al plantearnos sobre el problema del mal, nos surgen interrogantes sobre su origen. ¿Cuál es su principio? ¿es una realidad connatural a la condición humana? ¿es una consecuencia de las decisiones erróneas del hombre? Pero, si el supuesto es que sea una realidad connatural, ¿su origen se encuentra en la misma condición creatural del ser humano? Todas estas preguntas nos ayudarán, pero, aquí solo nos interesan aquellas pinceladas para reflexionar sobre cómo el hombre concibe mal en relación con el mismo sufrimiento.

1.3.1. La existencia del mal en sí mismo

El mal como concepto es uno de los temas principales desde siempre, y mucho más en la actualidad. De acuerdo con Mourelo, «el mal se presenta como una negación incomprensible, sufrida contemplada, tolerada o infringida»⁴³. Dicho de otra manera, el mal, al igual que la muerte, que el dolor, que el sufrimiento no deja de ser un misterio. Definir qué es el mal, por qué existe en el mundo y cómo erradicarlo es muy pretencioso, podría reflexionarse y tratar de entenderlo, y aun así seguirá siendo algo inexplicable, sobre todo, el por qué está impregnado en la historia y en la realidad del hombre. Porque, es el mal la realidad que ahoga el sentido de la misma existencia, si esta no encuentra una mejor razón de ser, «en ella aparece en seguida aquel mal que hasta tal punto es terrible y malo que no sólo tuerce, sino que rompe el hilo del sentido, el hilo de la vida»⁴⁴

Dicho lo anterior, nos podríamos preguntar, ¿existe el mal en sí mismo?, para responder a ello, es interesante saber lo que, pensadores como San Agustín y Santo Tomás han planteado. San Agustín en su obra contra los maniqueos, construye unos argumentos sobre la naturaleza del mal. En ellos explica que el mal no es una entidad en sí misma, sino que es la privación del bien, es decir, el mal es lo que carece de bien.

⁴² Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien* (Salamanca: Sígueme, 2006), 41.

⁴³ García Mourelo, 334.

⁴⁴ *Ibíd.*

San Agustín plantea que todo aquello que existe es creado por Dios, y por tanto, es bueno, por lo que argumenta que el mal no tiene una esencia propia, sino que se hace presente por la corrupción del bien original, que es creado por Dios.

«Por eso, antes de preguntarse de dónde viene el mal, es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, la belleza y el orden naturales. La naturaleza mala es pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; en cuanto que está corrompida es mala»⁴⁵.

Por su parte, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y a San Agustín, plantea que el mal no tiene existencia propia. Lo afirma cuando dice «Por tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien»⁴⁶. Ya nos lo dice el texto, para santo Tomás el mal no es algo que exista por sí mismo como una entidad independiente, para él, el mal es entendido como una privación o ausencia del bien, «el mal está lejos absolutamente del ser y del no ser; porque no es ni posesión ni simple negación, sino privación»⁴⁷. Tanto santo Tomás como Agustín, piensa que el mal es una imperfección del ser. Es decir, al ser bueno todo lo que existe, ya que todo lo que existe es un bien porque Dios así lo creó, sino una imperfección o una corrupción del bien. Por tanto, no existe el mal en sí mismo ya que no es una sustancia independiente, sino una ausencia de algo que debería ser.

En definitiva, ambos coinciden en que el mal no tiene existencia en sí mismo, sino que es una privación del bien que debió ser en cuanto fin. Por parte de san Agustín, en su lucha contra los maniqueos; el mal no tiene sustancia ni principio creador en sí mismo, sino que es la corrupción de una naturaleza que en origen es buena. Para san Agustín, todo lo que existe proviene de Dios y, por lo que, su ser es bondad y bien; el mal por tanto, emerge cuando lo que tiene que ser bien, se desvía de su orden y perfección. En resumen, el mal no es una entidad en sí misma, sino la distorsión del bien. Para Agustín, el mal puede ser un fenómeno racional, no ontológico, es decir, existe en cuanto que la criatura se aparta del bien perfecto que Dios ha deseado para ella. Pero aun así, todo lo creado tiene un propósito y está orientado hacia el Bien supremo.

De manera que lo que plantean cuando afirman que el mal no posee una realidad sustancial en sí misma, nos lleva a una conclusión: el mal no existe en sí mismo, ni posee una entidad propia como principio absoluto, sino que siendo una ausencia, es decir, no es un ser, sino la falta de ser, la corrupción de lo bueno. En consecuencia, lo afirmado por Agustín y Tomás, nos dice que Dios no es el autor del mal, por lo que, el sufrimiento y las injusticias provocadas por el mal, tiene una mirada de esperanza. Si el mal no es un principio eterno, entonces no es definitivo, no tiene la última palabra en la existencia humana. Para el creyente, esto quiere decir que la lucha contra el sufrimiento no es en vano; desde la esperanza, del mal y del sufrimiento saldrá un bien mayor.

1.3.2. La aproximación de Leibniz

Consideramos ahora, que es importante subrayar justamente estas categorías que ha planeado uno de los grandes filósofos modernos: Leibniz (1646-1716). En su planteamiento, distingue tres formas de mal en el mundo: El mal metafísico, que sería

⁴⁵ San Agustín. *De la naturaleza del bien*, IV. En *Obras completas de San Agustín III. Obras filosóficas*, 3ª ed., dir. Victorino Capanaga et al (Madrid: BAC, 1947).

⁴⁶ Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica I*, q. 48, art.1. ed. Damián Byrne (Madrid: BAC, 1998), 472.

⁴⁷ *Ibíd.*, 474.

la imperfección del ser por su condición finito y limitado; mal físico, que son los males naturales, el dolor y todo sufrimiento en el mundo; y mal moral, que es lo que se da en la libertad del hombre y que resulta pecado, actuando de manera inmoral (fig. 1).

«En su dimensión *metafísica*, el mal hace referencia a la finitud y a la contingencia humana. Los humanos nos sentimos limitados, con una existencia fugaz, amenazados por la inevitabilidad de la muerte, que se convierte en el símbolo fundamental del mal metafísico. El *mal físico* es una experiencia existencial que nos invade continuamente. El *mal moral*, consecuencia de la acción libre de los humanos, es fruto de la responsabilidad humana.»⁴⁸

Esta línea trata de mediar la existencia del mal en el mundo con la bondad y la omnipotencia de Dios. Acorde con esto, se añade el término *teodicea*, para querer justificar, con argumentos filosóficos y existenciales el mal en el mundo sin negar la existencia de Dios a quienes lo creen culpable. Para el pensamiento de Leibniz, cuando Dios creó el mundo, consideró todas las posibilidades de seres y de hechos, es decir, Dios no creó el mal, pero lo permite, ya que aunque el mal exista, Dios eligió crear este mundo porque, en su totalidad, contiene más bien que cualquier otro mundo que hubiera podido crear. Leibniz no afirma que este mundo sea perfecto, sino que cualquier otro mundo habría sido peor. Analicemos entonces su postura, en estas tres categorías.

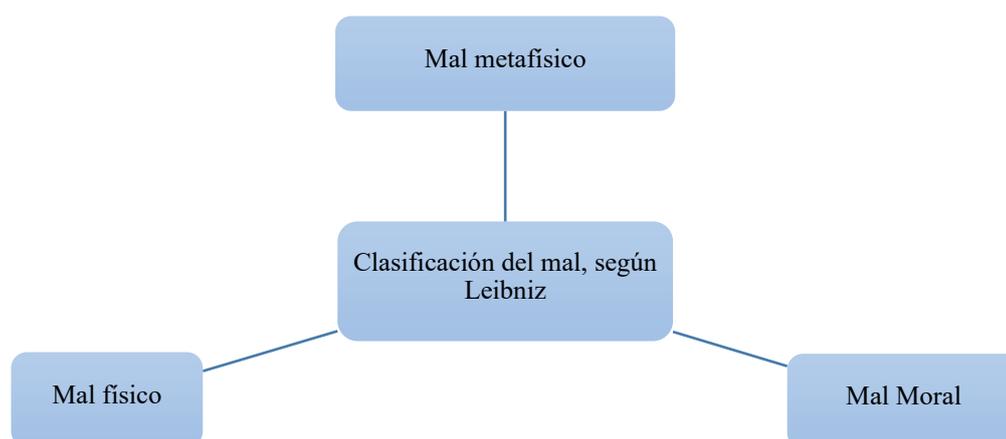


Fig.1 Clasificación según Leibniz

Desde la perspectiva de Leibniz, existe el *mal metafísico*: «Consiste en la simple imperfección»⁴⁹. Aquí plantea la imperfección consustancial de la finitud de los seres, aunque creados por Dios, pero limitados. Solo Dios es perfecto, sus creaturas no. Y es esta imperfección a lo que él llama el mal metafísico, que tiene que ver con la limitación del ser creado. Justamente esto nos hace pensar en la muerte, como ese límite de todo aquello que es creado. Es decir, «la experiencia de la muerte nos hace vivir en permanente frustración por la fugacidad de la vida, y nos rebelamos contra esta realidad»⁵⁰. Por esta razón es que el ser humano busca siempre entender esta realidad del mal, para que una vez entendiéndolo pueda ser menos doloroso y así lograr al menos superarlo⁵¹. El hombre, aunque creatura de Dios, es al mismo tiempo un ser finito, no eterno, por ende, limitado a un espacio y un tiempo. Sin pasar a una argumentación dualista, el ser humano, carne

⁴⁸ Beorlegui, 517.

⁴⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed. y trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte (Salamanca: Sígueme, 2013), 110.

⁵⁰ *Ibíd.*, 516.

⁵¹ Cf. *Ibíd.*, 517.

(*sarx*), frágil, sensible y limitado en este mundo material, tiene un inicio y un fin, por tanto, la muerte nunca será fácil de entenderla si su concepción sigue siendo el verla como fin de nuestra existencia.

Otra de las clasificaciones es el *mal físico*. Aquello que se vincula con las enfermedades, desastres naturales y todo sufrimiento que sea físico y material. Según Leibniz, «podemos decir del mal físico que Dios lo quiere a menudo como una prueba debida a la culpa, y a menudo también como un medio adecuado para un fin, es decir, para impedir males mayores o para obtener bienes mayores»⁵². De acuerdo o no con esta afirmación, lo cierto es que hombres y mujeres que lloran de dolor, que ven derrumbarse sus sueños y lo más profundos anhelos de ser felices. Parecería exagerado, pero cada día en el mundo hay millones de personas que sufren y viven amargamente, no solo la muerte, sino justo ella las injusticias de un mundo dominado por la desigualdad, la violencia y las catástrofes naturales. En este siglo, y al parecer en toda existencia humana, el hombre vive en un constantemente sufrir. Impresionante como se vio de débil el hombre frente al mal que lo acechaba. Miles de personas en todo el mundo morían, y los pobres gritaban angustiados sin tener quien los defendiera. Como lo afirma Beorlegui; «parecería que la historia no puede avanzar si no es a base de sufrimiento y de muerte»⁵³.

De manera similar, está la definición de *mal moral*. Cuando Leibniz expone el mal moral, se refiere al pecado, ese mal que es fruto de las decisiones libres del hombre cuando actúa de manera contraria a la moral⁵⁴. Se trata del pecado cometido contra sí mismo, contra Dios y contra el otro. En consecuencia a todo esto, la historia humana se ha manchado de sangre, desde los primeros relatos bíblicos, desde las narraciones más antiguas, la sangre y dolor han sido protagonistas, el mismo hombre se ha ensanchado contra su propio hermano (fratricidio), el acabar con la vida del hermano en muchas ocasiones ha sido como si de un juego de ajedrez se tratara.

Y, ¿dónde está la justicia? ¿quién pudiera defender al hombre de tan cruel destino? Pese a todo esto, Leibniz piensa similar a santo Tomás, que Dios permite el mal y de ese logra un bien mayor. Afirma que Dios, en su infinita bondad y sabiduría no permitía el mal si no pudiera sacar algo bueno de él. Pareciera que con esto quisiera dar a entender que, en algunos casos el mal sea necesario para que de él surjan bienes mayores. Entonces, ¿podríamos pensar en un bien que sea resultado de un mal? ¿será posible que la compasión, la empatía, la caridad hacia el otro, los movimientos de promoción y de justicia, son fruto de un mal anterior? ¿si no existiera el mal, existirían todas estas virtudes? Y, es precisamente desde ese profundo interrogante humano, donde la fe cristiana aflora con la bandera de la esperanza. El consuelo de la esperanza no es la negación de la realidad, sino el reconocimiento que del dolor Dios hace nuevas cosas. En otras palabras, «reconocemos la acción del Espíritu en la historia, sin dejar de percibir las contradicciones y los dinamismos de la muerte que también imperen en el mundo»⁵⁵.

Sin duda alguna, para la época de Leibniz ya el mundo había atravesado periodos crueles y momentos de mucho sufrimiento que hayan hecho pensar sobre el problema del mal. De hecho, Leibniz propone todos estos argumentos para poder encontrar respuesta a

⁵² Leibniz, 111.

⁵³ Beorlegui, 517.

⁵⁴ Cf. Leibniz, 112.

⁵⁵ Julio L. Martínez, *Moral social y espiritualidad, Una co(i)nspiración necesaria* (Santander: Sal Terrae, 2011), 83.

todo lo sucedido hasta entonces. Es más, existía para ese momento una fuerte corriente que responsabilizaba a Dios de la existencia del mal, como si Dios al crear el mundo y sus creaturas, fuese también el autor de tales sufrimientos. Y, entonces, es cuando nace la teodicea de Leibniz, un deseo, que desde la filosofía se pueda demostrar que no es Dios el origen de todo ello:

«La responsabilidad de Dios ante el origen del mal no es una postura moderna, sino que se remonta a la antigüedad, bien atribuyendo el mal al dios malo, dentro de un dualismo ontológico, moral y religioso, como es el caso del maniqueísmo, o bien, como ocurría en la religión griega, o a las fuerzas del hado que movían el mundo, situándose incluso por encima de las decisiones de los dioses»⁵⁶.

El interrogarse por el origen del mal no es una cuestión moderna o contemporánea, de hecho, desde los antiguos filósofos griegos ya existía esta incertidumbre. Algo parecido vivió San Agustín con los maniqueos en la antigüedad, para este grupo de pensadores era claro el origen del mal. Estos, entendían el origen del mal, como una lucha entre dos principios opuestos: el bien, relacionado con el dios bueno, y el mal, atribuido al dios de la oscuridad y de materia. Desde los antiguos griegos que culpabilizaban a fuerzas superiores que gobernaban el universo de cuyo enojo provenía el mal, pasando por el dualismo ontológico de los maniqueos, hasta la modernidad en la que el responsable es Dios; porque no se concibe, que siendo Dios todo poderoso y bueno, pueda existir el mal. Todo esto para decir, que el ser humano siempre se ha encontrado en esta disyuntiva existencial, en el que, si Dios ha creado todo, pero existen el mal, entonces, o no es totalmente bueno, o no es totalmente todopoderoso.

1.3.3. El problema del mal en el mundo contemporáneo

En un contexto como el nuestro, con los avances tecnológicos, la interconexión y la globalización, al parecer, el mal se ha multiplicado en sus diferentes manifestaciones de la vida humana. En nuestra era, «el mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral»⁵⁷. El mal se revela de manera mucho más compleja; desde los conflictos globales, las desigualdades de las estructuras sociales, hasta el drama insostenible de la crisis climática. Todas estas situaciones interpelan de manera clara a cada individuo, lo confrontan y le suscitan miedos e incertidumbres existenciales: «El mal que nos sobrecoge con su sinsentido es vivido siempre asaltándonos, como desde fuera hacia dentro, invadiéndonos»⁵⁸. Pero al mismo tiempo, el mal no solo se vive como una experiencia externa, sino también desde lo interior del ser humano, y que lo lleva a preguntarse por sus capacidades de hacer el bien u obrar desde el mal.

En este sentido, en el contexto contemporáneo, ya no solo se indaga por el origen del mal, sino que el desafío más grande está en encontrar la manera de promover compromisos con la transformación de estructuras, por la justicia social, por la desigualdad y por todo aquello que ha perpetuado el sufrimiento a lo largo de la historia. Sin embargo, y siguiendo nuestro argumento, hoy nos podríamos preguntar, ¿la postura filosófica-teológica de Leibniz, sigue teniendo valor en la actualidad? Y si vivimos en un contexto cristiano, ¿Cuál es la posición del cristianismo hoy?

⁵⁶ *Ibíd.*, 518.

⁵⁷ Byung-Chul Han, *No-cosas: quiebras del mundo de hoy* (Barcelona: Taurus, 2021), 13.

⁵⁸ García-Baró, 42.

«Hay una pregunta que el cristianismo, como religión que mira al mundo, no puede dar por cerrada sin más: la pregunta por la amenaza que, para su esperanza, hoy significa la oscuridad de la historia humana de sufrimiento. La cual hace que precisamente hoy el cristianismo tenga que plantearse el problema de Dios como problema de la teodicea con un dramatismo hasta ahora desconocido»⁵⁹.

Hemos dicho que la teodicea es el abordaje filosófico y teológico que frente a la existencia del mal, busca justificar la bondad y la omnipotencia de Dios, y surge precisamente para entender cómo el mal puede existir frente a un Dios justo, bueno y omnipotente. Y he allí el problema de la teodicea, cómo poder reconciliar estas tres características del ser de Dios, ya que pareciera que la existencia del mal las contradice. La proposición es, si Dios es todopoderoso, entonces tendría el poder de eliminar el mal, y si es sumamente bueno, tendría el deseo de hacerlo. Entonces, ¿por qué el mal existe? ¿Dios no es lo suficiente bueno, y lo suficientemente poderoso?

Metz al iniciar la primera parte de su libro *Memoria Passionis*, enfatiza que el cristianismo como “religión que mira al mundo”, debe estar abierto a preguntarse, tanto por la historia del sufrimiento del mundo, como del dolor que vive actualmente la humanidad. El cristianismo no puede quedarse solo con los planteamientos teológicos-bíblicos, sino que debe analizar el sufrimiento humano desde toda perspectiva humana, aunque si esta luego no le sea suficiente, pero que en definitiva es la realidad la que habla. El sufrimiento del hombre ha empañado la esperanza del mundo, ha desafiado la esperanza cristiana.

Y, precisamente, por todo esto es que el creyente debe plantearse, en la actualidad cómo hablar de Dios cuando se vive catástrofes crueles como la de esos millones de judíos vilmente asesinados en Auschwitz.

«A la vista tanto de mis tempranas experiencias biográficas de finales de la Segunda Guerra mundial como, sobre todo, de la posterior toma de conciencia de que mi situación teológica se caracterizaba por ser posterior a Auschwitz, y desde la creciente experiencia de la Iglesia como una iglesia universal dolorosamente desgarrada en lo social y policéntrica en lo cultural, se me planteaba una y otra vez el problema de Dios en su versión más llamativa, antigua y controvertida, esto es, como el problema de la teodicea. Y no solo en su dimensión existencial, sino también, en cierto modo, en su concreción política: el discurso sobre Dios como clamor en demanda de salvación para los otros, para los que sufren injustamente, para las víctimas y los vencidos de nuestra historia»⁶⁰.

Es cierto que Metz busca rescatar la memoria de la pasión que ha sufrido la humanidad a lo largo de la historia y lo hace por medio de su reflexión sobre de un diálogo entre el cristianismo, la mística y la política. Hace ver que al pensamiento teológico contemporáneo le ha quedado difícil responder al problema “existencial” de Auschwitz, ya que solo le ha quedado como argumento la culpabilidad del pecado. Más aun, el discurso teológico de la salvación del hombre carece de fuerza delante la realidad sufriente del mundo actual. En los primeros siglos de la cristiandad ya san Agustín lo defendía con su postura sobre el mal como corrupción del bien: «San Agustín es evidente que todo lo que sale de Dios creador es bueno, su ser es positivo. Así, su acción creadora hace que se vaya de la nada al ser, mientras que la presencia del mal orienta la realidad

⁵⁹ Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis* (Santander: Sal Terrae, 2007), 17.

⁶⁰ *Ibíd.*, 18.

del ser a la nada, lesionando al ser, con lo que lo degrada y corrompe»⁶¹. En esta noción lo está relacionando con el pecado, y con ello el cristianismo se ha quedado por siglos, defendiendo que el mal en el mundo es causa del pecado original. Y entonces, ¿cómo se justifica el sufrimiento del inocente o del teológica y culturalmente justo?⁶²

Después de esto la teodicea necesitaría reformar su discurso, no ya de justificación como lo sostendría Leibniz, sino de cómo se piensa y se habla de Dios, ¿dónde está Dios cuando el mundo gime de dolor? «Más bien se trata y por cierto, de forma exclusiva de la pregunta acerca de cómo se debe hablar de Dios a la vista de la incertidumbre histórica de sufrimiento del mundo, de su mundo»⁶³. No es suficiente hablar del pecado como origen del mal, el cristianismo en su teología debería plantearse más el problema del sufrimiento humano y cómo llevar a Dios a esos contextos. En esta obra, Metz propone emprender un nuevo discurso acerca de la teología del sufrimiento y, a su vez, hacer memoria de los acontecimientos vividos. Para Metz es inaceptable que el cristiano y el mundo tire al olvido todo el dolor que se ha vivido en los últimos tiempos, la indiferencia del hombre frente a su hermano no tendría cabida en el mundo de hoy.

Su objetivo principal es el desarrollo de un enfoque teológico concentrado en la memoria del sufrimiento y un compromiso real con los oprimidos. Por consiguiente nos parecen fundamentales sus aportes en la construcción de este trabajo. La teología política que propone es valiosa, no solo para el cristianismo, sino además para el diálogo con la sociedad actual. Con esto no queremos decir que estemos de acuerdo con la visión de una fe cristiana que puede desligarse de la historia de la humanidad, especialmente de la historia de sufrimiento. De hecho, la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo no debe considerarse de manera aislada, sino siempre en unión con los sufrimientos de los seres humanos, de lo contrario la fe no sería una vivencia auténtica. El autor señala que «¡Cuán narcisista tiene que ser, en el fondo, una fe que, a la vista de la desgracia y el inescrutable sufrimiento que existe en la creación, la creación de Dios solo quiere saber de la alegría, pero no de los gritos proferidos ante rostro tenebroso de Dios!»⁶⁴.

En efecto, el cristianismo como “religión que mira al mundo” debe mantener viva la memoria de las víctimas, porque es precisamente en esa memoria en la que se encuentra una crítica constante a las estructuras de poder. Esto es fundamental, el cristiano debe tener un compromiso incesante por la justicia, ser indiferente a este principio, es violar el mandamiento de Cristo. Por tanto, ignorar la memoria, no luchar por la justicia, es quebrantar un principio del mensaje cristiano, provocando una «amnesia colectiva de la sociedad contemporáneas»⁶⁵. Indiscutiblemente, esto no puede ser una constante en la vida de fe. La fe cristiana debe ser fe en solidaridad con el que sufre. Definitivamente, la teología debe dialogar con el sufrimiento humano, especialmente los grandes horrores de los últimos tiempos; sobre todo, la teología no debe ser una reflexión abstracta de Dios, sino que debe confrontarse con las preguntas tan difíciles que surgen del dolor y la angustia en el mundo. Metz lo observa claro cuando expone el problema:

«Puesto que la teología no permitía que, a la vista de la historia de sufrimiento del mundo, se dirigiera a Dios ninguna pregunta aclaratoria; puesto que ella se colocaba en cierto

⁶¹ Beorlegui, 514.

⁶² Cf. Metz, 18.

⁶³ *Ibíd.*, 19.

⁶⁴ *Ibíd.*, 21.

⁶⁵ *Ibíd.*, 19.

modo delante del Dios omnipotente y bondadoso y hacía del ser humano inmerso en la culpa el único responsable de esta historia de sufrimiento; y puesto que así, por último, suscitaba la impresión de que, en cierto modo, pretendía reconciliarse y conchabarse con Dios a espaldas del enorme sufrimiento de personas inocentes, justamente por ello se sublevó el ser humano contra este Dios de los teólogos; justamente por ello pudo convertirse el problema de la teodicea en la raíz del teísmo moderno»⁶⁶.

El autor hace una crítica al enfoque teológico que busca excluir a Dios de cualquier cuestionamiento acerca del sufrimiento humano, culpando siempre al ser humano que se encuentra condicionado o sumergido por el pecado. Evitar el cuestionar a Dios lo hace ver como un Dios indiferente al dolor de sus creaturas. Sin embargo, culpar a Dios de la existencia del mal no es ni siquiera razonable y justo⁶⁷. En el siglo XX, el análisis ya no tan ontológico, sino experiencial, es decir, el sufrimiento humano, sobre todo de aquellos inocentes se cuestiona desde una pregunta concreta, ¿dónde está Dios cuando el hombre sufre? Esto no significa que el planteamiento de la teodicea sea el mejor, o que haya que culpabilizar a alguien, lo cierto es que el mal existe, y mientras teólogos, filósofos y corrientes ateas discuten por saber quién es el culpable o cuál es el origen; el mundo sigue viviendo en una angustia sin fin. No solo el cristianismo, del mismo modo la humanidad tiene que poner su mirada en aquel que sufre, ¡cuán cierto es que la indiferencia es el peor delito del hombre!

Si bien es cierto, ya no es tiempo de reflexionar sobre el mal y el sufrimiento de manera abstracta, sino de manera más humana. A nuestro juicio, la crítica de Metz es válida, pero no nos podemos olvidar de que la reflexión teológica busca también encontrarle el sentido al sufrimiento desde la misma experiencia de la Cruz. No se trata eximir o de culpar a Dios de lo que al hombre le sucede, sino más bien, de encontrarle sentido a todo aquello: ¿por qué? ¿para qué? ¿qué sentido tiene? ¿es necesario? Stein cuando se refiere a las experiencias de Juan de la Cruz, subraya que desde el sufrimiento y vivencias difíciles de la vida, el ser humano puede ver el mensaje de la cruz, «todas las cargas y sufrimientos de la vida, pueden considerarse como mensajes de la cruz, ya que es precisamente por su medio como mejor se puede aprender esta ciencia»⁶⁸.

1.4. El sufrimiento y la esperanza en la experiencia espiritual

Desde esta perspectiva, se podría afirmar, que el sufrimiento y la esperanza, se unen para darle un sentido transformador. Pero aun así, vuelve la gran pregunta por el sufrimiento humano que sigue siendo motivo de análisis. Lo dice Von Balthasar: «Esta pregunta es como una herida mortal que permanece abierta y para la que no existe remedio»⁶⁹. Y aunque no se le encuentre una respuesta que satisfaga a los grandes pensadores, sí que la propia carne del cristiano tiene algo que decir. Mientras el sufrimiento cuestiona el sentido de la vida, la esperanza nace como una fuerza, da vida a la fe y fortalece la vida⁷⁰.

Existe con esto algo particular: los creyentes también sufren, no es una realidad que les sea ajena. Por tanto, existe en ellos un binomio de experiencias; por un lado, han

⁶⁶ *Ibíd.*, 29.

⁶⁷ *Cf. Ibíd.*, 29.

⁶⁸ Edith Stein, *Ciencia de la cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 1994), 28.

⁶⁹ Hans Urs Von Balthasar, *Dios y el sufrimiento* (Madrid: San Juan, 2022), 7.

⁷⁰ Spidlik, 59.

vivido el sufrimiento en carne propia, al igual que cualquier ser humano, y por otro lado, lo interpretan desde la fe en la cual tiene sus raíces antropológicas y existenciales. Si bien es cierto, el cristiano podría fundamentar su análisis en lo que los textos bíblicos enseñan, pero, más allá de eso consideramos que existe una razón particular, una mirada contemplativa a todo aquello que nos pueda transformar, no para justificar o hacer de hecho un simple alivio psicológico, sino para que en la vida se lleve a cabo un verdadero proceso de renovación y redención.

Digamos pues, que la espiritualidad funda bases de esperanza frente al caos del sufrimiento. Los dos conceptos tienen como principio dar vida, aliento energía, por ende, la espiritualidad debe estar conectada con la esencia misma de generar vitalidad. Tal como lo señala Spidlik, «la palabra espiritual tiene la misma raíz que espirar. Mientras el alma respira, vive»⁷¹. Esto no quiere decir que se romantice la experiencia espiritual, sin embargo, es ella la que permite vivir el sufrimiento de otra manera. En cuanto a la naturaleza del sufrimiento, el creyente y el no creyente lo sufren igual, todos en su condición de seres en el mundo, pasan por periodos de angustia, frustración, hambre, dolor y muerte; ya lo hemos dicho antes, el sufrimiento es una realidad connatural a la existencia humana. Benedicto XVI, en su encíclica *Spe Salvi*, expresa:

«Al igual que el obrar, también el sufrimiento forma parte de la existencia humana. Este se deriva, por una parte, de nuestra finitud y, por otra, de la gran cantidad de culpas acumuladas a lo largo de la historia, y que crece de modo incesante también en el presente. Conviene ciertamente hacer todo lo posible para disminuir el sufrimiento; impedir cuanto se pueda el sufrimiento de los inocentes; aliviar los dolores y ayudar a superar las dolencias psíquicas. Todos estos son deberes tanto de la justicia como del amor y forman parte de las exigencias fundamentales de la existencia cristiana y de toda vida realmente humana»⁷².

En primer lugar, por lo que se refiere al origen del sufrimiento Benedicto XVI lo atribuye al concepto de “finitud” que anteriormente hemos citado, y luego al “pecado” como culpa acumulada en la historia.⁷³ Por un lado, el sufrir es consecuencia de lo limitado del ser humano como creatura, cosa que no se podría evitar por más que se quiera. Por otro lado, el sufrir tiene una causa moral y ética, ya que las culpas que menciona Benedicto XVI son la acumulación de actos injustos y destructivos del hombre a lo largo del tiempo. Ahora, podría entenderse que, este segundo sufrimiento es evitable, a diferencia del primero. Si se trata de acciones incorrectas del mismo ser finito, debería entonces, poder corregirse o mejor aún, luchar por no repetirlos. Pero, esto es utópico, parece que el hombre no está interesado en esto, sus intereses narcisistas lo hacen mirar para otro lado cuando la verdad se le pone en frente.

Una de las cosas relevantes del texto, es que, aunque reconociendo que el sufrimiento no se puede evitar completamente, en el hombre existe la obligación moral de aliviarlo desde la lucha por la justicia y el respeto al inocente como responsabilidad netamente humana. De igual modo, recalca la importancia de enfrentar el dolor, y no gastar las energías en querer suprimir algo que no depende directamente de sí. «Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión

⁷¹ *Ibíd.*, 13.

⁷² Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 36.

⁷³ *Cf. Ibíd.*, n. 36.

con Cristo, que ha sufrido con amor infinito»⁷⁴. Es muy significativo todo esto ya que ayudaría a entender la concepción en la que vive el hombre creyente.

La humanidad está llamada por la fe, a vivir de manera diferente su relación con el sufrimiento, esto no quiere decir que el individuo tenga que resignarse a vivir en constante angustia y sufrimiento, sino que esté invitado a ponerse de pie y vivirlo de otra manera, y, ¿de qué se trata? Pues, de que el hombre viviendo la realidad dolorosa en que el mundo está sumergido, haga de ella una virtud para la alteridad. En otras palabras, ninguno puede ser indiferente con quien sufre, todo ser humano ha vivido o vivirá situaciones de dolor, pero desde ellas y con ellas, es necesario aprender a superarla y dar la mano al otro que también lo experimenta. «La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre»⁷⁵.

En segundo lugar, se entiende el sufrimiento como *lugar de aprendizaje*, esto está basado estrictamente en la esperanza como virtud cristiana; la esperanza transforma el sufrimiento. En vez de verlo como un mal sin sentido (el absurdo), cuando es vivido con esperanza, puede tener una nueva visión de transformación. Así, el sufrimiento es reinterpretado, a la luz de la cruz de Cristo y de su resurrección. Tal reinterpretación indica al creyente que desde el sufrimiento se puede transformar la vida. El sufrimiento no se puede extinguir como si dependiese de la persona, no se lograría jamás por su condición limita, lo que sí depende del hombre es lograr unir ese dolor al de Cristo en la cruz y combatir el sufrimiento que se pueda causar al inocente, desde la promoción de la justicia.

«Podemos tratar de limitar el sufrimiento, luchar contra él, pero no podemos suprimirlo. Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizá ya no existe el dolor; pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún. Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la Unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito»⁷⁶.

Ahora bien, el texto de *Spe Salvi*, presenta el sufrimiento basándose en la antropología, es decir, es una realidad de la existencia humana; sufrimos porque vivimos, vivimos porque sufrimos. La sociedad actual está muy marcada por la búsqueda del bienestar inmediato, todo lo que implica sacrificio es entendido como sufrimiento. Y no es así, evitar el dolor, para muchas personas es huir de cualquier situación de aflicción, buscándolo ya sea a través del consumismo voraz, o incluso, la indiferencia que le impide involucrarse con el sufrir del otro. Pero no se dan cuenta que esta evasión excesiva, lleva a vivir una vida sin sentido y en constante superficialidad. Por eso, Benedicto XVI, invita a entender, que la verdadera sanación del hombre no está en la eliminación del sufrimiento, sino en la capacidad de afrontarlo con esperanza, madurando en el proceso para hallarle sentido, reconstruyendo la vida y los proyectos humanos. Porque solo cuando el sufrimiento es iluminado por la fe, deja de ser una carga absurda, para convertirse en un camino de crecimiento.

⁷⁴ *Ibíd.*, 63, n. 37.

⁷⁵ *Ibíd.*, 65, n. 38.

⁷⁶ *Ibíd.*, 63, n. 37.

Además de la cuestión antropológica, nos parece conveniente dar un paso y recurrir a una noción más sobre este tema. Es cierto, que lo que hasta ahora habíamos presentado sobre el sufrimiento nos daba una idea distinta, sin embargo, no significa, a nuestro juicio, que una postura sea mejor que la otra, al contrario, osaríamos en decir que nos parecen complementarias. Por eso, mientras que las distintas reflexiones traten de buscar su origen, la fe ofrece una actitud con poder de transformarlo. Dicho esto, pasamos a reflexionar sobre lo que algunos han llamado *el silencio de Dios*, un concepto que busca comprender esa “ausencia” existencial de la omnipotencia de Dios en los momentos difíciles de la historia del mundo y de cada individuo.

1.4.1. El silencio de Dios: un desafío en la vida espiritual

La percepción del “silencio de Dios” es un tema que a lo largo de toda la historia ha llevado a teólogos, filósofos, creyentes y no creyentes a querer encontrar razones y explicaciones a tal sensación. Por “silencio” podría decirse que es la sensación que tiene el hombre de que Dios, en ocasiones, pareciera estar ausente, e incluso, no responder a las oraciones e interrogantes de los seres humanos. Este aparente silencio constantemente lleva a la duda, la angustia espiritual y la búsqueda de respuestas más profundas en la fe. Otón señala: «Es lícito cuestionarse por el silencio de Dios en tantos momentos de la historia»⁷⁷. Por ende, es humano este interrogante. El mundo contemporáneo ha vivido con gran dolor la cruel realidad de Auschwitz, y allí millones de personas sintieron en su misma realidad, “el doloroso silencio de Dios”. Es verdad, que para el creyente, sentirse no escuchado por el Dios en el cual tiene su esperanza, es como entrar en un proceso frustrante de soledad espiritual.

Por eso, es difícil entender que la persona se encuentre sola, es decir, el ser humano experimenta la soledad en cuanto siente la sensación de ausencia, del Ser al cual ama o en su defecto, de Aquel de quien espera ser amado. En el contexto del existente proceso de secularización en el que el mundo se ha visto sumergido, la dimensión espiritual del hombre es comprendida y experimentada en base a nuevas y peculiares formas. No queremos decir que el proceso de secularización sea satanizado, sino más bien, que en dicho proceso se ha dado cabida a movimientos promotores del anti- Dios, es decir, personas decepcionadas y enfadas con la vida por la sensación de un silencio total de Dios frente al sufrimiento del mundo, han querido penetrar el mundo de frases, o incluso teorías teo-negacionistas. Dando así, no un paso a lo que ellos llaman libertad, sino más bien, allanando el camino a un asesinato de la fe, y la esperanza de miles de creyentes. Como lo afirma Benedicto XVI, vivimos en un contexto en el que la fe ha sido desplazada y poco significativa, convirtiéndose en una crisis de esperanza cristiana⁷⁸.

Algunos filósofos, científicos y hasta teólogos han llegado a afirmar que Dios está muerto. Consideran la muerte de Dios como la oscuridad en la que se encuentra sumergido el mundo, «tal es el caso de las teologías seculares y, dentro de ellas, el del aún más radical movimiento teológico de la muerte de Dios, al que justamente se puede aplicar la denominación de teo-tanatología»⁷⁹. Según nuestro criterio, estos movimientos pueden crear confusión, tanto en los cristianos, como en aquellos posibles buscadores de Cristo. Decir que “Dios ha muerto”, de primera mano es peligroso, puede sonar fatal al oído de quien busca un Dios vivo que le escuche y le hable, le guíe y le proteja. Y es que

⁷⁷ Josep Otón, *Simone Weil: el silencio de Dios* (Barcelona: Fragmenta, 2021), 16.

⁷⁸ Cf. Benedicto XVI, *Spe Salvi*, n. 17.

⁷⁹ Santiago Guerra, “La oscura cercanía del Dios de Jesús”. *Revista de espiritualidad*, n.º. 57 (1998): 351.

es claro que suena contradictorio y poco estimulante, por muy noble que sea el empeño de dar amistad a la racionalidad moderna, a la metafísica invasora del mundo occidental, ya que la trascendencia de Dios viene negada o reducida a meras categorías psicológicas y empíricas⁸⁰.

Por consiguiente, muchos enfoques no han superado la idea de culpabilizar a Dios. Pareciera que la fuese la manera de aliviar el dolor. Pero, más allá de acusar, se trata de hacernos responsable de todo aquello que depende directamente del mal obrar humano. «Así pues, la experiencia histórica muestra que tanto en un mundo en el que se invoca a Dios como en una civilización que lo rechaza, siempre ha existido el corazón endurecido del ser humano, capaz de comportarse como un lobo con sus congéneres, en especial con los más débiles»⁸¹. Y sigue existiendo la manipulación, los intereses, el egoísmo y el querer usar a los más débiles como un instrumento. Mientras todo esto exista, la realidad de dolor siempre estará presente y seguirá su curso.

1.4.2. El silencio como una experiencia de gracia

De cualquier modo, pensamos que sea natural que el creyente reclame a Dios. Nos parece normal que el cristiano grite desesperado y pida ser escuchado; es entendible que todos busquen respuestas, incluso, es necesaria esa respuesta. Pero, sería lícito creer, que la cuestión no es que sea un Dios ausente, si no que, en cierto modo, no se la ha sabido buscar. Místicos, como Teresa de Ávila o Juan de la Cruz, descubrieron exactamente dónde encontrarlo, y allí no solo lo hallaron, sino que habitaron con El. Allí, donde jamás el hombre moderno lleno de prejuicios de racionalidad podría jamás pensarlo; donde la razón no tiene la última palabra y el egocentrismo pierde su valor. San Juan de la Cruz, descubriendo su propia existencia, reconoció al mismo instante la existencia de Dios⁸². Justo allí, en aquella desolada y temida oscuridad, se hace encontradizo Aquel-Otro, y en ese momento todo cobra sentido, y nada se da por perdido.

«Dios mismo es noche para el alma. Ese Dios esencialmente noche es el Dios de la fe, y este a su vez del fondo/centro del alma: dios vivo y verdadero que la mete en la noche apagando las falsas luces del Dios exterior de la razón clara y distinta o, con palabras del Santo, de la “noticia distinta”, para constituirse noche El mismo en noche que purifica y transforma pasiva o infusamente como corresponde al carácter infuso de la fe, la esperanza y el amor. Ahora, en el encuentro con la fe con el Dios de la fe en el centro del alma, más allá de la actividad de las potencias que objetivaban a Dios para poder asirle de alguna manera y le proyectaban hacia fuera en un estricto y fenoménico enfrente a Dios es noticia y oscura, luz sin visibles»⁸³.

Preguntémonos, entonces, ¿cómo podríamos darle luz a esta perspectiva del Dios que hace silencio? La noción mística de lo “profundo”, del “interior” podría darnos luz para entender un poco a esa sensación conflictiva de imaginarnos a Dios indiferente frente a la realidad del hombre. «La visión esencial es simultáneamente la experiencia de la identidad de la propia esencia con lo divino y de lo divino con la propia esencia. Lo divino es tan inmediato al fondo del hombre que es el propio fondo del hombre»⁸⁴. En lo profundo, en el fondo del ser se encuentra lo Trascendente, allí donde el hombre es, se

⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, 352.

⁸¹ Otón, *Simone Weil: silencio de Dios*, 17.

⁸² Cf. *Ibíd.*, 362.

⁸³ *Ibíd.*, 365.

⁸⁴ *Ibíd.*, 369.

“esconde” el Ser; no es indiferente, pero si difícilmente trascendental, el ser humano para encontrarlo y dar respuestas a sus interrogantes necesita hacer un viaje a su propio interior.

De otra manera, precisamente allí, en «el silencio de la presencia es la inquietud de la experiencia cristiana del Absoluto que se muestra Relativo (en relación). Aquí, subyace la consideración del misterio de Dios como misterio y como paradoja inefable»⁸⁵. Una experiencia mística de tan sublime dimensión ayudaría al cristiano a valorar su interior, a arriesgarse en el viaje de su propio ser, para que profundizándose en el fondo de su existir, encuentre no solo a Dios, sino que, encontrando a Dios, se encuentre a sí mismo. Mirándose a sí, pueda reconocer la gloria del alma. No es un Dios lejano, ni mucho menos insensible, es un Dios cercano, pero tan cercano que está escondido en nuestra propia existencia. No puede ser lejano cuando se ha encarnado, no puede ser indiferente cuando ha tomado la condición de esclavo; se ha establecido rey en medio del pueblo y se ha hecho “Dios en el mundo del alma”⁸⁶.

1.4.3 El desierto como camino de esperanza cristiana

Cuando abordamos la gran metáfora de desierto, se nos viene a la mente pensar en un lugar solitario, árido y hostil; un lugar sin vida, y en total silencio. El hombre ha vivido siempre momentos como estos, la sociedad actual lo vive incesantemente. Pareciera, ciertamente, que esta cuestión existencial esté siempre cobrando intensidad. De acuerdo con lo que Clerc menciona: «lo que crece, hoy en día, en la desolación del mundo, oculto por ella, es el rostro desértico de Dios»⁸⁷. La crisis del mundo, en lo que aparenta ser una ausencia, es más bien, el crecimiento de una perspectiva de Dios, que parece en silencio, pero que en realidad es presencia no fácil de percibir a quienes lo sigue buscando desde aquellas categorías humanas que imposibilitan ese otro rostro de Dios. Por tal razón, a nuestro juicio, la vida debe basarse en una fe inquebrantable, es decir, una fe verdadera que sea capaz de persistir incluso en medio del silencio.

«Los acontecimientos dolorosos de la vida, las cerradas noches oscuras, las trágicas situaciones colectivas y personales que acompañaron y acompañan siempre a la historia de la humanidad y del individuo, serán onerosa voluntad de Dios, pero en fin de cuentas hay algo claro e indiscutible: voluntad suya son positiva o permisiva, movida además siempre por un por que justifica y hace buena y divina su actuación o permisión»⁸⁸.

Así que, en lugar de percibir el silencio como un obstáculo, es mejor entender que puede ser una invitación a buscar a Dios más profundamente a través de la oración, la meditación y la contemplación. Es clave para nosotros comprender el desierto y la soledad, no ya como una ausencia de Dios, sino como un camino de esperanza. Es por esta razón, nos parece importante la vida mística en cuanto a experiencia de interiorización. Concebir, por ejemplo, la crisis existencial como una desgracia de la vida humana, sería muy triste y nada provechosa, sería como desgastar la vida en el lamento y la desilusión. Pasar por el desierto implica aprehender a sostenerse en la arena para protegerse del viento, implica de igual modo tolerar el viento fuerte, el inclemente calor

⁸⁵ Eduard López Hortelano, «Imaginando...» (*Ej 53*) sobre el ojo de la imaginación ignaciana (Madrid: UPCo, 2020), 203.

⁸⁶ Cf. *Ibíd.*

⁸⁷ Hervé Clerc, *A Dios por la cara norte* (Madrid: Siruela, 2019), 207.

⁸⁸ *Ibíd.*, 378.

del sol, pero también el tenebroso frío de la noche. El desierto es el terreno donde los grandes soñadores alcanzarían fuerza para luchar, seguramente los grandes aventureros se entrenarían para marchar, obteniendo la fuerza que solo las dificultades de un desierto pueden dar.

El desierto llega a ser para el cristiano, esa «noche oscura, con ansias»⁸⁹ de la que San Juan de la Cruz expresa en la *soledad*. La experiencia de los grandes místicos nos enseña a no desvalorizar los momentos de interioridad, la oscuridad nos lleva a buscar herramientas que nos den luz, nos lleva a salir de nosotros mismos, suena paradójico, pero realmente es un bálsamo de esperanza el saber que, en el momento más oscuro de la noche, es cuando ya va a amanecer. El silencio divino es una clara experiencia humana, pareciera que fuera una sensación connatural al hombre; se vive en las guerras, en las enfermedades, en las catástrofes, en la angustia existencial, en el sufrimiento de cada ser. Aun así, lo más esperanzador es que el creyente tendrá la tarea no solo de evaluarse en la fe, y mantener viva la esperanza, sino que así mismo tendrá que ser luz para la humanidad. Es que no se puede concebir un creyente que viviendo su vida espiritual y reconociendo a Dios en lo profundo como ya lo hemos aprendido, pueda ser indiferente frente a la realidad de quienes pensando a Dios como el cruel señor que los abandona a su suerte.

Por consiguiente, si el desierto es entendido como un periodo de aridez, pero en el que la fe cristiana encuentra un oasis lleno la esperanza, una guía para el alma, «¡Oh noche que guiaste!»⁹⁰. Si usamos la metáfora de desierto para referirnos al sufrimiento que padece el hombre cuando se encuentra en la sensación vacío, el oasis, a su vez es el momento de la transformación. Porque es precisamente cuando la experiencia de vacío y soledad se transforma en una espera llena de fe que porta consigo sosiego. Esa espera, de la cual ya hemos hablado, es asimismo, es el periodo de calma para el ser humano, pero no una espera pasiva, donde el hombre solo se detiene, se trata más de actuar con la firme certeza de que se le será donada la fuerza que le impulsará para continuar y avanzar. Colom lo dice: «La esperanza auténtica no es irracional ni aboga por un optimismo ingenuo, sí no todo lo contrario: racional y tan prudente que, a veces, paradójicamente, incluso puede rozar de pesimismo.»⁹¹ porque en este sentido, la esperanza no es una espera resignada, sino más bien una confianza activa y lleva al hombre a confrontarse con la realidad.

Nos lo indica Moltmann, cuando expone: «Mientras la esperanza no influya sobre el pensar y el obrar del hombre, transformándolos, permanece como invertida y sin eficacia»⁹². Es decir, la esperanza no es un simple estado mental o una ilusión que se pierde con el tiempo, sino que se refleja en acciones concretas que transforman el interior del ser humano. Lo que Moltmann propone es que la esperanza debe cambiar la mentalidad y el accionar humano; si la esperanza no tiene un impacto en nuestra manera de pensar y actuar, pierde su fundamento, tanto antropológico como espiritual, se convierte en un mero sentimiento que no trasciende. La esperanza cristiana y humana tiene que ser la fuerza que movilice y que sea capaz de penetrar nuestras decisiones, en nuestros comportamientos y en la manera como vemos y como proyectamos nuestra relación con el mundo.

⁸⁹ San Juan de la Cruz, *Obras completas*, dir. Maximiliano Herráiz (Salamanca: Sígueme, 1991), 429.

⁹⁰ *Ibíd.*, 430.

⁹¹ Martí Colom, *Esperanza* (Madrid: San Pablo, 2020), 28.

⁹² Jürgen Moltmann, *Teología de la Esperanza*, (Salamanca: Sígueme, 1977), 41.

Concluimos este primer capítulo, en el que abordamos los dos conceptos clave de nuestro trabajo. A su vez, hemos reflexionado sobre las características físicas, metafísicas y ontológicas del sufrimiento, abordando las reflexiones de diversos autores que, a lo largo de la historia, han meditado sobre este problema que, una y otra vez, afecta al mundo. Asimismo, hemos tratado de comprender sus posturas para, una vez interpretadas, obtener luces que nos ayuden en nuestro objetivo de proponer una respuesta. Ahora, tras haber analizado el sufrimiento y la esperanza desde una perspectiva antropológica y espiritual, queremos seguir avanzando en nuestra investigación. Esto nos llevará, en el próximo capítulo, a indagar en el sufrimiento vivido e interpretado por la tradición bíblica y espiritual a lo largo de la historia.

Asimismo, en el segundo capítulo, nos adentraremos en la forma en que el pueblo de Israel vivió el drama del sufrimiento, descubriendo, a través de la figura bíblica de Job, la experiencia del silencio de Dios. Dado que el objetivo principal de nuestro trabajo es reflexionar sobre la esperanza cristiana, el relato de Job nos ofrecerá algunas claves que nos ayudarán a comprender, que en medio del sufrimiento, el ser humano no tiene que callar y aceptar como si se tratara de una abnegación dolorista, sino que está llamado a comprenderlo en un diálogo continuo de discernimiento con Dios.

Si en el primer capítulo hemos analizado el sufrimiento y la esperanza desde un enfoque antropológico y espiritual; en este segundo lo haremos desde una perspectiva bíblico-espiritual, a través de la experiencia de la fe cristiana. Es decir, exploraremos cómo el ser humano ha experimentado el sufrimiento y cómo, desde la fe y la esperanza, ha acompañado esta dolorosa pero natural realidad. Como afirma Moltmann, «la esperanza es, por ello, el acompañante inseparable de la fe»⁹³. Esta fe, que solo se da desde el fondo del alma, en la interioridad del ser, surge una vez que el hombre ha experimentado la oscuridad transformadora de su vida espiritual, «!Oh noche que juntaste Amado con amada, amada en el Amado transformada!»⁹⁴. Solo entonces podrá comprender que, al igual que la fe, la esperanza implica confiar y esperar en Dios, incluso cuando no comprendemos sus caminos.

⁹³ *Ibíd.*, 25.

⁹⁴ San Juan de la Cruz, 430.

Capítulo 2

Dios ante el sufrimiento humano: una perspectiva bíblica y teológica, entre el silencio y la esperanza

Ya lo anotábamos en el capítulo anterior, el sufrimiento humano ha sido, desde tiempos inmemoriales, un enigma que desafía la fe y la razón. Todo esto nos ha inspirado el deseo profundo de indagar y analizar sobre este fenómeno. Por lo que, en esta segunda parte de nuestro trabajo, hemos querido abordar esa realidad propia del ser humano, pero esta vez, en la tradición bíblica. A partir de aquí, este misterio se afrontará desde una doble interpretación: el silencio de Dios ante el dolor y la esperanza que brota de su revelación. Este capítulo se aproxima en la experiencia del sufrimiento desde una perspectiva bíblica y espiritual, indagando en cómo la Escritura presenta la aparente ausencia de Dios en el sufrimiento y, al mismo tiempo, la certeza de su presencia salvífica. A través de un análisis bíblico, se buscará comprender cómo la revelación de Dios ilumina el misterio del dolor humano, abriendo así un camino de esperanza. Sin embargo, en nuestro trabajo, no pretendemos abordar estos temas, como si quisiéramos enmarcar los designios de Dios en categorías y pensamientos abstractos. Como lo afirma Metz: «Dios no se acomoda»¹, por tanto, por muy apasionantes que sean nuestros interrogantes y posteriores argumentos, Dios siempre rompe moldes y estructuras de las cuales el hombre cree tener conocimiento.

Por lo que, iniciaremos este capítulo, abordando el tema de la aparente ausencia de Dios ante el sufrimiento desde una mirada bíblica, destacando tres dimensiones fundamentales: Dios como creador, que permite la existencia del mal sin ser su causa; Dios escondido, cuya ausencia desafía la fe de quienes creen y Dios revelado, quien responde al dolor humano a través de su Palabra y su intervención en la historia, en la persona de su Hijo. Posteriormente, profundizaremos en la figura bíblica de Job como paradigma del clamor de la humanidad ante Dios. Job es una clave para comprender el sufrimiento humano, la justicia divina la relación de Dios con el hombre. Haremos especial atención al capítulo 10 del libro, donde Job expresa su angustia y cuestiona la justicia divina. Job como representación de la experiencia de un pueblo.

Finalmente, trataremos el tema de la esperanza como la caricia de Dios en medio del sufrimiento, a la luz de la experiencia del pueblo, que ha caminado y que encuentra descanso en Dios. Para esto, en el Nuevo Testamento, Jesús ofrece una respuesta definitiva al sufrimiento, especialmente, en su vida, en sus gestos y en amor por el mundo expresado en la cruz. En la tradición bíblica, desde el Antiguo hasta la nueva Alianza, Dios se presenta no solo como creador y juez, sino también, comprometido con restaurar la justicia en medio de las tragedias humanas. Para este autor, «en las tradiciones bíblicas de teodicea, Dios aparece desde el principio en el horizonte del problema del

¹ Metz, 37.

sufrimiento»². Es decir, la revelación bíblica no elude la realidad del sufrimiento, sino que lo asume y lo transfigura en una esperanza que brota de la presencia amorosa del Padre, que se revela en su Hijo.

2.1. La bondad del Dios creador

Desde los primeros relatos bíblicos, la fe del pueblo de Israel reconoce que existe un Dios Creador. En un primer momento, el pueblo de Israel reconoce a Yahvé principalmente como el Dios de la historia, que por amor los ha elegido, los ha liberado, y acompañado en su caminar por el exilio. A lo largo de este camino, esa fe se amplía hacia una comprensión más profunda de su identidad como pueblo escogido y del poder y soberanía de Dios, reconociéndolo no solo como Adonai de la historia, sino también de toda la creación. La narración del Génesis presenta la creación como un acto ordenado, bueno y bello; un acto soberano de Dios, quien por su Palabra, da origen al cielo, a la tierra y todo lo que en ellos habita (Gn 1). Los relatos de la creación que se nos presentan en el libro de Genesis son escritos en una época posterior, por lo que esto nos refleja una madurez teológica de su fe; ese mismo Dios que los liberó, es el mismo Dios creador.

«Según la historia sagrada de Israel, la creación de los cielos y de la tierra constituyó el comienzo de la actividad creadora de Dios. Desde luego, el comienzo del mundo y el comienzo de la historia coinciden. La historia, según el Génesis, no comenzó con Israel, sino con la preparación del escenario para la historia universal. Tan solo más tarde el foco del Antiguo Testamento se estrecha, pasando de lo universal a lo particular»³.

La fe en un Dios creador surge de una experiencia fundante, es decir, nace de un encuentro con Aquel que se revela en la historia como único y eterno Señor. Todo este proceso de reconocimiento y madurez tiene como origen la experiencia personal de los patriarcas, específicamente en la llamada de Abraham, donde Dios se presenta como un Dios cercano que quiere establecer una alianza con su pueblo (Gn 12, 1-3). Sin embargo, no es hasta la experiencia del Éxodo, donde Israel afianza su fe en un Dios único salvador. La liberación de la esclavitud y posteriormente la alianza en el Sinaí, es lo que marca el reconocimiento de *Adonai* como el Dios que actúa en la historia, cuando se sienten guiados y protegidos. Es precisamente allí, a través de esa experiencia donde el pueblo se hace consciente de la fidelidad y de la obra salvadora de Dios. En otras palabras, el relato de la creación expresa que del caos, Dios ha establecido orden y armonía, donde creando al hombre lo llama con responsabilidad, a cuidar y gobernar la gran obra (Gn 1,15).

Por otra parte, al hablar de la creación, es necesario referirse a los distintos relatos de la misma, que aunque similares a primera vista, presentan diferencias teológicas significativas. Aunque a un lector poco curioso estos detalles puedan parecer irrelevantes, en realidad, contienen una matriz teológica bastante profunda. En este sentido, se distinguen principalmente el relato sacerdotal y el relato yahvista. El relato sacerdotal, por ejemplo, utiliza el verbo hebreo (*bará*), que indica que la creación no depende de ningún elemento material, sino que surge únicamente de la Palabra de Dios⁴; ya volveremos sobre este argumento. El primer relato (Gn 1), describe una creación ordenada, en la que Dios a través su Palabra da vida a todo cuanto existe, culminando con

² *Ibíd.*, 41.

³ Brevard S. Childs, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, Reflexión teológica sobre la biblia cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2011), 121.

⁴ *Cf. Ibíd.*, 125.

la creación del hombre. «La creación de la humanidad (Adán) a “imagen de Dios” (*imago Dei*). La reaparición de la misma terminología en Gn 5, 1, después de haber expulsado a Adán y a Eva del jardín hace ver claramente que la *imago* no se perdió después de la caída»⁵.

Si bien es cierto, el primer relato nos hace comprender el hecho divino de la creación como un acto de la sola voluntad de Dios que se acciona y toma forma desde su Palabra, no implica un abajamiento, sino que es el resultado de una orden divina. El segundo relato de (Gn 2), en cambio, es más antropocéntrico y cercano: Dios modela al hombre del polvo de la tierra y sopla en él aliento de vida, lo coloca en un jardín para que lo “administre y lo cuide” (Gn 2,15). Le da compañía en la mujer, creada de su costado para vivir en comunión. Aquí se percibe con mayor profundidad el amor personal de Dios, quien no solo crea con poder, sino con ternura, formando al ser humano con sus propias manos y dándole una misión de cuidado y reciprocidad. Pero finalmente, en ambos relatos, la creación no es un acto arbitrario, sino la expresión del amor divino, que otorga al hombre una dignidad única y la responsabilidad de velar por la armonía del mundo, reflejando así la bondad de su Creador. Como lo señala Ruiz de la Peña:

«Nuestra historia comienza con la creación, que no es una especie de atrio de los gentiles o territorio religiosamente neutral, sino, según la Biblia, el primero de los gestos de amor que Dios irá prodigando en adelante; un amor que da el ser al mundo y merced al cual la realidad puede ser leída como fruto, no del binomio azar-necesidad, sino de la libertad, y que por ello va a ser escenario de diálogo de libertades»⁶.

Del mismo modo, en el relato sacerdotal, se resalta el carácter soberano y trascendente de Dios. La Palabra que el mismo Ser Supremo pone para el orden de las cosas, expresa la eficacia y el poder absoluto de su voluntad creadora. Podríamos decir que, la ausencia de una acción manual en la creación del hombre resaltaría de alguna manera la dignidad del hombre como imagen y semejanza de Dios. Esta dignidad no es resumida en la materialidad, sino más bien, en la relación con el Creador y en el papel que se la ha otorgado sobre el resto de la creación. Por otra parte, hemos identificado, que en el relato yahvista (Gn 2, 16), Dios da al hombre un mandato específico, «allí recibe el mandamiento de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal»⁷. Y ¿acaso se da este mandato como imposición? Diríamos que esta instrucción no es una mera orden de Dios para coartar la libertad del hombre, sino por el contrario, un signo de la libertad del hombre en su relación con Dios.

Sin embargo, en este relato se juegan varios planteamientos. Por un lado la libertad, el deseo y la voluntad humana, por otro lado, el abandono en la sabiduría divina. Dios al prohibirles comer de un árbol, quiere hacer consciente al hombre de su condición creatural, de su dependencia del Creador, que implica confiar en su infinita sabiduría. No obstante, cuando el hombre desobedece, entra la condición de pecado, es la desobediencia, la negación a dejarse guiar por Dios lo que provoca la ruptura. El hombre es creado y puesto en el jardín, como un orden armónico del plan divino, pero la soberbia del hombre busca entonces, la autodeterminación (Gn 3,5). Lo afirma Childs: «El motivo de la creación queda inmediatamente subordinado al tema del orden armonioso que Dios

⁵ *Ibíd.*, 126.

⁶ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Creación, gracia, salvación* (Santander: Sal Terrae, 1993), 9.

⁷ Childs, 127.

ha establecido en el jardín, pero que sería destruido al poco tiempo a causa de la desobediencia humana que no acata el mandamiento divino»⁸.

En consecuencia, según estos dos relatos expuestos en el Génesis, el origen del pecado es la desobediencia, pero ¿es acaso, este el origen del mal y del sufrimiento? Según este planteamiento, el desacato de Adán y Eva al mandato divino marca la entrada del pecado. Con esta afirmación comprendemos que la pregunta por el mal no es una cuestión medieval o contemporánea, el pueblo de Israel se hizo el mismo interrogante, luego de sus experiencias de dolor y sufrimiento quisieron encontrarle explicación a tal irrupción del orden amoroso de Dios. Para el texto bíblico, este acto no solo afecta a Adán y a Eva, sino que tiene repercusión en toda la creación ya que introduce desorden y separación. Ya se rompe la armonía y la majestuosidad, el mal no hace parte de la estructura original de lo bueno creado por Dios, en otras palabras; «este mal no encuentra lugar ni tiene estatuto propio; no forma parte de las estructuras originales que resultan del *bara* creador»⁹.

Armendáriz, nos hace comprender que, el relato sacerdotal del Dios que ha creado todo bueno (Gn 1,31) es interrumpido por el acto irresponsable e indebido de la voluntad humana. «esta vinculación entre pecado y mal, y en particular entre pecado y muerte (...), retorna el hombre a su innata condición de polvo, sus años decrecen y la misma tierra desaparece bajo las aguas del diluvio»¹⁰. El hombre pierde su condición inicial, el pecado y el caos no pertenecen a Dios, al contrario, todo lo procedente de Dios es bueno (Gn 1, 12). De otro modo, el mal no tiene una existencia propia o autónoma en el orden creado por Dios. No es un principio independiente, como podría pensarse por el dualismo maniqueo que ya hemos visto anteriormente, sino que es una alteración de la armonía del Creador. Aquí, estos relatos exponen fuertemente la libertad, condición igualmente creada, pero que no tiene un manejo responsable. Sin embargo, aunque estos intenten explicar el origen del mal, señalando en el pecado, podría ser carente para el análisis humano que buscas respuestas al sufrimiento del hombre.

Pero, la pregunta que nos hemos planteado desde el inicio de este trabajo es precisamente aquella que tiene que ver con la coexistencia de la omnipotencia de Dios y la existencia del mal. Si bien, Armendáriz nos ayuda a entender un poco el planteamiento antropológico-bíblico del problema, aún nos queda entenderlo desde la espiritualidad cristiana. Es cierto que pensar en el mal, más aún, vivirlo en carne propia, lleva al hombre pensar en que Dios no es verdaderamente Omnipotente para acabar con el mal, o que no tiene la voluntad de evitarlo. Ya lo hemos dicho anteriormente; al ser humano nunca le será suficiente ningún argumento que le de razones a este problema, porque no es concebible el sufrimiento si existe un Dios que crea y acompaña. Esto mismo vivió el pueblo de Israel, y lo interpretó desde la fe. Los profetas encontraron la manera de poder vivir con esta realidad; desde la Alianza, comprendieron que el plan de Dios no tenía su límite en el pecado, sino que Él era capaz de rehacer y recrear, todo en miras de su proyecto redentor, pues, «el énfasis profético en la creación de los nuevos cielos y la nueva tierra (Is 65, 17ss) ilustra poderosamente el único designio redentor de Dios desde el principio hasta el final»¹¹.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Luis M. Armendáriz, “¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana”. *Cuadernos de teología Deusto*, n.º. 19 (noviembre, 1999): 21.

¹⁰ *Ibíd.*, 23.

¹¹ Childs, 129.

2.1.1. El hombre: imagen de Dios

Gracias al concepto teológico de *Imago Dei*, iniciamos esta parte. Desde el hombre como imagen de Dios, queremos abordar la bondad y grandeza en los relatos de la creación, porque no se trata de un análisis *amartiocéntrico* de la condición humana en la que solo se aborda la condición de pecado, sino de que en medio de dicha realidad, siempre está la gracia divina que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1, 26-27). El ser humano cuenta con una relación especial con Dios, porque no es simplemente de un ser material, sino que posee una dimensión espiritual que lo hace capaz de reconocer, amar y relacionarse con su Creador. Con el concepto «se describió la figura ideal y primigenia del ser humano que fue oscurecida y destruida por la caída original y que es restaurada por la gracia de Dios»¹². En el hombre como *Imago Dei*, se refleja su capacidad de relacionarse íntimamente con su Dios, y con toda la creación; imagen que aunque dañada por el pecado, será restaurada en la plenitud de la redención¹³.

El ser humano como *Imago Dei* desempeña un rol importante en relación con todo lo creado. Aunque Dios sea el protagonista de la historia, el hombre tiene un papel fundamental en ella. No es un simple espectador de la obra divina, sino que en su libertad es responsable de su desarrollo. En palabras de Ruiz de la Peña: «Nuestra historia tiene a Dios como protagonista principal, pero no único. También el hombre la protagoniza. Para esto ha sido creado como imagen de Dios: para ser interlocutor suyo y conducir así el diálogo de libertades»¹⁴. Podríamos decir, entonces, que Dios no ha impuesto su voluntad de manera unilateral, sino que entra en diálogo con la misma condición humana, respetando concretamente su libertad y llamando a ser colaborador de su plan de salvación. Sin embargo, a lo largo de la historia, y por situaciones diversas, esta *Imago Dei* se ha ido fragmentando, distorsionando los designios divinos.

Es sabido que a lo largo de la Escritura, la creación del hombre no se entiende como un acto estático que quedó en el pasado, sino como una obra dinámica en la que Dios sigue interviniendo. El salmista por ejemplo; dice que Dios crea en sus fieles un corazón nuevo (Sal 151), confirmando así, que el hombre como creación (*bara*), está siempre en espera de restauración. Es decir, «la idea bíblica de la creación se expresa con el verbo *bara*, que denota no solo la acción de dar principio a la realidad, sino también la acción restauradora (re-creadora) y consumadora de esa realidad»¹⁵. Con esto el autor quiere decir, que de la obra divina, el Creador es consciente de su naturaleza y condición. En otros términos, la dignidad del ser humano al ser imagen de Dios se mantiene, incluso cuando el pecado la distorsiona. En la bondadosa voluntad divina, el hombre nunca es abandonado a su suerte, su destino no es el caos ni la destrucción, sino la plenitud de su amor. Por lo que la *Imago Dei*, viene impregnada en el ser de ella misma, para participar en la gracia y bondad de Dios que lo renueva.

Todo esto parece confirmar que la restauración de la comunión entre el hombre y su Creador no consiste en un retorno al estado original antes de la caída, sino en un proceso transformador que orienta toda la realidad hacia su plenitud en Dios. Según lo señala Childs, «la finalidad de la restauración de la comunión entre creador y la creación no está orientada hacia el pasado, sino hacia el presente y hacia el futuro»¹⁶. El pueblo de

¹² Jürgen Moltmann, *Dios en la creación* (Salamanca: Sígueme, 1987), 229.

¹³ Cf. *Ibíd.*

¹⁴ Ruiz de la Peña, 10.

¹⁵ *Ibíd.*, 13.

¹⁶ Childs, 400.

Dios, en la historia no ha sido creado para vivir en un eterno retorno, sino orientado hacia la realización escatológica de salvación. Así mismo, el Dios Creador en su infinita bondad no crea el mundo como un lugar de caos, sino de orden, y lo hace para que fuese habitado¹⁷. Esto significa que la finalidad de la creación es ser hogar para todos, especialmente el hombre, que reconociéndose en dicho espacio pueda encontrarse con Dios.

A diferencia de algunas cosmogonías antiguas que presentaban el mundo como resultado de luchas entre dioses, los relatos bíblicos del Génesis muestran a un Dios bondadoso que crea con propósito, uno de ellos es ofrecer así un lugar donde el hombre pueda desarrollarse en comunión con Él y con el resto de la creación. Como lo afirma el autor; «la acción creadora pone de manifiesto, más que la omnipotencia, la bondad irrestricta, la generosidad ilimitada y el amor gratuito de un Dios que actúa movido exclusivamente por su libérrima voluntad de comunicarse»¹⁸. Por ello, el pueblo de Israel fue haciéndose consciente del infinito amor de su Dios; a través de la historia, en su misma experiencia como pueblo elegido.

Por consiguiente, el hombre cuenta con una singularidad en el acto creador de Dios. Siendo fruto de la voluntad divina, no solo recibe de su Creador la existencia, sino que lo forma, lo moldea, impregna en él el acto deliberado y amoroso de su voluntad. En palabras de Moltmann: «Los hombres nacen no de una palabra creadora, sino de una especial decisión de Dios»¹⁹. A diferencia del resto de la creación, que emerge de su Palabra, («Dijo Dios: hágase, sea, exista...» Gn, 1), la creación del hombre es narrada como una decisión especial y un acto cercano Dios. El «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», expresa una plena intención de dotar al hombre de una dignidad única, imprimiendo en él una dimensión relacional de amor y libertad. Si para el resto de la creación fue necesario su Palabra (carácter de absoluto amor), con el ser humano quiso hacerlo de manera más íntima, moldeándolo, soplando su aliento (Gn 2,7); un contacto directo con su creatura, lo moldea como un alfarero trabaja su barro.

De manera que el hombre como *Imago Dei*, es creado digno representante de quien infunde en él su Espíritu, otorgándole vida y gracia. Es decir, el hombre en su capacidad de amar y crear, ser consciente y relacionarse, tiene como vocación esencial ser reflejo de Dios²⁰. Según este autor, el hombre, portador de la imagen de Dios, es invitado no solo a creer y vivir según el plan divino, sino que además, debe hacer visible esa imagen a los demás. En este punto, vale la pena subrayar, que el hombre al reflejar a Dios tiene la responsabilidad de manifestar su amor y justicia, reconociendo el valor de cada persona y de toda la creación. De manera que, no solo honra la imagen divina en él mismo, sino que del mismo modo lo debe proyectar al mundo, transformando las relaciones humanas y el entorno en una manifestación de misericordia y amor. De manera que, «el hombre es una revelación indirecta de Dios en la tierra. Ser imagen significa siempre hacer que algo se manifieste, revelarlo»²¹.

En definitiva, podríamos decir que si el hombre, al ser su *imagen de Dios*, debe actuar como administrador y representante, dispuesto a cuidar lo que el Creador le ha

¹⁷ Cf. *Ibíd.*

¹⁸ Ruiz de la Peña, 13.

¹⁹ Moltmann, 231.

²⁰ Cf. *Ibíd.*, 233.

²¹ *Ibíd.*

encomendado. Ahora bien, desde la experiencia neotestamentaria, el hombre está convocado a ser *Imago Christi*; reflejo de amor del Padre donado en el misterio de Cristo. Hortelano, en relación con el proceso de la propia experiencia de San Ignacio, reconoce que, tal «*imago Christi* reside más en su interior que en su exterior, mientras que por *forma Christi* entendemos el proceso de conformación. Si la primera se refiere a la interioridad de Cristo en el sujeto, la segunda describe su proceso»²². Es decir, en el proceso de transformación cristiana, la persona mediante la fe y por la gracia del Espíritu se renueva y refleja el carácter de Cristo. Por otra parte, la *forma Christi* alude al camino de transformación externa a Cristo, que supone un crecimiento continuo de la vida en la práctica cristiana, reflejando el desarrollo visible de ser imagen de Cristo.

Llegando pues, a este punto sobre la *Imago Christi*, deberíamos, entonces, afirmar que no debe entenderse como una simple imitación superficial, se trata en una mejor manera de una realidad que forma la vida y experiencia del creyente. Ser *Imago Dei*, es comprender que su plenitud en convertirse en *Imago Christi*, en el seguimiento.

«De la imagen de Cristo, el Unigénito, dador de vida nace una antropología desde la Palabra-Imagen no es una mera reproducción o copia, sino que de lo que se trata es de adoptar la forma de Jesucristo a través de su seguimiento y que, por tanto, para el cristiano, supone ahondar en una relación personal que se hace experiencia, encarnada en Cristo, y por el que se accede al Padre mediante su Espíritu»²³.

De modo que el seguimiento de Cristo requiere un proceso de transformación integral que trascienda lo externo y se haga más bien desde el interior, logrando una configuración con Él más que una imitación, lo que transformaría la vida y las circunstancias de su existencia. Por este motivo, «la persona es imagen de Dios Creador, pero, a su vez, una imagen encarnada en la segunda persona trinitaria quien redime esa imagen tocada por el pecado»²⁴. Es decir, este camino de transformación, más que ser moral o ético, es un encuentro espiritual de comunión trinitaria: donde a través de Cristo, el Padre se manifiesta y el Espíritu Santo, guía, inspira y fortalece el proceso. Con esto se hace más clara la idea del Dios Creador, que desde la eternidad establece un proyecto de amor y redención hacia la plenitud escatológica de la creación.

2.1.2. El Dios de la Alianza

Por otro lado, el amor y la bondad de Dios, en su deseo de crear al hombre, impregna su gratuita e inefable voluntad, y el hombre imagen de Dios, tiene en su condición creatural la vocación de ser reflejo de su Creador, porque desde su origen se le ha transmitido la condición particular de la predilección. Pasemos entonces a reflexionar sobre la consciencia de la Alianza. Para Israel, con la creación no solo se manifestaba el poder bondadoso de Dios, sino que además su amor se hacía concreto al darles una tierra fértil donde vivir en libertad; una tierra prometida (Dt 8, 7-10) era vista como don divino, que les demuestra su amor, sacándolos de la esclavitud y dándoles un hogar. El autor cuando reflexiona sobre esta consciencia dice: «Antes de confesar que Dios había creado el mundo de la nada, Israel reconoció que Dios había creado un pueblo de la nada»²⁵.

²² López Hortelano, *Imaginando*, 202.

²³ Eduard López Hortelano, “Palabra e imagen en la teología cristiana. «El hombre ha sido creado en la palabra y vive en ella» (VD,22)”, en *Teología con alma bíblica*, ed. Pablo Alonso, Santiago Madrigal (Madrid: UPCo, 2021), 235-248.

²⁴ *Ibíd.*, 238.

²⁵ Ruiz de la Peña, 15.

Dicho lo anterior, la Alianza de Dios con el pueblo de Israel es el fundamento de la historia de la salvación. Dios en su amor incondicional toma la iniciativa, buscando no solo establecer una relación íntima con el pueblo, sino que también lo hace un medio para que todos los pueblos de la tierra conozcan su misericordia y su justicia. Los relatos bíblicos presentan la Alianza como un don; cuenta con un carácter gratuito, es decir, no es consecuencia de los méritos de Israel, sino una elección que se da solo por amor. «Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, pues sois el pueblo más pequeño, sino que, por puro amor a vosotros y por mantener el juramento a vuestros padres» (Dt 7, 7-8). Esta conciencia de elección marcaba profundamente su identidad y misión. A lo largo de la historia, la certeza de haber sido elegidos fluctuó entre esa gratuidad y la tentación de entender la elección como un derecho adquirido de la bendición divina.

Nos queda claro hasta ahora, que la Alianza que ha hecho Yahvé con el pueblo, es un don de predilección y amor. Israel ve en la Alianza un acto soberano de Dios, pero que lo llama ofreciéndoles bendición y protección a cambio de la obediencia a su voluntad. Sin embargo, cuando Israel falla en su fidelidad, Dios permanece firme en su amor. Esto deja en evidencia, que la Alianza es ante todo un pacto gratuito más que un contrato. Sin embargo, asumir esta elección con responsabilidad no fue fácil. Todo pacto tiene condiciones, aunque si este esté basado en el amor, necesita de un interlocutor activo de tal experiencia. Yahvé toma la iniciativa y es fiel siempre a su promesa, pero es necesario que el pueblo sea capaz de responder a la gracia desde la fidelidad²⁶. Como lo señala Vermeylen; «Yahvé se ha comprometido, pero tan solo con la condición de que Israel le sea fiel, y esta condición no se ha cumplido»²⁷. Ya los profetas protestaron fuertemente contra ello, recordando que la Alianza no solo implicaba bendiciones, sino también un compromiso espiritual y moral.

En definitiva, la dificultad para vivir plenamente esta responsabilidad se ve reflejada en la idea de interpretar esa elección como un privilegio y no como un Alianza. Sin embargo, Dios, en su libertad plena, siempre ofreció nuevos caminos. Ha concedido al hombre su libertad, y tal vez si comprender su precio. Porque siendo cierto que tal libertad concebida al hombre es una gracia amorosa de Dios, se ha convertido luego en una desgracia²⁸. Esta triste paradoja se refleja desde el inicio, desde Adán y Eva, la rebeldía del pueblo de Israel, las contrariedades de la vida hasta el más atroz de los sufrimientos humanos. La verdadera tragedia de dicha libertad no es su simple existencia, sino su mal uso, cuando el hombre rompe la armonía y el propósito por el que fue creado.

Pasaremos ahora a la espiritualidad sapiencial de la Escritura, donde analizaremos en profundidad la experiencia angustiada de un pueblo y la relación con su Creador. En este caso particular, trataremos de analizar la teología que nos ofrece el libro de Job, siendo este una historia que toca especialmente el drama del sufrimiento, y que es fuente importante de la teodicea y el discurso sobre la justicia divina. Por tanto, es importante porque según lo afirma Morla: «Los teólogos que abordan el libro de Job centran su

²⁶ Cf. Jacques Vermeylen, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza* (Santander: Sal Terrae, 1990), 108.

²⁷ *Ibíd.*, 96.

²⁸ Moltmann, 90.

interés principalmente en tres puntos: el sentido del sufrimiento inculpable, el problema de la teodicea, relación entre culpa y redención»²⁹.

2.2. Job, sufrimiento del justo: crisis de la doctrina de la retribución

Para hablar del sufrimiento en la tradición bíblica del Antiguo Testamento, el relato que más nos puede iluminar es el de la historia de Job, que en su experiencia refleja temas como, el de la justicia divina y la relación de Dios el sufrimiento del inocente, ya que, «la obra utiliza la forma literaria del diálogo entre un hombre hastiado de la vida y su alma»³⁰. Pero, si esta figura nos narra el padecimiento de un hombre justo y el silencio de Dios frente a su sufrimiento; esta no se podría entender de mejor manera que contextualizándonos en lo que para la antigüedad era la doctrina de la retribución. Analicemos, entonces, esta teoría:

«La sabiduría tradicional enseñaba que toda la experiencia individual como la colectiva parecían probar que la honradez conduce a la felicidad y la maldad al merecido castigo. De este modo la doctrina de la retribución venía a hacer una ley de vida inscrita en la naturaleza, cuyo conocimiento no requería revelación desde lo alto»³¹.

En la tradición sapiencial de Israel, la doctrina de la retribución enseña que Dios recompensa a los justos con prosperidad y larga vida, mientras a que a los otros, los castiga como consecuencia de sus malos actos, de su pecado. Esta concepción de la que se habla en los libros de Proverbios y algunos Salmos establece una relación directa entre la conducta humana y el destino que le corresponde. No obstante, la experiencia de sufrimiento de los justos (en el caso de Job), pone en crisis esta doctrina. El libro de Job es un ejemplo paradigmático de esta situación, ya que presenta la historia de un hombre íntegro que, más que ser recompensado, enfrenta una prueba de dolor y desgracia. Se podría decir, que es aquí donde se sitúa el problema de la teodicea bíblica del Antiguo Testamento, porque el dolor humano es incongruente con la omnipotencia y la bondad de la que el pueblo de Israel había sido testigo desde su elección³².

Por otra parte, como hemos ya visto, la Alianza con Israel estaba basada en la idea de que el comportamiento del pueblo influía en su prosperidad y bienestar. Es decir, si el pueblo es fiel a la Alianza y cumple los mandatos, vivirá en paz con las naciones vecinas, bendiciones (*berakáh*) en descendencias numerosas y protección (Dt 28, 1). Por el contrario, si el pueblo no es fiel adorando a otros dioses, y oprimiendo a otros, experimentará sufrimiento, guerra y desastres, en vez de bendiciones, vendrán maldiciones (Dt 28, 15). En este contexto, el destierro a Babilonia del (587 a.C.) es consecuencia de la ruptura de la Alianza. Childs, sostiene que «dentro del Antiguo Testamento la tradición del destierro de forma creciente terminó por implicar mucho más que un periodo fechado cronológicamente en la historia de la nación, y constituyó el foco de una diversidad de perspectiva teológica sobre la continuada relación de Dios con Israel»³³. De acuerdo con lo anterior, el destierro fue un golpe para la lógica de la retribución, aunque los profetas anunciaron el exilio, en dicho castigo muchos justos también sufrieron.

²⁹ Víctor Morla Asensio, *Libros sapienciales y otros escritos* (Estella: Verbo Divino, 1994), 172.

³⁰ Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz, *Job, comentario teológico y literario* (Madrid: Cristiandad, 1983), 23.

³¹ Julio Trebolle y Susana Pottecher, *Job*, (Madrid: Trotta, 2011), 108.

³² Cf. *Ibíd.*

³³ Childs, 180.

Para comprender tales acontecimientos, los profetas como Jeremías y Ezequiel buscaron explicar el destierro como consecuencia de los pecados. Ya Ezequiel intenta dar responsabilidades más individuales cuando presenta el Oráculo del Señor sobre el pecado y la muerte; «Vosotros diréis; ¿por qué no carga el hijo con la culpa de su padre?» (Ez 18, 19). Acercándose a una comprensión del sufrimiento, los profetas se hacen portadores de un mensaje que pueda dar razones a todo lo que han vivido. Israel busca una respuesta de Dios y, aunque la explicación no es inmediata, la relación con Dios se transforma. De otro modo, mientras que los libros sapienciales y los proverbios afirman que la obediencia trae bendición y la desobediencia castigo, la vivencia del destierro y la historia de Job, muestran que esta visión no siempre se cumple.

De hecho, algunos Salmos y el libro del Eclesiastés, cuestionan la prosperidad de los impíos y la desgracia de los justos. «hay justos tratados según la conducta de malvados, y malvados tratados según la conducta de los justos» (Ecl 8,14). Con otras palabras, diríamos que, aparentemente la vida del hombre no se vive en los mismos patrones de justicia, sino que a veces los justos sufren mientras los impíos prosperan. Cabe aclarar que según esta perspectiva israelita, todo se resuelve en la vida presente. El autor nos lo aclara cuando dice que para la concepción de Israel; «todo se define en la vida presente. Esa es la perspectiva que prevalece al considerar el asunto de la retribución»³⁴. Es decir, en los textos bíblicos del Antiguo Testamento la vida después de la muerte no era claro, la creencia de la vida eterna se desarrolla con el cristianismo, por ende, todo resultado de las acciones, buenas o malas, son premiadas o castigadas en la vida presente, era la justicia del ahora.

Ahora bien, puesto que la retribución tiene como idea el premio de los justos y, el castigo del malvado surge entonces la paradoja de Job, en la que precisamente se plantea el problema del sufrimiento en el hombre que cumple con los mandamientos de Dios. Por tanto, esta estructura desafía la idea de que el sufrimiento siempre sea consecuencia del pecado. Este gran dilema humano, entre justicia y sufrimiento, no es solo un conflicto a nivel individual, sino que también es una cuestión que atraviesa toda la teología y la Escritura. En el caso de Job, el escritor expone la paradoja de un hombre íntegro que más allá de ser recompensado, es sometido a una prueba insólita y extrema. Sus desgracias parecen contradecir cualquier ideal de justicia, lo que lleva al mismo Job y sus cercanos a cuestionarse por el sentido del dolor. Por una parte y en primer momento, Job se presenta paciente en medio de las dificultades, por otra, sus familiares y amigos justifican el sufrimiento con la idea de pecado.

2.2.1. Job, ¿por qué el sufrimiento del inocente?

Job es el paradigma del sufrimiento de un inocente (Job 1,1), «es un drama con muy poca acción y mucha pasión»³⁵. Pasión por la que el hilo que conduce todo el relato es justamente el problema que plantea esta pregunta: ¿Por qué el justo sufre y por qué el malvado muchas veces prospera? Adentrémonos por el momento en presentar la historia de Job de manera general. En esta historia, Job sufre grandes pérdidas; pierde su riqueza, su salud y sus hijos (Job 1, 18-19). Inicialmente y a pesar de su sufrimiento, él no reniega

³⁴ Francisco Nieto Rentería. “Introducción a los libros sapienciales bíblicos”. En *Introducción a la literatura sapiencial. Proverbios, Job, Qohélet, Sabiduría y Eclesiástico* (Estella: Verbo Divino, 2017), 56.

³⁵ Schökel y Sicre, 13.

de Dios, aunque cuestiona las razones de su dolor. Sus amigos le dicen que sus calamidades son causas de sus pecados, pero Job insiste firmemente en su inocencia.

Luego de diálogos y contradicciones, casi al final de la historia aparece Dios, quien le responde a Job no dándole una explicación directa, sino preguntándole por la magnitud de la creación y el control de Dios sobre el mundo, dando a entender que la comprensión humana es bastante limitada frente al misterio divino. Podríamos ver en todo el relato la figura de un hombre que sufre pacientemente y luego uno que se queja, pero que luego busca defenderse y, que por último busca a Dios porque lo cree responsable de todo lo que está viviendo³⁶. «A través de los diálogos, del hombre bueno convencional, que da gracias a Dios porque todo le sale bien, surge un hombre profundo, capaz de asumir y representar la humanidad doliente que busca audazmente a Dios»³⁷.

Ciertamente, el libro de Job, dentro de la tradición bíblica, es visto como una fábula sapiencial, ya que presenta una historia estructurada a una enseñanza moral y teológica. Muy típica del lenguaje sapiencial bíblico, entre otros. El autor señala:

«El libro de Job viene a ser una fábula sapiencial en la tradición de los diálogos sumero-acadios. Estaban compuestos estos por una introducción mitológica, la presentación de los personajes, la descripción de las circunstancias del litigio, el cuerpo del debate, el juicio de un dios y la reconciliación final»³⁸.

A diferencia de otros relatos históricos, Job no tiene un personaje con una genealogía detallada, sino que se presenta como una narración simbólica que plantea una profunda reflexión. Podemos encontrar un relato donde el uso de diálogos extensos y discursos poéticos refuerzan ese carácter sapiencial, en los que los personajes, en este caso Job, sus amigos y Dios, representan diferentes posturas del drama humano del sufrimiento, y la relación de dicho hombre con Dios. Por lo que, esta historia no busca relatar hechos históricos, sino dar una enseñanza.

Como lo hemos dicho anteriormente, es necesario leer el libro de Job desde la perspectiva de la teoría de la retribución, desde allí se puede vislumbrar una columna principal de esta obra. El hombre no dudaba de la justicia divina, pero si la pensaba de una manera particular, más aún, como una justicia selectiva. El autor del libro de Job tenía la retribución como principal preocupación, y buscó plasmarlo en la historia de un personaje, para darle una respuesta existencial y concreta al problema. Toma entonces una historia concreta, un hombre que vive en un contexto concreto. Pero más todavía, el hecho de que Job no sea israelita; con esto podríamos entender que se busca dar una dimensión universal del problema. Aquí se refleja la reflexión sapiencial, en el interés de no quedarse solo con el pensar de Israel, sino que abre su horizonte al pensamiento de otras culturas³⁹. No es solo Job, no es solo el pueblo de Israel; es toda cultura, toda humanidad la que vive este drama doloroso. Por eso Job se convierte en la parábola de la humanidad sufriente; un justo que debía ser feliz, pero inexplicablemente cae sobre él la miseria.

³⁶ *Ibíd.*, 110.

³⁷ Schökel y Sicre, 14.

³⁸ Trebolle y Pottecher, 114.

³⁹ *Ibíd.*, 58.

De otra manera, la historia de Job no solo pone en crisis la concepción tradicional de justicia divina, sino que junto a ello introduce una nueva dimensión en la relación entre Dios y el ser humano: se trata precisamente de la posibilidad de interpelar a Dios desde el mismo dolor, sin perder la fe, pues, «Job es una llameante protesta, no tanto contra el concepto básico de Proverbios de que una vida de temor a Dios trae prosperidad, y que los impíos recibirán sufrimiento y destrucción, sino más bien contra la idea de que con ello se logra comprender completamente los caminos de Dios»⁴⁰. Así, en los relatos bíblicos, podemos ver que Job, a diferencia de sus amigos, se niega a aceptar explicaciones simplistas y exige un encuentro directo con Dios, por lo que podríamos pensar que esto revela una fe que no se basa en una obediencia pasiva a merced del sufrir, sino que busca un diálogo profundo con el Creador: «Ojalá se cumpliera mi ruego y Dios accediese a mi esperanza...» (Job 6, 8).

Vale la pena señalar, que un tema importante que nos revela el relato de Job, basándonos en la doctrina de retribución, es el llamado problema de la teodicea que ya planteábamos en el primer capítulo. Este dilema sobre el sufrimiento del inocente y la justicia divina, está en el corazón del problema de la teodicea, buscando explicar la coexistencia de Dios bueno y todo poderoso con la presencia del mal y el sufrimiento del mundo. No pretendemos regresar al argumento que ya desarrollamos, sino que nos ayuda a entender, que en el caso del libro de Job, la teodicea ya no se nos resuelva a través de una explicación lógica o filosófica, sino mediante un encuentro profundo con el misterio divino.

2.2.2. El Dios escondido (Job 10)

Este capítulo es esencialmente significativo para la temática del Dios escondido, porque en él Job se dirige directamente a Dios con una serie de preguntas llenas de angustias sobre el propósito de la existencia y el sentido del sufrimiento. Al mismo tiempo, en este discurso no solo expresa su dolor, sino que también deja ver su sensación de abandono y la aparente injusticia del trato divino hacía él. Sus palabras manifiestan una tensión profunda entre su fe en Dios y su capacidad para entender por qué su vida ha sido minimizada y sumergida en la miseria total, de enfermedades y pobreza. Debemos subrayar que en este capítulo se nos deja ver la experiencia personal del hombre, la lucha por encontrar un sentido claro en medio de la oscuridad que cada vez lo hace más vulnerable. A nuestro modo de ver, Gustavo Gutiérrez lo expresa con más claridad:

«La protesta y la lamentación de Job llevan el sello de la experiencia personal; el enfrentamiento con Dios, el vencimiento y convencimiento finales también. Es una obra escrita con una fe humedecida por las lágrimas y enrojecida por la sangre. (...) El libro de Job nos transmite con luces y sombras, con sus aciertos y límites un proceso personal. Job no es el hombre de la paciencia, por lo menos no en el sentido frecuente del término. Se trata más bien de un creyente rebelde. Rebeldía contra el sufrimiento inocente, contra la teología que lo justifica e incluso contra la imagen de Dios que esa teología presenta. Si no se puede condenar al hombre para defender a Dios, tampoco se puede condenar a Dios para defender a aquel»⁴¹.

⁴⁰ H. L. Ellison, "Job", en *Diccionario bíblico*, 1ª ed., dir. J.D. Douglas (Barcelona: Certeza, 1991), 720-721.

⁴¹ Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, una reflexión sobre el libro de Job*, 7ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2021), 51.

Pasemos ahora a concentrarnos en el análisis del capítulo diez de este libro. Por una parte, en la estructura del relato, evidenciamos un monólogo en el que Job se dirige a Dios, expresando su desesperación. Aquí lo dividiremos en tres secciones principales: Lamento y deseo de no haber nacido (Job 10,1-7), del amor a la persecución (Job 10,8-17) y Job expresa su deseo de morir y ser olvidado (Job 10,18-22). En esta parte, el poeta escritor de esta obra, busca reforzar el carácter didáctico, guiando al lector desde la crisis inicial hasta su desenlace. Job en su búsqueda de justicia, pide a Dios un trato diferente; en medio de su sufrimiento no encuentra otra manera de expresar todo lo que lo aflige, por lo que pide incesantemente ser escuchado⁴² (fig. 2).

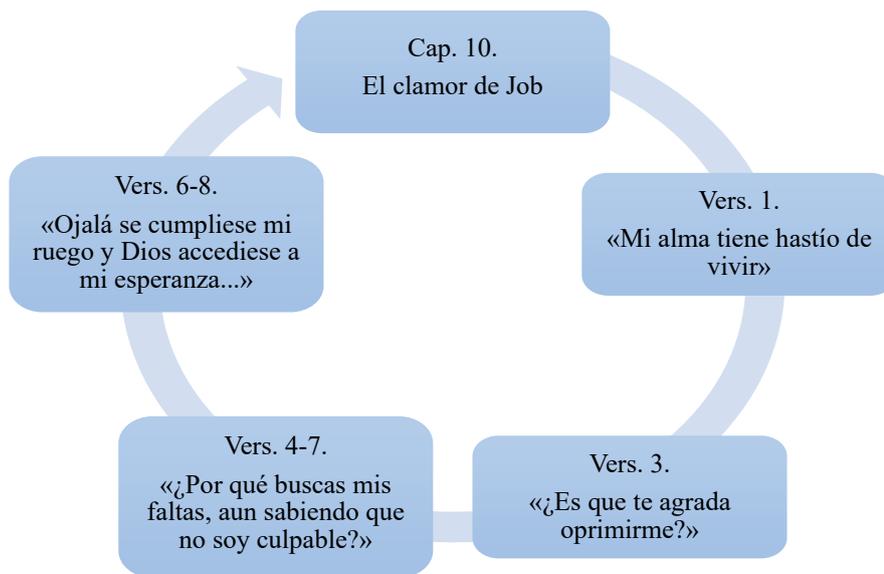


Fig. 2 El clamor de Job

En este primer versículo (10,1), Job expresa una profunda angustia y desesperación ante la situación que lo aqueja, tal es su angustia que afirma que su alma está hastiada de vivir: «Mi alma siente hastío de vivir, daré rienda suelta a mis quejas, hablaré entre las amarguras de mi alma». (Job 10,1). En este versículo se evidencia el peso del sufrimiento. El autor busca expresar el sufrimiento que tanto aflige a Job, llevándolo a manifestar su dolor a Dios. Creeríamos que su lamento no es solo por el dolor físico que está viviendo, sino porque siente que nada tiene sentido. «Tan fuerte es el dolor psicológico que lo atenaza, que cualquier tipo de logística que prepare su anhelado encuentro con la divinidad le resulta baldío»⁴³. De este tramo del texto podemos comprender el clamor del alma ante la experiencia extrema del sufrimiento. El lamento de Job no es solo visto como un simple quejido, es más bien una oración que brota de lo más profundo del existir humano. En ella se encuentra un punto de ruptura donde el sufrimiento parece nublar toda esperanza.

En el siguiente verso, Job cuestiona fuerte y directamente a Dios, y le pregunta: «¿Es que te agrada oprimirme, despreciar la obra de tus manos, y favorecer los planes de los impíos?» (Job 10,3). Job confronta la aparente injusticia divina ante su sufrimiento, insinuando que Dios está actuando de manera injusta al permitir su dolor, mientras que

⁴² Cf. *Ibíd.*, 62.

⁴³ Víctor Morla, *Job 1-28, comentario a la nueva biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007), 138.

los malvados prosperan (retribución). «El punto en cuestión no es para Job preguntarse si es pecador o no; la cuestión es saber si merece las penas que padece»⁴⁴. En la tradición espiritual cristiana el lamento dirigido a Dios no implica la negación de la fe, sino un diálogo válido con Él. Sin embargo, en esta parte del texto el clamor no deja de ser una prueba de que sigue reconociéndolo como su máximo interlocutor. El afectado no deja de dirigirse a Dios; su pregunta, cargada de dolor, es un grito de quien está seguro de no merecer tales tormentos.

Del versículo cuatro⁴⁵: «¿Acaso son de carne tus ojos, o ves cómo ven los hombres? (...) ¿Por qué buscas mi falta y mi pecado investigas, aun sabiendo que no soy culpable y que no hay quien me libre de tus manos?» (Job 10,4-7). Con estas palabras de reclamo Job es consciente de la omnisciencia de Dios, por lo que necesita respuesta, si Dios realmente conoce su corazón, no debería castigarlo como si fuese culpable. Job siente con certeza de que no es digno de tales males, y siente que ha sido tratado injustamente, se siente acosado por Dios de manera inclemente⁴⁶. Teniendo en cuenta lo anterior, quisiéramos tomar las palabras de este teólogo latinoamericano; que en su experiencia teologal sobre el sufrimiento del pobre afirma: «vivir de cerca los sufrimientos del pobre y de toda persona doliente y abandonada permite percibir el alcance de lo que Job pide»⁴⁷. Y es justo por ello que interpretamos el clamor de Job como un profundo sentido existencial; solo quien ha vivido el dolor y la injusticia puede realmente comprender la dimensión de su clamor. Pareciera que la protesta de Job fuese un delito contra Dios, pero el dolor que llena de incertidumbre al hombre busca alivio en el grito desesperado.

En esta segunda parte, Job reconoce que es Dios su Creador, pero existe una contradicción de ese amor por la manera en cómo lo trata. Aun así, reconoce a Dios como el artesano que moldea del barro, haciendo referencia a el relato yahvista de Génesis: «Tus manos me han moldeado, me han formado con perfección, y luego ¿vas a destruirme?» (Job 10.8) Esta imagen de un artesano moldeando con esmero su obra, deja en evidencia la paradoja que Job percibe; si Dios lo creó con tanto amor, ¿por qué ahora se esmera en destruirlo sin razón? Lo describe como un acto de ternura, pero esa misma ternura parece haber desaparecido de su vida, precisamente en el momento de su sufrimiento. Aunque, a partir del capítulo trece cambia y pretende decir que ese creador tuvo siempre la tentación de condenarlo: «Me has agraciado con la vida y tu providencia ha guardado mi aliento. Pero algo has mantenido oculto en tu corazón; he sabido lo que había dentro de Ti» (Job 10,12-13) Job reconoce que ha recibido la vida como un don divino, es consciente de la providencia de Dios, pero al mismo tiempo, cree que hay algo oculto en el corazón divino, un designio que le parece incomprensible.

En la parte final del capítulo, de los versículos del 18 al 22, podemos ver que Job expresa con crudeza su experiencia. En su desesperación, llega a lamentarse de su propia existencia y a desear su muerte como una forma de alivio. Dice: «¿Por qué me sacaste del seno materno? [...] Apártate de mí para poder disfrutar un poco, antes de partir para no volver al país de tinieblas, a la región tenebrosa de sombras y desorden, donde hasta la claridad es oscura» (Job 10,18-22) De este fragmento, podríamos entrar en la escena, en ella a Job la vida se le ha convertido en una carga insostenible, y la única solución que

⁴⁴ Gutiérrez, 64.

⁴⁵ En el versículo cuarto, el protagonista pregunta a Dios.

⁴⁶ Cf. Morla, *Job 1-28, comentario a la nueva biblia de Jerusalén*, 139.

⁴⁷ Gutiérrez, 63.

encuentra es el descenso a la “región tenebrosa” donde incluso, la luz es oscura. Este versículo nos recuerda el capítulo 3,3; «muera el día en que nací...» «que ese día se vuelva tinieblas...» «¿Por qué no morí antes de nacer?» (Job 10;3,4,11) Es interesante que el libro retome las palabras con las que iniciaba el primer discurso de Job. Resalta con ello la responsabilidad que Job quiere poner en manos de Yahvé, si es responsable de su nacimiento, es de igual modo de su desgracia⁴⁸. Por otra parte, el pedir que Dios se aparte, solo puede reafirmar lo anterior, Job culpabiliza a Dios de su tormento. Ya sea por lo que han afirmado sus amigos (Elifaz, Bildad y Zofar), como por lo que ha interpretado en su experiencia.

Con respecto al versículo 18, queremos retomar las palabras poéticas de Víctor Herrero, cuando en su tesis expresa: «las puertas del vientre materno son la separación entre la existencia y la no existencia: en el interior del vientre ya se existe, una vez traspasado su umbral la persona participa en la trama de la vida, en las relaciones interpersonales, es criatura susceptible de amor y de dolor»⁴⁹. Evidentemente es hacer poesía de este libro, de esta historia. Pero si hasta ahora lo que sabemos es que el libro de Job es una poesía de la tradición sapiencial del Antiguo Testamento, que mejor manera de expresarlo y comprenderlo, sino desde ella. Hecha la salvedad, podríamos decir, que esta historia bíblica entra hasta el fondo del alma, se hace viva, se hace carne en la realidad del hombre sufriente. Nacer y sufrir, ¿acaso es este el destino de quien se abre a la posibilidad y a la luz de esta vida? Quien sufre grita desde sus heridas, ya sea un creyente o no, pero no porque pierda la fe, sino porque tales experiencias lo quemán, lo sucumbe y lo deja sin esperanza.

Quien sufre se sumerge en un río de lamentos, pero el deseo no es el morir y huir de aquellos males, sino que es el interrogante desnudo de quien no encuentra sentido a la existencia. En el caso de Job, «pobre y enfermo, padre que ha visto morir a sus hijos, Job se pregunta acerca de la vida y del lugar que en ella juega Dios»⁵⁰. En él, la desesperanza hizo el mundo gris, donde su existencia cada vez lo atormentaba más. Despojado de todo, lleno de llagas y ahogado por la incertidumbre de sentirse abandonado por su Dios, Job, se siente en el polvo, y su clamor hace eco de esa pregunta sin respuesta ¿por qué? Sin embargo, en su llanto aún hay fuerza; su esperanza es frágil, pero todavía en la ceniza de su desnudez arde la fe. No entiende, no ve la luz, pero le salen fuerzas para afirmar «Yo sé que mi redentor vive, y que al fin se alzaré sobre el polvo: después que me arranque la piel, ya sin carne veré a Dios» (Job 19,25-26).

Paradójicamente, Job quiere huir, aunque sabe que no hay refugio lejos de Dios. Prefiere un momento antes de hundirse en esa tierra sin retorno, donde todo es confusión, donde hasta la claridad se hace oscura. No obstante, en el fondo de su grito hay vida. Aún en su reclamo y negación hay diálogo. De ahí que el hombre que sufre actúa igual a Job, porque en lo íntimo de contemplar, se hace consciente de que solo quien espera puede pedir cuentas, solo quien anhela con paciencia puede lamentarse de no encontrar. Creemos, que Job, al igual que el ser humano afligido, sin saberlo sigue esperando que Dios le responda, sabe que el silencio no es el final, que la oscuridad no es más que el umbral donde la luz renace. De acuerdo con el autor: «La maldición del día y de la noche,

⁴⁸ Cf. Morla, 148.

⁴⁹ Víctor Herrero de Miguel, “Carne escrita en la roca: la poética implícita del libro de Job” (Tesis doctoral en Biblia, Institución San Jerónimo, 2018), 61.

⁵⁰ Víctor Herrero de Miguel, “El vuelo de un ser postrado, El último poema de Job”, *Pliego*, n.º. 3.128 (mayo 2019): 24-29.

del nacimiento y de la concepción, lejos de anular al emisor del discurso, crea para él un espacio de existencia»⁵¹. Si bien el autor de estas palabras reconoce que en tal desosiego no se anula quien lo padece, sino que, al expresarlo, la persona encuentra el sentido de su propia existencia.

Siguiendo en esta línea de interpretación, cuando leemos sobre Job, en sus penas, sus preguntas y angustias, vemos nuestras propias caídas, nuestra propia historia. Tal como lo afirma Herrero: «En el rostro de los personajes bíblicos, sean históricos o no, tenemos siempre un espejo en donde descubrir quienes somos»⁵². Si esto es así, entendemos entonces, que los personajes bíblicos, como Job u otros, independientemente si son figuras literarias o no, funcionan como un espejo en la que podemos vernos reflejados. La Palabra se hizo Carne, y encarnándose se hizo historia; se hizo fuerza, fragilidad, miedos y esperanza: se hizo Hombre. De manera que, la biblia no es solo un libro de historia doctrinales, sino que es un testimonio de experiencia humana en relación con Dios. Leer la historia bíblica es leer nuestra vida con un nombre distinto⁵³.

De hecho, ¿cuántas veces el hombre no se ha sentido identificado con Job? Es más, sin duda, es la historia bíblica más emblemática para retratar la historia humana de quien sufre siendo inocente. Pero si damos un paso más, este libro no como objetivo dar respuestas al problema del sufrimiento en la biblia, sino revelar la grandeza insondable de Dios⁵⁴. Al final, cuando se relatan los discursos de Dios, no se da solución a todo lo anteriormente dicho, sino que plantea nuevos interrogantes, pero, esta vez, para reflexionar y retomar lo que se ha perdido en el camino. En efecto, el problema de Job no se reduce únicamente a la pérdida de sus bienes, la muerte de sus hijos o la enfermedad que lo agobia. Lo que verdaderamente lo aflige tiene que ver con un sentido más amplio y teológico; el silencio de Dios. O sea, no entiende por qué siendo un hombre justo, es tratado como un impío, que Dios no actuó de acuerdo con lo establecido⁵⁵. Aunque clama con insistencia, Dios parece permanecer mudo e inaccesible. Más allá del dolor de sus enfermedades, y de la humillación social a la que se ve sometido, lo que realmente lo atormenta es la ausencia de una respuesta.

En suma, el testimonio descriptivo de esta historia muestra la lógica humana que trasciende frente a las experiencias de sufrimiento. Así, al cerrar con el relato de Job reconocemos que el dolor y su búsqueda no nos ofrece respuestas definitivas, sino un espejo en el que contemplamos la complejidad y la vulnerabilidad de nuestra condición humana. Esta misma complejidad, nos abre el camino de reflexión sobre la aparente ausencia de Dios frente al sufrimiento del hombre. Si lo reflexionamos desde la teología espiritual y desde la experiencia de fe cristiana, podríamos quedarnos con la noción de que esa ausencia, más que ser una negación de su presencia, se convierte en un espacio de búsqueda y de reencuentro con nuestras raíces de fe y con nuestra propia existencia. Llegados a este punto, hemos aprendido hasta ahora, que en los momentos en los que el silencio divino parece toca lo más profundo de nuestra fe, e enmudecer toda explicación, el espíritu humano se desafía a confiar y a redescubrir la mano de Dios en la intimidad del dolor. En tal caso, es en este delicado equilibrio entre la presencia y la aparente

⁵¹ Herrero de Miguel, *Tesis doctoral*, 59.

⁵² Herrero de Miguel, “El vuelo de un ser postrado”, 24.

⁵³ Cf. *Ibíd.*

⁵⁴ Cf. Ellison, 722.

⁵⁵ Cf. *Ibíd.*

ausencia misteriosa, donde se reconstruye una fe, que pese a no encontrar respuestas, se nutre de un anhelo de encuentro trascendente.

2.3. La aparente ausencia de Dios: una mirada teológica de la esperanza

No es nuestro interés justificar la aparente ausencia de Dios, ni pretendemos ofrecer una explicación meramente consoladora al problema del sufrimiento. Antes bien, buscamos profundizar en el misterio del dolor con un anhelo intenso de comprensión; y desde allí, permitir que la explicación brote de la misma experiencia vehemente del hombre. Además, cuando el ser humano se atreve a interpelar a Dios, no lo hace únicamente impulsado por el dolor, sino porque en lo íntimo de su ser, sabe que solo en Él encontrará verdadera respuesta. Lo vimos ya en Job, que de tan grande silencio divino, emerge en él un vacío de sin sentido, porque, Dios frente a su angustioso sufrimiento permanece enmudecido. Si bien es cierto, hasta el momento, su fe no se había debilitado, pero su vida se había convertido en un clamor desgarrador, un grito de protesta con el que no buscaba negarla, pero si transformarla en una búsqueda incesante de justicia y verdad.

Prosiguiendo con nuestro análisis, retomamos ahora las palabras del salmista: «¿Por qué, Señor, te quedas y te escondes en tiempos de angustia?» (Sal 10,1). Estas palabras a menudo reflejan un profundo clamor de quienes se han sentido abandonados, se encuentran con un Dios silencioso, cuya falta de intervención desafía todas aquellas expectativas de una divinidad cercana y misericordiosa. Podríamos, por ejemplo, regresar a la horrorosa historia de Auschwitz, donde la voz de Dios fue silenciada, donde la muerte parecería que fue la protagonista, donde el egoísmo y el odio vil de los seres humanos, tomó la palabra frente a la vida de su mismo hermano. Benedicto XVI, en su discurso en los campos de concentración, inició con las siguientes preguntas: «¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?»⁵⁶. Supo con ellas evocar el clamor que emerge de un corazón triste y lleno de desesperación, desnudo ante la fe y la experiencia del sufrimiento.

Asimismo, sabemos que cada interrogante encierra la tristeza de sentir un Dios silencioso, que en momentos críticos de la vida humana, aparece distante. Porque es justamente el dolor lo que agudiza el desasosiego de esa aparente indiferencia divina. Sin embargo, para el creyente ese clamor a Dios no es un simple lamento vacío, que penetra hasta el fondo del alma donde se despierta la presencia oculta de Dios. Benedicto XVI cuando invita a seguir elevando el clamor a Dios por las injusticias humanas, señala:

«El grito que elevamos a Dios debe ser, a la vez, un grito que penetre nuestro mismo corazón, para que se despierte en nosotros la presencia escondida de Dios, para que el poder que Dios ha depositado en nuestro corazón no quede cubierto y ahogado en nosotros por el fango del egoísmo, del miedo a los hombres, de la indiferencia y del oportunismo»⁵⁷.

⁵⁶ Benedicto XVI, Discurso en el Campo de Concentración de Auschwitz-Birkenau, 28 de mayo de 2006, en el sitio web del Vaticano, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html (consultado el 20 de febrero de 2025).

⁵⁷ *Ibíd.*

En medio del dolor y la incertidumbre, cuando la voz de Dios parece indiferente, el grito humano se convierte en un medio para despojar nuestro corazón del miedo, permitiendo que el poder divino aflore a pesar de las circunstancias. Desde la fe, se pensaría que el clamor del hombre, que ha cuestionado la ausencia divina, no necesariamente busca respuestas inmediatas, porque ese grito profundo, es el impulso para construir oportunidades de cambio estructural, y transformación interior. Llevándonos a mirar más allá del dolor y la desesperanza, reconociendo que incluso en el silencio se gesta un poder capaz de iluminar nuestra existencia. De manera semejante diríamos entonces, como san Pablo: «nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce paciencia; y la paciencia, experiencia; y la experiencia, esperanza [...]» (Rm 5,3-5) Con esto no queremos sonar existencialistas, pero algo cierto es, que muchas veces, en medio dolor la persona se confronta con su fragilidad, y desde allí, puede encontrar las posibilidades de redescubrir fortalezas de su interior, en una mirada esperanzadora.

En definitiva, paradójicamente Dios se da a conocer a través de la experiencia de fe, pero, al mismo tiempo permanece oculto, misterioso e inmensurable. En la historia de la salvación, descubrimos que Dios se fue revelando en acontecimientos concretos, por ejemplo, en la creación, en la elección y guía del pueblo de Israel, y finalmente en la Encarnación de Cristo. Sin embargo, permanece tantas veces oculto. Y es en esa aparente incongruencia en la que se juega la esperanza del hombre creyente. «Verdaderamente tú eres un Dios que se esconde» (Is 45,15). Aun así, la experiencia trascendental en el medio del sufrimiento, puede ser un medio en el que el ser humano perciba la presencia de Dios. «Dios se manifiesta a través de la experiencia, pero sigue siendo un *Deus absconditus*, un Dios escondido, insondable, inabarcable. Se revela y se oculta a la vez»⁵⁸. En otras palabras, el Dios revelado solo es total y verdadero en la persona de Cristo, pero hay un velo de misterio incomprensible para el hombre; o dicho de otra manera, un misterio parcial, como lo es el de la Cruz, que es para unos, salvación, para otros no (1Cor 1,18-25)

2.3.1. La fe como camino de esperanza

Avanzando en nuestro planteamiento, hablemos ahora de la fe como una de las dimensiones que se ha visto sumergida en la ambivalencia de los razonamientos humanos. Es de saber, que durante mucho tiempo, pero específicamente en el siglo XX, el problema del sufrimiento humano ha sido utilizado como un argumento en contra de Dios, especialmente en relación con su aparente silencio ante la injusticia y la muerte de los inocentes. Muchos se han planteado que la fe cristiana al afirmar la bondad y la omnipotencia de Dios se enfrenta a una paradoja compleja cuando no se percibe una respuesta divina ante a las catástrofes humanas. De hecho, esta objeción ha sido sostenida con total intensidad en los contextos más radicales de la historia. Por ejemplo, como ya lo hemos presentado anteriormente, en el caso del Holocausto, donde una gran parte del en las esferas de poder, han cuestionado cómo un Dios omnipotente podría permitir tantos horrores⁵⁹. Se ha olvidado que Dios creó al hombre para un destino de felicidad junto a Él, que la muerte y será vencida en gloria escatológica de su Hijo⁶⁰.

⁵⁸ Josep Otón, *Tabor, el Dios oculto en la experiencia* (Santander: Sal Terrae, 2020), 118.

⁵⁹ Armendáriz, 17.

⁶⁰ Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965), 18.

Puesto que, el cristianismo es la religión de la esperanza, ha sido precisamente esa tradición religiosa la que ha ofrecido una perspectiva única frente al sufrimiento, pues, aunque no se elimina, proporciona un sentido profundo desde el acompañamiento, que aporta valor y confianza en Dios y la capacidad de resiliencia de cada ser humano. En los momentos de dolor, todo creyente puede vivir una cercanía con Dios, quien, a veces parece ausente, pero que se revela como un refugio en medio de la angustia. La fe no solo da capacidad para soportar, sino que también le porta consigo mensaje de redención, ya que el cristiano cree que, en su dolor, está unido al de Cristo. Esta conexión que existe con el sufrimiento de Jesús proporciona una luz que permite al cristiano encontrar consuelo, incluso en la agonía más compleja. Más allá de quedarse en la tendencia de que los males del mundo tengan que ver con el pecado⁶¹; el cristianismo promueve el perdón, el amor de Dios y su misericordia, tendiendo como arquetipo el mismo Cristo, que siendo Dios tomó nuestra condición de pequeñez⁶².

Por ello, la fe actúa como un medio para descubrir un sentido más allá de lo visible y lo inmediato. La espiritualidad cristiana cree que todos, según el Nuevo Testamento, como hijos de Dios, y por tanto, es impensable que Aquel que nos ha creado sea cómplice de cualquier catástrofe humana, mucho menos el dolor del inocente⁶³. Por lo cual, desde la fe, los momentos de dolor y sufrimiento, lejos de ser solo negativos, pueden convertirse en ocasiones una experiencia más profunda de la vida espiritual. En el evangelio Jesús promete a sus discípulos estar con ellos en las adversidades, por lo que, el sufrimiento más allá de verse como un abandono de Dios, puede ser un espacio en el que se hace más tangible su presencia. La fe, entonces, se convierte en una herramienta que ayuda a ver el sufrimiento no como un mal, sino como una oportunidad para crecer en la esperanza de que, al final, el amor redentor de Cristo transformará todo lo que parece oscuro en la vida plena⁶⁴.

Por su parte, a lo largo de los años, la tradición cristiana ha querido responder a este dilema desde diferentes enfoques; por ejemplo, la teología de la cruz, que contemplando la pasión y muerte de Cristo encuentra en ella un sentido profundo del sufrir humano, pero que también siente que el mismo Jesús asumió el dolor para redimirlo. Así, aunque las adversidades humanas han sido consideradas un argumento en contra de la fe, de ella ha surgido la interpretación que ve en todo ello un camino de transformación. Sin embargo, existen en la vivencia cristiana dos extremos que puede distorsionar la experiencia de fe en relación con Dios. El autor del libro *Tabor*, nos enuncia dos peligros claves:

«A menudo la vida cristiana discurre entre dos peligros. Por un lado, desde una fe sin vida se presenta un Dios lejano, ausente de la existencia humana y ajeno a sus preocupaciones. O, por otro, desde una fe sometida al capricho del estado de ánimo del creyente se alimentan falsas expectativas espirituales al potenciar la imagen de un Dios prestidigitador que irrumpe constantemente en la historia»⁶⁵.

⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 23.

⁶² Cf. G. Davanzo, "Fe", en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 6ª ed., dir. Stefano de Fiores y Tullo Goffi (Madrid: San Pablo, 2012), 558-568.

⁶³ José Antonio Galindo Rodrigo, *Dios y el sufrimiento humano, preguntas y problemas sobre el problema del mal* (Madrid: Encuentro, 2008), 11.

⁶⁴ Cf. *GS*, n. 22.

⁶⁵ Otón, *Tabor*, 165.

Lo que Otón nos quiere decir es, que existe el peligro de una fe carente de vitalidad, en la que Dios es entendido como una figura distante, desconectada de la vida cotidiana del ser humano y ajena a las dificultades del mundo. Con esta visión, se llega a una espiritualidad débil y estéril quizás en la que la creencia en Dios no transforma la existencia ni tampoco ilumina las vicisitudes del mundo. Es más que todo una fe teórica o solamente intelectualista, que no genera una experiencia profunda de encuentro con Dios ni una respuesta comprometida ante las realidades de dolor que vive su entorno. Y, por otro lado, Otón advierte sobre el riesgo de una fe basada en las meras emociones y expectativas mediocres, donde Dios es percibido con un ser que interviene constante y milagrosa para resolver todo problema que aqueja la vida ordinaria de todos. Por lo tanto, a nuestro criterio, esta concepción puede llevar a una visión mágica de la fe, en la que se espera de Dios soluciones inmediatas que anulan la libertad y ponen en riesgo la responsabilidad humana frente a la historia.

Cuando lo que se cree y se espera no se da, el creyente experimenta desilusión, incluso, crisis de fe. Frente a estos extremos, el autor, sugiere, que la vida autentica es un equilibrio, donde Dios es cercano y actúa amorosamente en la historia, pero lo hace de manera misteriosa y contando con la libertad y la cooperación del ser humano⁶⁶. Por tal razón, cuando pensamos que no nos escucha, o peor aún, pensamos que nos es indiferente, es simplemente su actuar misterioso. Los seres humanos no somos dioses, ¡no somos Dios! no contamos con la capacidad de entender los misterios; el Misterio en Cristo se nos quedó grande, se nos ha sido difícil asumirlo, por tanto, la fe después de un camino de preparación y maduración será la herramienta eficiente para descubrir la razón de nuestras vivencias personales y comunitarias. San Pablo, por ejemplo, a los cristianos de Roma, les enseña que los misterios, los caminos del Señor están más allá de la comprensión humana «¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!» (Rm 11,33).

Cabe aclarar, que la fe cristiana no exime al hombre de la realidad del mundo, no están ellos en una burbuja privilegiada, al contrario, han sido víctima también de las tragedias que han marcado la historia. Según el autor, «la fe en un Dios personal no ha impedido que, a lo largo de la historia, la humanidad haya sido humillada, maltratada, subyugada y asesinada, incluso bajo el amparo de este mismo Dios del que el hombre es imagen»⁶⁷. La fe en Dios personal, como lo proclama el cristianismo, no garantiza la ausencia del sufrimiento. El hombre siempre ha experimentado humillaciones, injusticias y violencia, es más, bajo la protección de un Dios al que se le reconoce como creador, el creyente vive la tragedia de la vida. Esto nos deja claro, que el sufrimiento no solo lo viven los no creyentes, afecta a todos en algún momento de la vida misma. Es decir, en el plano del sufrimiento no se puede especular sobre a quién aqueja más o a quien menos, la diferencia está, en que, frente al dolor, el creyente se desafía desde el interrogante común ¿por qué a mí?, la fe no lo exime de su condición humana. Por consiguiente, ella misma no es garantía de una vida sin dolor, más bien la invitación es vivir el sufrimiento desde la esperanza basada en las promesas de Dios⁶⁸.

Por otra parte, Otón, plantea un contraargumento a algunas sociedades que abandonan la idea de movimientos ateos. Nos parece importante cuando dice, que en ciertas sociedades, se evidencia un deseo por erradicar la, acusándola de inútil para el ser humano. La fe y la religión han sido señaladas de indiferentes frente al sufrimiento,

⁶⁶ Cf. *Ibíd.*

⁶⁷ Otón, *Simone Weil: Silencio de Dios*, 16.

⁶⁸ Cf. Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 35.

incluso, culpabilizadas de conflictos y guerras (cosa que durante la historia muchas veces ha sido cierto) destruyendo la vida de miles de personas. «No obstante, la sociedad laica tampoco ha sido capaz de garantizar la paz ni de erradicar las guerras. Si la religión era la supuesta causa de un sinnúmero de enfrentamientos armados, otras excusas ideológicas han servido de pretexto para cometer todo tipo de atropellos sin escrúpulo alguno»⁶⁹.

Sin embargo, se les olvida, la otra cara, la historia demuestra que incluso en contextos fuertemente secularizados, la humanidad ha seguido recurriendo a ideologías y tecnologías, como medios de opresión. Sistemas totalitarios, que durante décadas han provocado sufrimientos iguales o más devastadores que aquellos motivados por la religión. Claramente no estamos planteando argumentos que justifiquen lo sucedido, pero vale la pena decir que la raíz de muchos conflictos no está en la fe, sino en la tendencia humana de instrumentalizar las ideologías, solo con el objetivo de conseguir lo que le interesa.

Lo dicho hasta aquí, no supone que la raíz de los problemas del mundo que victimizan y por tanto, generan tanto dolor, sea uno u otro movimiento o ideología; creyentes o no. Es evidente, que tanto en las sociedades teocráticas como en las ateas y secularizadas, se han cometido atrocidades, y precisamente en nombre de principios considerados absolutos, lo que demuestra que las adversidades sociales de dolor y penuria no son un problema exclusivamente religioso o no, es más bien, humano. El mismo autor dice: «el dolor forma parte de la existencia. Incluso en una sociedad perfecta, donde se hubiera alcanzado un óptimo nivel ético y la utopía perdiera su carácter platónico, las brumas del sufrimiento no se disiparían»⁷⁰. En definitiva, el sufrimiento nunca dejará de existir mientras haya humanidad, pero mientras se promuevan ideologías y creencias contrarias a los principios cristianos, este aumentará, se agudizará; y los más inocentes serán los que paguen las consecuencias. No se trata de eliminar una o la otra, sino promover una cultura del encuentro y no de poder⁷¹; de justicia y reparación, que trascienda cualquier marco ideológico o fundamentalista.

En conclusión, podríamos cerrar este argumento iluminados por el magisterio del papa Juan Pablo II, el sufrimiento humano solo puede comprenderse a luz del amor en el que se ha revelado Dios; Jesucristo. Este tema no basta con analizarlo desde una perspectiva exclusivamente filosófica y antropológica, también es necesario abrirse a la Revelación divina. En el Dios revelado, se nos ha dado a conocer el principio más grande que le da sentido a la existencia humana, sea cual sea la situación que esté viviendo; el amor. En esta realidad trascendental del Dios, Uno y Trino, el amor le da sentido a todo, incluido al dolor. La justicia divina ha establecido un orden en el que el sufrimiento parece, en ocasiones, una prueba, pero es el amor de Dios el que transforma en un proceso de salvación y redención.

«Para hallar el sentido profundo del sufrimiento, siguiendo la Palabra revelada de Dios, hay que abrirse ampliamente al sujeto humano en sus múltiples potencialidades, sobre todo, hay que acoger la luz de la Revelación, no sólo en cuanto expresa el orden trascendente de la justicia, sino en cuanto ilumina este orden con el Amor como fuente definitiva de todo lo que existe. El Amor es también la fuente más plena de la respuesta

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibíd.*, 18.

⁷¹ Cf. Francisco, *EG*, n. 222.

a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. Esta pregunta ha sido dada por Dios al hombre en la cruz de Jesucristo»⁷².

Aquí, el Papa Francisco ha señalado que la respuesta más significativa al sufrimiento humano se encuentra en la cruz de Cristo. Este es el mayor argumento de la fe cristiana, sin ello, la creencia carecería de fundamento y su escatología correría el riesgo de quedar como un proyecto de mesianismo terrenal, algo así como una espiritualidad desencarnada. Por eso, para el cristiano, la cruz no ha eliminado el sufrimiento humano, pero lo ha asumido y lo ha transformado, ofreciéndole al hombre la posibilidad de vivirlo con esperanza. El Dios hecho hombre quiso asumir esta realidad humana, la quiso experimentar, y con ello, podemos decir, que el sufrimiento deja de ser una realidad sin respuesta (como la experiencia primera de Job), y pasa a ser una oportunidad profunda de unión con Cristo y con los demás hermanos. Vivir situaciones similares, muchas veces marcan una pauta para vivir con mayor empatía hacia quien está a nuestro lado.

2.3.2. La experiencia del hombre contemporáneo y la teología del sufrimiento de Dios

Lo expuesto hasta aquí nos ha permitido una visión amplia sobre nuestro tema. Luego de haber reflexionado sobre las perspectivas bíblica y espiritual; de lo general, hemos ido avanzando hacia lo particular, llegando ahora a concentrarnos en la postura cristológica del sufrimiento y la esperanza. Desde ahora, no cambiaremos de argumento, pero el enfoque será distinto. Adentrémonos, pues, en el planteamiento que nos ofrecen algunos teólogos en cuanto al Dios sufriente. En este caso, la teología del sufrimiento de Dios parte de la visión cristiana que afirma que Dios no permanece indiferente al dolor humano, sino que lo asume y lo redime en la persona de Jesucristo. A diferencia de algunos conceptos filosóficos, o de posturas de pensamiento que presentan la divinidad como un ser impassible o distante, el cristianismo proclama a un Dios que sufre con la humanidad. Esta idea se fundamenta en la Encarnación y en la cruz: en Cristo, Dios se hace vulnerable y experimenta el sufrimiento, «Jesús, antes de realizar el designio de Dios, quiso hacerse semejante a sus hermanos a fin de experimentar la humanidad»⁷³.

Desde esta perspectiva, el sufrimiento de Dios no se presenta como un signo de debilidad divina, más bien, se interpreta como una expresión suprema de amor y solidaridad con la humanidad. Con este argumento, la tradición teológica, sobre todo la del siglo XX, ha desarrollado esta idea para responder al problema del mal y el dolor de los inocentes. Ya teólogos como Moltmann han subrayado que en la cruz Dios experimenta el abandono y el dolor. Esto nos ayuda a entender que Dios se revela acompañando a quien sufre. De este modo, la teología del sufrimiento de Dios transforma la comprensión del dolor y ofrece también una respuesta esperanzadora. Para esta corriente de pensamiento, el mal no tiene la última palabra, pues Dios mismo lo ha asumido para abrir un camino hacia la resurrección y la vida plena.

Sobre este argumento, hemos ya mencionado algunas cosas en pasajes anteriores. Volvamos a retomarlo para iniciar con nuestra reflexión. Decíamos que el ateísmo moderno buscaba como argumento contra Dios: que desde una perspectiva racional, no

⁷² Juan Pablo II, *Salvifici Doloris*, (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1984), n. 13. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html (consultado el 19 de febrero 2025).

⁷³ Chávez Aviña, 89.

se entiende que un Dios omnisciente, omnipotente y bueno, permita el sufrimiento injusto de su creación, ya que si tiene el poder para evitarlo y no hace nada, entonces, implicaría una contradicción con su naturaleza de Padre, creador y amoroso.

Pero el ateísmo con este planteamiento no niega la existencia de Dios, sino que le reprocha que existiendo no extienda su mano para ayudarnos, a los que Armendáriz le conoce como una «*creencia decepcionada*»⁷⁴. Esta es la principal idea de estas corrientes de reflexión, que desde una idea más existencial piensan, que el mal causado por las guerras, enfermedades o desastres, son incompatibles con la idea de un ser divino, cercano y misericordioso. Por tanto, se queda con la explicación de que ante esa realidad del mundo, la creencia en ese Dios sea improbable y carente de fundamentos.

Pero ¿cuál puede ser el interés mayor que se encuentra en el fondo de este argumento? Armendáriz piensa que tal vez el interés sea el de liberarse de Dios⁷⁵. Y por tanto contraargumenta que el *increencia* no sea la solución al problema⁷⁶. Porque de hecho, el problema no terminaría allí, creer o no creer, como ya lo hemos visto, no exime al hombre de vivir situaciones tan humanas como las de sufrir. Aquí lo paradójico es el sufrimiento del inocente, pero sobre esto ya hemos hablado anteriormente. Siguiendo el argumento de este autor, se puede creer que uno de los intereses sea liberándose de creer en Dios, entendido no como una simple negación existencial, sino como una postura que busca desvincularse de las exigencias morales o trascendentales de la fe.

Esto nos parece importante resaltarlo, porque uno de los sufrimientos del hombre es precisamente este, el de no encontrarle sentido al mundo y a las cosas que en él se viven. Por qué si considerar que Dios no existe, hace más libre al ser humano, entonces, estamos posiblemente frente a un deseo de prometeísmo⁷⁷. En este sentido, esa idea de negar a Dios podríamos interpretarla como un deseo de autodeterminación, con el que la humanidad se cree reconocer como la única responsable de los avatares de su existencia. Sin embargo, este capítulo no pretende condenar una u otra postura, pero sí dejar ver las riquezas de la fe, que recurriendo a los principios divinos trata de darle sentido a las tribulaciones de la vida; siendo ésta en realidad, la matriz de la esperanza. Dicho lo anterior, no podemos negar que todas las posturas, ya sean filosóficas, antropológica o teológicas, búsqueda de respuestas a la justicia frente al dolor. Por cual, consideramos válida esta propuesta, pero también es importante y legítimo reconocer que otras posturas ante el sufrimiento pueden sugerir una maduración de esa fe, que quiere ser coherente entre la realidad y su relación con Dios.

Demos un paso hacia la postura teológica de Moltmann sobre el sufrimiento. Como primer argumento, tomamos lo que nos dice el autor al definir las diferentes dimensiones sociales, políticas y culturales por las que el hombre constantemente sufre, sobre todo en nuestra época contemporánea.

«Los hombres sufren por la explotación económica del hombre por los hombres y claman por la justicia social. Sufren por la opresión política del hombre por el hombre y luchan por el reconocimiento político de su dignidad humana y de sus derechos humanos. Sufren

⁷⁴ Armendáriz, 18.

⁷⁵ Cf. *Ibíd.*

⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 19.

⁷⁷ Hemos usado este concepto para referirnos para resaltar la idea de algunos hombres, que durante siglos han querido liberarse de la “idea de Dios”, para argumentar y exaltar una autonomía humana, el desafío a lo divino y la confianza en el progreso que es impulsado por la razón.

por la alienación cultural del hombre por el hombre que se produce en el racismo y el sexismo y buscan la plenitud de la vida verdaderamente humana en la solidaridad reciproca. Sufren por el vacío de su vida personal que desaparece absurdamente en las estructuras de una sociedad tecno-burocrática y buscan su identidad como personas»⁷⁸.

Por lo que a esto se refiere, Moltmann describe con interés, como las estructuras de poder y las dinámicas sociales van generando injusticia y dolor. Las desigualdades que se generan en el ámbito económico provocan clamores de justicia. Por una parte el hombre ¡grita justicia!, por otra, la explotación de quien tiene el poder los silencia. En todo esto vemos a un Dios que no es indiferente, si la opresión limita la libertad, el Dios de la cruz restaura la dignidad. Por ejemplo, a nivel cultural, el racismo y el sexismo alienan algunos grupos, negándoles su valor y previendo discriminación, lo que suscita en otros hombres la búsqueda de solidaridad.

Aquí está Dios, creemos que mientras unos desde el plano personal y conveniente buscan despojar al individuo de su identidad, Dios por su lado hace un llamado a la acción, a luchar por la justicia y la dignidad. Y, he aquí una respuesta divina. Porque Dios sabe el hombre logra conocerse así mismo, reflejado en el otro, en el amor que comparte por el sufrimiento humano que es el sufrimiento de Dios⁷⁹. El Creador busca reorientar y reflejar su mirada en la acción solidaria de hombres y mujeres hambrientos de justicia. Ya lo analizaremos en la persona de Jesús y en el sermón de la montaña.

Lo dicho hasta ahora, no es una postura débil de justificación divina, como se podría pensar, sino que tienes sustento en la experiencia misma de la humanidad y en la historia bíblica del pueblo elegido. La afirmación de Armendáriz resalta la amorosa solidaridad de Dios con los padecimientos de su pueblo; desde el camino del pueblo de Israel en el Éxodo, hasta el más pequeño de los seres que habitan la tierra, obra de sus manos (Gn 1). Desde la esclavitud en Egipto hasta el exilio en Babilonia, la presencia divina no limitó a una existencia externa o distante, sino no que si hizo inmanente, caminando con su pueblo, en sus crisis y fracasos, en sus caídas y en sus enfermedades. Dios siempre estuvo en medio de su pueblo; como la columna de nube y la columna de fuego (Ex 13,21-22), lo acompañó y lo fortaleció en medio de sus inseguridades y sus angustias. El autor lo dice con estas palabras:

«Cuando Dios acompañó a su pueblo en la esclavitud, en el desierto, en el exilio, en los reiterados fracasos históricos y éticos, y cuando envió a su Hijo al mundo para que compartiera como primogénito la suerte de sus hermanos en todo menos en el pecado, no solo asistió al drama del dolor del mundo, sino que hizo suyo ese dolor»⁸⁰.

Es, justamente, este misterio del Dios que hace suyo el dolor y el sufrimiento humano nos ofrece una visión radical y opuesta a las concepciones prometeístas, cuando buscan una autosuficiencia para superar el dolor mediante solo esfuerzos humanos. Mientras que algunos movimientos vociferan la independencia, incluso, la rebelión frente a la fe, la respuesta cristiana propone basar la vida en una confianza que porta esperanza; un abandono en Dios, aun en medio del incomprensible sufrimiento. Por eso, la esperanza cristiana más allá de fundamentarse en negar el dolor, o promover una simple resignación, lo que realmente proclama es la certeza de que Dios ha entrado en la historia para

⁷⁸ Jürgen Moltmann, *El futuro de la creación* (Salamanca: Sígueme, 1979), 126.

⁷⁹ Cf. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios, la doctrina sobre Dios* (Salamanca, Sígueme, 1983), 18.

⁸⁰ Armendáriz, 40.

compartir los padecimientos de su creación, ofreciendo una mirada más humana del sufrimiento, que no lo anula, pero lo transforma.

Desde la perspectiva de la fe, todo ello surge de un encuentro real con un Dios que habla, actúa y transforma las circunstancias de la vida, y no como un simple sentimiento de dependencia. Por lo tanto, la teología no debe limitarse a conceptos abstractos y meras especulaciones sobre la realidad del dolor, pero sí, enseñar que la vivencia de la fe, en cualquier circunstancia, parte del testimonio de un Dios que se revela en la historia, y sigue haciéndolo en la vida de todos. Para esta parte, la reflexión que nos propone Moltmann en esta obra, nos parece importante: «si el hombre experimenta en su vida de fe cómo Dios le ha experimentado y le sigue experimentando, Dios no resulta para él la simple causa abstracta del mundo o el origen ignoto de su sentimiento de dependencia absoluta, sino que resulta ser el *Dios viviente*»⁸¹. Con ello se podría afirmar, que la fe cristiana, con la base de la relación viva con Dios, seguirá experimentando la alegría de conocer su humanidad en su caminar diario amor y abandono activo en manos de su Creador.

En otras palabras, el autor, en su reflexión teológica sobre la doctrina trinitaria de Dios, ha subrayado la diferencia entre conceptos básicamente filosóficos de Dios y la experiencia de un Dios vivo. Es cierto que para muchas corrientes de pensamiento, sobre todo para alguna parte de la filosofía, Dios se ha comprendido como la causa primera, impersonal, o tal vez como un principio abstracto que da sentido al universo. No obstante, para la fe cristiana Dios se manifiesta y se involucra en las realidades humanas y las acompaña. En definitiva, esa experiencia de ser “el Dios con nosotros” significa asimismo, que siendo Él quien toma la iniciativa para el encuentro con la persona, le da a conocer su amor y su fidelidad; «Dios padece con nosotros, Dios padece en nosotros, Dios padece por nosotros [...]»⁸².

2.3.3. El sufrimiento de Jesucristo: un signo de nuestra esperanza

Para seguir abordando este tema, ahora desde los ojos de Cristo, pasamos entonces, por la experiencia espiritual del creyente, que es la que le permite al hombre descubrirse a sí mismo y descubrir la acción de Dios. Es decir, el ser humano no conoce a Dios de manera plena e inmediata, pero sí a través de signos y vivencias, donde se refleja su presencia en el mundo. Gracias a ello, y a medida, que profundiza en esta relación, descubre que Dios no es ajeno al sufrimiento, que de hecho, lo ha asumido en su propia carne. Desde esta perspectiva, la historia sufriente de la humanidad es asimismo la historia del sufrimiento de Dios, que no se ha limitado a una visión externa, a contemplarlo como una realidad solo del hombre, sino que lo ha cargado sobre sí para redimirlo. Moltmann, en su obra, nos lo refiere con esta afirmación:

«En su experiencia de Dios, el hombre se entera parcialmente y “como en un espejo oscuro” de las experiencias que Dios hace en él. A medida que va entendiendo la experiencia de Dios, se le va revelando el misterio de la pasión de Dios. Entonces conoce la historia del mundo como historia del sufrimiento de Dios. En los momentos de máxima revelación de Dios, aparece siempre el sufrimiento: grito de los cautivos de Egipto, el

⁸¹ Moltmann, *Trinidad y Reino*, 18.

⁸² *Ibíd.*, 19.

grito de Jesús en la cruz, los gemidos de toda la creación esclavizada en ansia de libertad»⁸³.

El autor se refiere a la historia de la humanidad y su Dios. Desde el clamor del pueblo de Israel en Egipto, hasta el grito de Jesús en la cruz, la Escritura nos revela que Dios no ha permanecido distante frente a la tragedia humana. Esta visión bíblica rompe con cualquier idea de un Dios impasible y lejano, más bien, muestra que, en los momentos de mayor crisis, Dios aparece como el que sufre con su pueblo. Pero es en la cruz de Cristo donde se da la expresión más radical de solidaridad con el hombre, Cristo mismo experimenta el abandono, la injusticia y el dolor. Esta participación en el sufrimiento nos deja ver el horizonte de la esperanza y la redención. El Dios que ha elegido a un pueblo de entre los más pequeños, solo por amor, y en su plan de predilección, ha decidido encarnarse; ser frágil con los frágiles, vulnerable con los indefensos. Ha querido vivir la pobreza, el dolor, la injusticia, que son situaciones netamente humanas, ellas mismas asediaron al Hijo de Dios desde su nacimiento hasta la cruz⁸⁴.

En definitiva, cuando hablamos de evangelio, nos remitimos directamente a la vida de Jesús; su Encarnación, su misión y su pasión, muerte y resurrección. Esta es la clave también para nuestro trabajo, ya que desde él, comprendemos, que Jesús a lo largo de su vida contempló el sufrimiento con una mirada llena de compasión, fue el Dios del consuelo y de la misericordia⁸⁵. Este acompañamiento del cual nos han hablado los diferentes autores tiene su culmen en la Encarnación de Cristo, en el misterio de la cruz y en su gloriosa resurrección. Cristo asumió con su propia existencia el dolor humano; lo hizo suyo, se encarnó en él. En este sentido, la cruz de Cristo es el signo máximo de un Dios que no permanece impasible ante el mal, sino que lo afronta desde dentro, transformándolo en camino de redención.

Jesús, no fue indiferente al dolor de los enfermos, los pobres y marginados. Los acogió, los sanó y les devolvió la dignidad. Su respuesta al sufrimiento fue un gesto continuo de solidaridad, en acciones concretas, que restauraban la vida espiritual y física de quienes encontraba en el camino; como el ciego Bartimeo, que yendo Jesús de camino, lo escuchó, lo vio y lo sanó (Mc 10,46-52). Jesús mira con misericordia y con compasión, mientras el ciego grita, Jesús se compadece. Mete su corazón en la miseria del otro; lo entiende y actúa. Por tanto, comparte el sufrimiento con una mirada de amor. Este episodio de los relatos evangélicos nos recuerda que ante el sufrimiento, la intervención de Jesús son un signo indeleble de la consolación de Dios, «así, el amor misericordioso de Dios se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento como propio de la condición humana, porque Él se conmueve por el hombre desde sus entrañas»⁸⁶.

En relación con las doctrinas antiguas mencionadas anteriormente, donde Job era fiel ejemplo de ellas; el sufrimiento del justo. Los que lo rodeaban se preguntaron: ¿si es justo, por qué Dios lo castiga? En paralelo a esa historia, encontramos la de Jesús, quien rompe con ese esquema de la retribución, como lo demuestra el caso del ciego de nacimiento «Y al pasar, vio Jesús a un hombre ciego de nacimiento. Y sus discípulos le preguntaron: “Maestro, ¿quién pecó: este o sus padres, para que naciera ciego?”. Jesús contestó: “Ni este pecó ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de

⁸³ *Ibíd.*, 18

⁸⁴ Cf. Armendáriz, 40.

⁸⁵ Cf. Chávez Aviña, 90.

⁸⁶ *Ibíd.*

Dios.”» (Jn 9,1-3) La pregunta de los discípulos refleja claramente el pensamiento de la retribución: el sufrimiento es asociado a un castigo directo por el pecado, ya sea este familia o personal. Jesús rompe con esa visión reduccionista. Jesús revela, que el sufrimiento en lugar de ser un castigo, puede ser un momento y un espacio en el que las obras de Dios se manifiesten.

A modo de conclusión, hemos reflexionado profundamente sobre la complejidad del tema del sufrimiento, desde una perspectiva bíblica y teológica, comprendiendo cómo el aparente silencio de Dios ante el dolor humano no debe interpretarse como un tenebroso abandono, sino que más bien, un momento, donde de la adversidad, pueden surgir espacios de transformación. Allí donde la fe forja y renueva las esperanzas, todo el caos se convierte en pedruzcos para reconstruir la vida. Ahora bien, la narración sagrada, particularmente la historia de Job nos ha permitido entrever la paradoja de un Dios que aun siendo omnipotente creador y amoroso, se muestra misteriosamente distante en momentos de intensa aflicción. Esta tensión que se produce, entre la justicia divina y el sufrimiento del inocente, abre un campo grande de reflexión como una oportunidad para cuestionar, profundizar y, sobre todo, buscar un encuentro maduro con lo trascendente.

Tras el análisis de los textos bíblicos aquí expuestos, podemos sostener, que la protesta y el clamor son expresiones legítimas de un alma en búsqueda sentido, y que, en el silencio aparente, el ser humano encuentra la fuerza para interrogar y reavivar la relación con Dios. Del mismo modo, hemos comprendido que el sufrimiento es un proceso, que más allá de ser castigo, es donde coexisten la vulnerabilidad humana y la gracia de la redención divina en Cristo. Pero, en esa confrontación con el misterio del sufrimiento, el creyente está invitado a trascender antes los argumentos simplistas y abrazar con fe, que a pesar de la incertidumbre, las promesas de Dios son capaces de restaurar y dar sentido a la vida de una manera plena y significativa.

Lo expuesto hasta ahora, sienta las bases para que en el próximo capítulo profundicemos en la esperanza cristiana de la consolación. En el siguiente paso que daremos, nos dedicaremos a discernir cómo la fe, en medio del dolor, se edifica como un faro de luz capaz de ofrecer consuelo. Junto a ello, se abordarán las dimensiones de la esperanza cristiana, que se convierten en el motor que impulsa al mundo a encontrar sentido, y así proyectarse hacia el horizonte de la renovación y redención en Cristo. Por lo tanto, este siguiente capítulo, nos ayudará ahondar en el mensaje evangélico, donde la esperanza se manifiesta en la búsqueda incesante de la justicia, la comprensión y la caridad. Con ello, trataremos de reinterpretar el dolor a la luz de la palabra y los actos de Jesús, el nazareno.

Capítulo 3

El consuelo de Dios en Jesucristo: hacia una teología espiritual de la esperanza

En el capítulo anterior quisimos detenernos en el análisis bíblico y espiritual del sufrimiento del inocente, reflexionando sobre la figura de Job, como la antítesis del Génesis, donde la desobediencia conlleva al castigo de la muerte, pero que en Job es la vida¹; destacando que mientras que el Génesis presenta una visión de causa y efecto, en Job, el sufrimiento pasa a ser un misterio que no es producido como castigo objetivo. Este es el drama de un pueblo que busca respuestas, es la experiencia nítida del pueblo de Israel, y que toda la historia de la humanidad la siente como suya. Ahora, en nuestro tercer capítulo, queremos darle un *semigiro* a nuestro trabajo, es decir, trataremos de buscarle sentido a todo lo anteriormente expuesto, desde la comprensión de la esperanza cristiana.

En este capítulo, el planteamiento es la vida en Cristo: cómo la vida del cristiano tiene sentido y encuentra su plenitud en la esperanza de un Dios cercano, que se revela en la persona de su Hijo. «Cristo Jesús es nuestra esperanza» (1Tim 1,1), ya lo decía San Pablo. Y esto nos ayuda a comprender, cómo en un mundo aparentemente hostil y desesperanzado, la fe y la confianza en Cristo nos da una visión arraigada y alentadora de nuestra vida. Por lo que, en el contexto de la espiritualidad, «la esperanza aparece claramente como una de las actitudes fundamentales del hombre bíblico y, en consecuencia, como una de las estructuras base de la espiritualidad cristiana»². Porque, la esperanza de un cristiano no depende de ciertas circunstancias externas, sino que nace del corazón, de la certeza de sentirse sujeto de las promesas de Dios: «Mantengamos firme la esperanza que profesamos, porque fiel es el que hizo la promesa» (Heb 10,23).

Por tanto, creemos, que el cristiano tiene un papel importante en esta realidad, ya que, el mundo que muchas veces carece de sentido, y que está marcado por el miedo que nace de las crisis estructurales de su sociedad, el mensaje cristiano se convierte en una luz que trasciende toda circunstancia. O al menos, así es el mensaje del Evangelio. Es que no es basarse en la negación de los problemas, sino en la certeza en que Dios sabe transformar tales realidades en un mar de posibilidades. Aunque si estas estén cegadas por el velo del sinsentido, el cristiano tiene como tarea, alimentar y pregonar esa. Radcliffe, en su reflexión afirma: «Hoy en día, en un mundo crucificado por el sufrimiento, por la violencia y por la pobreza, nuestra vocación es más ardua y más difícil que nunca»³. Y esta, está basada en la confianza del amor divino, que se hace concreto y sensible en la obra redentora de Cristo, que suscita la verdadera esperanza, que mira más allá del presente, encontrando un propósito más profundo en el plan divino de salvación.

¹ Cf. Trebolle, 87.

² Giannino Piana, “Esperanza”, en *Nuevo diccionario de espiritualidad*. 612-617.

³ Timothy Radcliffe, *El manantial de la esperanza* (Salamanca: San Esteban, 1998), 101.

3.1. Dios origen y plenitud del consuelo

Si nos atrevemos a hablar de Dios como origen y plenitud del todo consuelo, es porque queremos adentrarnos en el corazón de la esperanza cristiana, dado que es el consuelo la respuesta de Dios al sufrimiento humano y una manifestación concreta de su amor en medio de la vulnerabilidad del hombre. Si la esperanza en Cristo no niega el dolor, ni ignora los desafíos de la vida, sino que busca enfrentarlos con la confianza de que Él en su infinito amor, acompaña y sostiene, es en ese consuelo que el creyente encuentra la fuente que le fortalece y lo ayuda a perseverar. Por tanto, al reconocer a Dios como el único capaz de llenar esos vacíos del corazón, se comprende entonces, que el consuelo no solo es alivio momentáneo, también es el anticipo de la esperanza plena que se realizará en Cristo, principio y fin de todo consuelo.

Dios, tiene como esencia misma el amor. De ese amor, nace la misericordia, la compasión y su cercanía. En otras palabras, en su cuidado paternal con la humanidad, la experiencia espiritual del consuelo no es una simple sensación de alivio emocional, es más bien, una acción profunda del Espíritu, que trasmite paz, fortaleza y esperanza en momentos de dificultad. De manera que, «la consolación es lenguaje propio de Dios»⁴. Este lenguaje, claramente se manifiesta en la vida de aquellos corazones abiertos a su acción divina, llevándolos a una comprensión más plena de su fidelidad y protección amorosa. En las Sagradas Escrituras, Pablo expone que Dios se ha revela como «Padre de misericordia y Dios de todo consuelo» (1Cor 1,3). Por lo que se entiende que el consuelo es una expresión extrínseca de su Ser Creador y Señor, que lleno de bondad, ha destinado a su Hijo para sanar, restaurar y acompañar al hombre en su peregrinar hacia la plenitud.

Por tal motivo, el consuelo que proviene de Dios tiene un carácter único porque, ultrapasa las realidades humanas y ofrece una paz y una alegría que supera su propio entendimiento. Corella lo señala como, «el gozo de la presencia consoladora de Dios siempre será un designio de su voluntad, para nosotros, más o menos personal o comunitario, concreto o genérico, más o menos místico o comprometido»⁵. En este contexto ignaciano, la consolación se convierte en un lenguaje espiritual, por el cual, Dios dialoga con el alma y le revela su voluntad. Es decir, no se trata de un escape de las circunstancias, es en «el consuelo es un estado de naturaleza espiritual, un don procedente de Dios»⁶. Y, evidentemente, un don del amor divino, que se derrama en los hombres:

«El amor-consolación es un amor ordenado no sólo en su contenido por ser un amor cristiano, el amor de Dios en Cristo, sino en su estructura, pues es un amor organizado, coherente, en el que su fin, sus medio, sus efectos, son todos armónicos; la consolación es un acorde precioso en el Pentagrama de Dios, la historia de Dios con la persona; todos sus elementos tienen un mismo sentido, una misma razón y una misma orientación, elementos que sólo pretende integrar a la persona, asimilándola, en la vida de Dios»⁷.

⁴ Jesús Corella, “Consolación”, en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1, dir. José García de Castro (Santander: Sal Terrae, 2007), 413-424.

⁵ *Ibíd.*, 416.

⁶ Marta García Fernández, «*Consolad, consolad a mi pueblo*» *El tema de la consolación en Deuterocanónicos* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010), 29.

⁷ José García de Castro Valdés, *El Dios emergente, sobre la «consolación sin causa» [EE 330]* (Bilbao: Mensajero, 2001), 120.

De ahí, que del planteamiento de García de Castro, entendamos que el amor de Dios hacia el ser humano no se da como una moción desordenada carente de sentido, sino que este amor se manifiesta de manera ordenada y orientada hacia el bien de la persona, guiándola hacia Su voluntad, hacia la Verdad y hacia la justicia divina. Este amor-consolación posee un contenido claro, pues es el amor de Dios revelado en Cristo, por consiguiente, cuenta con una dinámica en la que todos los aspectos están direccionados hacia la integración plena de la persona en la vida divina. Podríamos decir entonces, que, la consolación, parte de la historia de relación de Dios con cada persona; las pruebas superadas, las experiencias de transformación, y los consuelos recibidos, tienen un mismo propósito, una orientación definida, que es la de integrar toda la persona en la vida de Dios, es decir, en la santificación y la comunión con Él⁸.

Hemos dicho que la consolación es el lenguaje con el que Dios se comunica con los hombres. Este lenguaje actúa como un puente al alma, desde la oscura desolación a la luz de la esperanza. Dicho de otro modo, en los momentos de desolación, justamente cuando la persona parece sumida en el vacío, el desconcierto o el sufrimiento, la consolación de Dios se presenta como la fuerza que retorna la paz y la confianza que da ánimo a la propia existencia. Ella no aparece para eliminar instantáneamente las vicisitudes, pero sí para transformar su percepción. Por ello, ante esta acción consoladora, se renueva la esperanza que trae consigo la certeza que impregna la vida de sentido. Tal consolación se revela en Cristo; el Padre acaricia el dolor humano con la persona de su Hijo, que nos dice: «En este mundo afrontareis aflicciones, pero ¡tened valor! Yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

3.1.1. La consolación: respuesta de Dios ante el sufrimiento del hombre

En medio de toda la realidad que hemos expuesto en los capítulos anteriores, la Consolación se nos presenta bíblica y espiritualmente como una respuesta divina, que lejos de ser un simple alivio emocional, se hace viva en la manifestación profunda de la misericordia y el amor de Dios. En las Sagradas Escrituras, «tanto para el AT como para el NT, consolar es una acción característica de la misericordia de Dios»⁹. Siendo una acción concreta de Dios, ella sostiene, fortalece y renueva la esperanza. Ya lo vivieron los antiguos padres en el pueblo elegido como un signo de cercanía divina, también la historia humana lo ha experimentado como seguridad de la Promesa, ahora nos queda a nosotros comprender el Misterio que se manifiesta y se revela, esta vez en la persona de Cristo, que nos consuela en nuestras tribulaciones (Cf. 2Cor 1, 3-4).

Un pasaje bíblico del AT es, sin duda, el Oráculo del Señor en el libro del Deuterioisaiás: “Consolad, Consolad a mi pueblo dice el Señor” (Is 40,1). Pero ¿tal mensaje se hace carne en la persona de Cristo? ¡Efectivamente! Mientras el mensaje profético de Isaiás es un llamado de consuelo para un pueblo que se encuentra en el exilio «un oráculo de promesa»¹⁰, el anuncio del fin de la aflicción por la llegada de una nueva era de restauración encuentra su *Kairós* definitivo en Cristo. En el día del Señor, en la epifanía: su última manifestación¹¹ de la consolación divina, y por Él se dan cumplimiento de la promesa de paz y restauración.

⁸ Cf. *Ibíd.*, 120.

⁹ José Carlos Coupeau, “Consolar”, en *Diccionario de espiritualidad Ignaciana*, 429.

¹⁰ García, “*Consolad, consolad a mi pueblo*”, 176.

¹¹ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 2ª ed., (Madrid: EAPSA, 1975), 162. El concepto viene utilizado en este contexto para designar la escatológica acción consoladora de Cristo.

En el Evangelio por ejemplo, cuando se cita a Juan el Bautista «la voz que grita en el desierto» (Mt 3,33), hace referencia al anuncio de esa consolación en la persona de Jesús. Esa consolación que en Isaías tiene carácter directo al pueblo que vive en las dificultades del exilio, en Cristo, por su vida, muerte y resurrección, se ofrece a toda la humanidad. Una consolación que no solo quedó en la persona de Jesús, si bien Él sea la máxima expresión, sino que se hizo una invitación para todos. En otras palabras, «la acción consoladora del resucitado, sin embargo, es expansiva, tiende a difundirse; no se detiene en los discípulos sino que, convirtiéndolos en apóstoles, les urge a comunicar su consuelo con otros»¹².

Por otro lado, tanto la consolación como la esperanza no anulan la experiencia del dolor, pero si le ofrecen una luz que permite tomar fuerzas para atravesarla, en espera del consuelo definitivo de la vida en Cristo. Porque, no estamos llamados a suprimir la realidad, sino integrarla, repararla y transformarla, porque:

«Cuando crecemos en este proceso de recuperación e integración personal, sentimos consolación. De nada nos valdría una consolación que exigiera una separación de la realidad, esa realidad muchas veces tan dura. Sería una falsa consolación, alienante, no destinada a implantar el Reino, sino a dejar las cosas como están, bajo capa de resignación, o salvación individual»¹³.

En definitiva, pensamos que la esperanza y la consolación no son dos conceptos que se identifiquen como sinónimo. Pero sí que es cierto, que la esperanza puede ser generada y alentada por la consolación. Consolar es estar cerca del que sufre, acompañar, alentar, caminar juntos hacia un horizonte nuevo, hacia un mundo mejor y posible. Es precisamente allí donde entra la esperanza, que anima a esperar con fe ese futuro mejor. La esperanza es la virtud del futuro, es por eso por lo que está muy ligada a lo escatológico. A su vez, la consolación es la actitud ante el presente, sobre todo cuando ese presente es oscuro, triste y a veces amargo. La consolación no tiene cabida en el futuro escatológico, porque el sufrimiento será aniquilado, pero sí es una actitud, una respuesta, una caricia, un acto de amor y respeto, como ya lo decíamos, estamos invitados a ser signo de consolación así como Dios ha sido nuestro consuelo (2Cor 7,4).

3.1.2. Cristo Jesús, nuestra esperanza

Con respecto a esta parte, Jesucristo es la esperanza del mundo, en Él está el rostro del amor del Padre que se manifiesta en el sufrimiento humano, portando consuelo y redención. «Pablo afirma que Cristo es el fundamento de nuestra esperanza en la resurrección»¹⁴. En Él, la humanidad encuentra fortaleza y seguridad ante cualquier circunstancia adversa; su vida, su pasión, muerte y resurrección son la muestra que el amor de Dios es más grande que cualquier dolor, incluso que la muerte. Cristo actúa en la historia como quien sana los corazones heridos, restaura las vidas quebrantadas y les ofrece la esperanza de un mundo mejor y una vida eterna. Sin embargo, en su vida y en su mensaje, no solo está la promesa de la vida eterna, sino que actúa en lo concreto de la realidad presente del hombre, liberándonos, incluso, de la misma perversión humana¹⁵.

¹² *Ibíd.*

¹³ Corella, “Consolación”, 416.

¹⁴ Anselm Grün, *Fe, esperanza y amor* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2006), 91.

¹⁵ *Cf. Ibíd.*, 92.

Cristo actúa, consuela, camina junto a quienes sufren y abre horizontes de esperanza. De hecho, «sólo siguiendo al Cristo resucitado de la pasión, al Cristo resucitado de la muerte en abandono de Dios y del sepulcro, llega la fe a tener una mirada despejada hacia el horizonte que no existe ya tribulación alguna, hacia la libertad y la alegría»¹⁶. Creemos que solo al seguir a Cristo resucitado, que ha pasado por el abandono, el dolor y la muerte, se puede alcanzar una fe tan grande, capaz de mirar con ojos de esperanza las tribulaciones de la vida. Seguir a Cristo es transfigurarse con Él, y tener la firme confianza de la presencia y la caricia de Dios. Inclusive, el contemplar el misterio de Cristo resucitado, la fe se hace más madura, nos ayuda a liberarnos del miedo y del peso de la opresión, porque encuentra en Él la garantía de un propósito eterno.

Cabe señalar, que toda esta experiencia de fe permite al creyente una mirada despejada hacia un panorama de libertad y alegría. Pero, tales gozos no son producidos por un simple optimismo, sino por la convicción de que en Cristo toda tribulación puede ser redimida y toda pérdida puede ser la puerta a una posibilidad mayor. Piana, cuando se refiere a la esperanza cristiana, enfatiza en que

«en la existencia cristiana la fe ocupa el primer puesto; pero el primado pertenece a la esperanza. Sin el conocimiento de Cristo, que se posee gracias a la fe, la esperanza se convertiría en una utopía suspendida en el aire. Pero, sin la esperanza, la fe decae y se vuelve tibia y muerta. Por medio de la fe el hombre encuentra el sendero de la auténtica vida; pero sólo la esperanza lo mantiene en él. Por eso la fe en Cristo hace que la esperanza se convierta en certeza; y la esperanza confiere un amplio horizonte a la fe y la lleva a la vida. La esperanza es por ello la verdadera dimensión de la fe; es el caminar de la fe hacia su objeto: un Dios Señor del futuro»¹⁷.

En este argumento, se resalta la intrínseca relación entre las dinámicas de la fe y la esperanza en la vida del creyente. Por la fe se nos permite conocer a Cristo (Cf. 1Jn 2,15). Y por ella, se nos permite redescubrir la vida hacia la vida auténtica. Sin embargo, es la esperanza la que le da a la fe su vitalidad y proyección, manteniéndola activa y orientada hacia el futuro de la promesa de Dios. Sin la esperanza, la fe pierde fuerza y corre el riesgo de perder su dinamismo convirtiéndose en estática y estéril. Más aún, la fe en Cristo le da solidez encaminándose hacia el futuro vivaz de plenitud de la salvación.

Ahora, en un contexto secularizado o no creyente, ¿tiene algo para decir la esperanza cristiana? Teniendo en cuenta lo anteriormente planteado, podríamos decir que sí: la esperanza pasa de ser un concepto abstracto, es más, es una realidad profundamente humana que busca dar razón a toda tragedia humana. Cristo, inclusive para el no creyente, es un signo de amor absoluto, que desciende hasta lo más profundo de la condición humana. Es el testimonio de un Hombre que comparte el dolor, y desde allí lo transforma y le da una nueva dignidad; *Gaudium et Spes*, lo expresa claramente: «La naturaleza humana ha sido en Él asumida, no suprimida; por lo mismo, también en nosotros ha sido elevada a una sublime dignidad»¹⁸.

En otras palabras, a quienes sufren, el mensaje esperanzador de Cristo no se impone, sino que proclama que Cristo, al asumir la naturaleza humana, eleva a cada hombre a una nueva condición. Porque, Él al asumir por su Encarnación¹⁹ la condición

¹⁶ Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 25.

¹⁷ Piana, “Esperanza” 613.

¹⁸ *GS*, n. 22.

¹⁹ Cf. *Ibíd.*

de hombre sufriente, y al ofrecerse así mismo en la cruz, rescata a la humanidad del pecado, y al hacerlo, otorga a cada ser humano un valor infinito. Y desde esta nueva dignidad, todo hombre, creyente o no, está llamado a vivir conforme a ese alto valor. Por eso, vivir en esperanza es reconocer que hemos sido dignificados, y que aunque en la vida pasemos por el amargo camino del sufrimiento, este tiene la contraposición de darnos certeza de un mejor mañana y de transformarnos en mejores personas. Este es el mensaje Evangélico, que cada hombre tiene un valor y una dignidad que costó la sangre de un Dios Redentor, y que por lo tanto, nada ni nadie, ni siquiera las angustiosas penas de la vida podrá arrebatar lo que realmente somos.

En definitiva, la fe cristiana en el Dios hecho hombre, nos devuelve la certeza de un nuevo inicio, «Él nos permite levantar la cabeza y volver a empezar, con una ternura que nunca nos desilusiona y que siempre puede devolvernos la alegría»²⁰. Francisco en su deseo de motivar al cristiano en *la alegría del Evangelio*, nos hace la invitación: «Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos [...]»²¹. Por tanto, es Cristo la fuente de la cual emergen nuevos caminos, nuestra vida recobra la alegría de sentirse renovada y llena de sentido.

3.1.3. La esperanza escatológica: una respuesta para un mundo necesitado de consuelo

A causa de los desastres ambientales, de las guerras y de la pobreza que cada día crece, el mundo se ha ido marcando por la incertidumbre, lo que lo lleva más y más a buscar el sentido de todas cosas. Para Ruiz de la Peña: «La respuesta debe buscarse tanto en la peculiar estructura del existente humano (apertura al futuro) como en el modo específico con que el cristiano la vive (esperanza)»²². En otras palabras, el concepto de esperanza escatológica propone una visión trascendente del futuro, en el que la justicia, la paz y la plenitud alcanzarán su máxima expresión. Desde la experiencia espiritual del cristianismo, este concepto pasa a ser el motor que impulsa la vida, que frente a la crisis del individualismo, ella se presenta como una propuesta espiritual, y llena de razones a las personas que se inspiran para vivir y construir un mundo más justo, «la esperanza escatológica pertenece esencialmente a la realidad misma de la vida cristiana»²³.

Esto parece confirmar que, la esperanza escatológica es el núcleo de la confianza cristianas. Porque, la fe cristiana, así como se fundamenta en el misterio de redención de Cristo en la cruz, también lo es el esperar la plenitud de una vida futura en el Hijo del Creador. Para Moltmann, «lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana [...], pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal de Cristo»²⁴. Dicho de otra manera, la resurrección de Cristo es el punto en el que toma inicio esa esperanza, pues en ella se anticipa la renovación de toda la creación y la consumación del proyecto de Dios. Como lo sostiene el autor: «La Palabra de Dios contiene una promesa que garantiza el futuro humano como futuro absoluto y planificador; la forma originalmente bíblica de vivir hacia él es la esperanza»²⁵. Es decir, la confianza en las promesas (Palabra de Dios) divinas nos dan la certeza del futuro escatológico en Cristo.

²⁰ Francisco, *Evangelii Gaudium*, n. 3.

²¹ *Ibíd.*, n. 11.

²² De la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 10.

²³ Laín, 238.

²⁴ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 20.

²⁵ De la Peña, *La otra dimensión. Escatología Cristiana*, 16.

Habría que decir, entonces que, la fe, haciendo una mirada retrospectiva hacia la obra salvífica de Cristo, se proyecta asimismo hacia la realización plena de las promesas que durante toda la historia ha querido ofrecerle al hombre. De este modo, la escatología no se resume a una mera doctrina sobre el fin de los tiempos, sino que implica un dinamismo que orienta todo nuestro existir hacia la eternidad del amor. Por tal motivo, la evangelización y la vida de todo cristiano tiene que estar motivada por este proyecto escatológico²⁶. Ahora, volviendo la mirada hacia el planteamiento de Grün:

«La esperanza cristiana nos permite ver con más realismo nuestras posibilidades de un nuevo futuro. Nos impide caer en el pesimismo que domina en nuestros días, pero al mismo tiempo nos protege de la euforia que nos impide ver los obstáculos que hay en el camino hacia un nuevo futuro. La esperanza cristiana coopera con este mundo, pero a la vez lo supera, porque espera en Dios, que está más allá de este mundo. Independientemente del éxito o del fracaso de nuestros esfuerzos por un nuevo futuro, nadie puede robarnos la esperanza en la resurrección. Ésta nos da la paz y nos permite trabajar con confianza para mejorar este mundo»²⁷.

El argumento de este autor y el de Moltmann, coinciden en que la esperanza está arraigada en la fidelidad de Dios que se ha manifestado en la resurrección de Cristo. Este Dios en el cual esperamos, por consiguiente, la esperanza escatología no es aguardar de manera pasiva, al contrario se debe ver como el comienzo de una vida nueva²⁸, donde el creyente se compromete activamente con la transformación de este mundo, ya sin temor al dolor y al fracaso, porque su certeza última no está en las circunstancias temporales, sino en la victoria definitiva de Dios en Cristo. De esta manera, se ofrece la visión de un futuro que no se basa en deseos utópicos, ni mucho menos de un fatalismo del presente, sino que la confianza en la resurrección y en el Dios que busca siempre reorientar la historia hacia algo más grande y más digno.

Además, mientras que la razón y el intelecto actúan dentro de los límites de lo meramente palpable y racional, la esperanza permite vislumbrar posibilidades aparentemente no realizables. Hans, en su libro enfatiza en que la esperanza, «nos da una capacidad de actuar y una visión de las que la razón y el intelecto serían incapaces. Aviva nuestra atención y agudiza nuestros sentidos para percibir lo que aún no existe, lo que aún no ha nacido, lo que apenas despunta en el horizonte del futuro»²⁹. Esto es sumamente cristiano: ella crea una sensibilidad especial que descubre los primeros signos de transformación, y suscita en la persona el deseo de trabajar por un futuro mejor, incluso cuando este todavía carece de visibilidad. En otras palabras, la esperanza cristiana no solo quedarse mirando al cielo, es también percibir el mensaje, avanzar en el cambio y anunciar de lo que se ha sido testigo (Cf. Hch 1,10-12)³⁰.

Y nos preguntaremos ¿tendrá sentido que sufrimiento sea redimido en el futuro escatológico? Pues bien, la esperanza cristiana no solo indica el futuro último en el cual Dios erradicará el dolor por completo (Ap 21,4) sino que también actúa en el presente,

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Grün, 93.

²⁸ Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 21.

²⁹ Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza* (Barcelona: Herder, 2024), 50.

³⁰ Mientras Cristo sube al cielo, los apóstoles se quedan contemplando el acontecimiento y tal vez esperando en lo que venía después. Con nostalgia miran a su maestro despedirse de este mundo terrenal, pero los “hombres vestidos de blanco”, indica la verdadera actitud: después de ser testigos, ahora el mando es «ir y anunciar».

cuando por medio de signos concretos se manifiesta la redención y el consuelo de Dios. Greshake usará las siguientes palabras: «Al final el dolor será superado. No es esta únicamente una afirmación escatológica que expresa la esperanza de la victoria definitiva y última sobre el dolor; la esperanza cristiana no se dirige en exclusiva al final como punto terminal, sino a la plenitud que ya ahora está realizándose y va mostrando un anticipo de su rostro en pequeños cumplimientos»³¹. La escatología es la certeza activa que ilumina la historia humana, por consiguiente, permite visualizar destellos de plenitud venidera en las experiencias de gracia que se da en la cotidianidad de cada uno.

Tales luces de gracia son aquellos signos de reconciliación y de amor que surgen en los contextos del mundo. Así que, la superación del sufrimiento no es solo la promesa del futuro último, sino que también debe ser la realidad que nace de la relación íntima de quienes viven en Dios. Razón por la que, cada uno de los actos de justicia y cada gesto de misericordia son manifestación de la gracia divina que anticipan la consumación escatológica. De manera que la esperanza es una participación concreta pero dinámica de la obra redentora de Cristo, que se extiende en el tiempo hasta alcanzar la plenitud del Dios que constantemente y que a lo largo de la historia ha sido un “Dios con-nosotros”.

3.2. Jesucristo: el Dios que consuela y sana nuestras heridas

Uno de los aspectos claves en esta parte de nuestro trabajo es reconocer la necesidad que tenemos de siempre ser objeto de consolación. Por eso, cabe señalar que, no podríamos hablar de esperanza sin el hecho de ser consolados. Esto implica como primer paso, aceptar que somos hombres y mujeres limitados en nuestra condición humana, que si sufrimos es porque siempre habrá factores, tanto internos como externos que nos lleven a ese estado emocional. Un segundo paso es, reconocer que por nuestras propias fuerzas no podremos alcanzar la paz que tanto anhelamos, sino que necesitamos de Aquel que dona su Espíritu. Y por último, creer que en medio de nuestras heridas, Jesús, nuestro Señor, Él igualmente herido, estará siempre disponible a acompañarnos, curarnos y vendar nuestras heridas (Cf. Mt 8,16-17)³².

Jesús es el gran “Buen Samaritano”. Los evangelios nos dejan ver que se acerca con amor y misericordia a cada persona herida por el pecado, el sufrimiento y las contrariedades de la vida. Cristo se dona en un bálsamo de misericordia, especialmente a quien es más vulnerable: «La misericordia de Dios, que se encarna históricamente en Jesucristo, tiene como destinatario al hombre necesitado, al pobre, al pecador»³³. A su vez, Él mismo se inclina sobre nuestras heridas, nos sana y nos lleva a lugares de restauración y consuelo. Los pasajes que se nos relatan por testimonio directo de los discípulos nos relatan que su amor no tiene límites ni condiciones; Él, como el “buen samaritano, no pasa de largo ante nuestro dolor, sino que nos acoge con ternura y nos ofrece una esperanza que nos renueva: «Y acercándose, le vendó las heridas, echándole aceite y vino, y, montándolo en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó» (Lc 10,34).

Jesús es el cumplimiento de las palabras del salmista: «Él sana los corazones destrozados, vendas sus heridas» (Sal 147,3). Su encarnación es la prueba de que Dios no

³¹ Greshake, 89.

³² En este pasaje bíblico del Evangelio, hace referencia a la profecía de Isaías 53,8: «Sus cicatrices nos curaron».

³³ Jorge Juan Pérez Gallego, *Cristo el buen samaritano* (Valencia: Edicep, 2007), 154.

es ajeno al dolor humano, sino que lo asume y lo redime desde dentro. Por tanto, la misión de Cristo es, la respuesta definitiva a este llamado profético, llevando el consuelo de Dios hasta su máxima expresión en la cruz y la resurrección; fortaleciendo incluso cualquier situación donde predominada el miedo³⁴. Lo dicho hasta aquí supone, que cuando nos sentimos como aquel hombre que cayó en mano de los ladrones (Cf. Lc 10,30), golpeado por la soledad y la desesperanza, Cristo se acerca para levantarnos y mostrarnos el rostro verdadero del Padre. Tal como lo expresa el autor: «Jesús en su vida da rostro a la misericordia divina manifestada a los hombres de un modo especial en el momento cumbre de su pasión, mostrando a todos sus entrañas divinas de misericordia»³⁵.

Por otro lado, lo dicho hasta ahora, expone de alguna manera la misión de Cristo con la humanidad. Su Padre lo ha enviado para sanar al hombre de las heridas del pecado, lo expresa Él mismo cuando, tomando el rollo lee el pasaje del profeta Isaías: «El Espíritu de Dios está sobre mí, porque me ha ungido...» (Lc 4,18). Porque la misión de Cristo es la misericordia del Padre, «la misericordia del Hijo para con los hombres es eterna y universal como lo es el amor que en el Padre les tiene»³⁶. Es decir, el amor del Padre por la humanidad es desde la eternidad y para la eternidad. Como expresión de ese amor envía a su Hijo, de modo que, la misericordia de Jesús es la manifestación concreta de la ternura de Dios.

En definitiva, cada gesto de compasión y perdón por los pecados, su cercanía por los marginados, incluso su sacrificio en la cruz, son reflejo de ese amor eterno. Lo hizo con todos, desde el rico hasta el pobre, desde el discípulo hasta la samarita, porque para Jesús toda persona tiene una dignidad incuestionable³⁷. Para ser más específicos, al experimentar la misericordia el hombre recobra dignidad y por ende, esperanza. Indiscutiblemente, «el Señor Jesucristo Dios de amor y haber venido al mundo para mostrarle el amor del Padre, participando de sus sentimientos de misericordia y justicia, lo convierte en Dios de esperanza para los hombres»³⁸. Y su gran victoria sobre el pecado y la muerte nos asegura que Dios mantiene sus promesas, dándonos consolación y esperanza.

3.2.1. “Bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados” (Mt 5,5)

Al iniciar este argumento nos surgen varias preguntas; por ejemplo ¿cómo puede ser bienaventurado el que llora? Suena irónica esta afirmación de Jesús en el sermón de la montaña. Pareciera contradictorio que el llanto sea motivo de felicidad, entonces, ¿qué sentido le ha querido dar Jesús a la experiencia del dolor? En el AT, ya se hablaba de esta promesa: «Dios, el Señor, enjugará las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,8), ¿se referirá Cristo a Isaías? Seguramente Cristo retoma este profeta, es él la mayor expresión de la profecía mesiánica. Pero, más allá de esta posible hipótesis teológica, lo que nos conviene es comprender el significado más simple de esta predicación. Sin embargo, «el mensaje de las bienaventuranzas golpea con fuerza a nuestra sabiduría humana, a nuestra racionalidad»³⁹. A primera vista es incongruente, o simplemente dolorista. Y nuestra pregunta sigue activa, ¿por qué bienaventurados?

³⁴ Cf. Colom, 75.

³⁵ Pérez Gallego, 155.

³⁶ *Ibíd.*, 166.

³⁷ Cf. Colom, 76

³⁸ Pérez Gallego, 154.

³⁹ Enzo Bianchi, *Jesús y las bienaventuranzas* (Santander: Sal Terrae, 2012), 40.

En la lógica de nuestro mundo, el llanto es sinónimo de sufrimiento y mucho dolor, si bien, podría haber lágrimas de alegría, en este caso el llanto es asociado a la tristeza o a la pérdida de algo. No obstante, en Cristo, podrían existir dos modos de ser bienaventurado, por un lado, se puede referir a la felicidad escatológica del Reino, su meta será el consuelo eterno; por otro lado, la dicha y la paz que se producen por ser consolados tendrá cumplimiento en el ahora, en el futuro de los terrenales. Si hacemos un salto al final del NT: «Enjugará toda lagrima de sus ojos, y ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto, ni dolor, [...] “Mira hago nueva todas las cosas”» (Ap 21,4). Esto evoca una esperanza futura en el cielo, en la plenitud de la salvación, donde verdaderamente seremos dichosos y felices.

Pero, este mensaje evangélico no puede quedarse allí, a nuestro modo de ver, Jesús también plantea la bienaventuranza del ahora. Porque Jesús conoce la difícil realidad en la que se vive. Lo hace Él, «como un maestro de sabiduría popular, capaz de hablar a la gente de un modo sencillo y cercano, desde las realidades más cotidianas y ordinarias de la vida»⁴⁰. ¿Qué significa esto? Considerando esta hipótesis, la bienaventuranza del ahora, para Jesús, esa felicidad no es una recompensa que se nos dará solo después de la muerte, sino que es una dicha que comienza aquí en la tierra, para quienes confían y ponen su esperanza en Dios. Es un consuelo a través de la justicia que Él suscita en los hombres, y del amor fraterno. Los que sufren podrán experimentar ya el alivio y la paz porque el consuelo es aquí en la tierra una realidad para quienes viven en la fe y esperan en el abandono confiado de la voluntad de Dios.

De ahí que, la bienaventuranza de los que lloran deba entenderse desde la teología de la redención y la acción consoladora del Espíritu santo en la vida del hombre. De acuerdo con lo que afirma el autor, «la bienaventuranza reservada a los que lloran no tiene una posibilidad de realizarse solo en el día del juicio, sino ya en este momento, aquí y ahora: ya en sus días, en la tierra, los que lloran pueden conocer una consolación que viene del Espíritu, el Consolador»⁴¹. En la teología cristiana las bienaventuranzas no son entendidas solo como promesas futuras, sino también como realidades que tienen su inicio en la historia presente del ser humano. Es decir, existe una lógica del Reino de Dios que ya está en acción. Algunas veces Jesús habla del porvenir escatológico, otras veces alude a sí mismo como el Reino presente en medio de los hombres. Como lo afirma Santo Tomás: «La bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos»⁴².

De hecho, nos parece un poco peligroso el planteamiento de Bartolomé: «La actuación del bienaventurado no encuentra justificación en el mundo actual; solo el porvenir la explica y la provoca»⁴³. Cuando decimos que sea peligrosa, nos referimos a casos concretos donde la persona vive momentos difíciles y su lamento se hace llanto. En otras palabras, una persona que vive el dolor por la pérdida de un ser querido, o que experimenta una enfermedad, incluso quien pasa por angustiosos momentos de sufrimiento, ¿cómo le puedo decir que su esperanza está solo en la eternidad? A nuestro parecer, las bienaventuranzas deben reflejar asimismo tienen impacto tangible en la realidad presente de la persona o si bien cercana. En Cristo, su amor y su misericordia va

⁴⁰ Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 2ª ed., (Santander: Sal Terrae, 2017), 180.

⁴¹ Bianchi, 41.

⁴² Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica II*, q. 69, art. 3. En *Obras completas de Santo Tomás*, 4ª ed., (Madrid: BAC, 1998), 528.

⁴³ Juan José Bartolomé, *La felicidad como santidad*, las bienaventuranzas (Mt 5, 3-12) (Alcalá: CCS, 2019), 34.

actuando en la historia personal de cada uno, por eso el Reino es presente también, «el Reino está en medio de nosotros» (Lc 17,21).

Razón por la cual, es el mensaje del «ya, pero todavía no»⁴⁴, la tensión escatológica que nos enseñan los evangelios. Y es precisamente el Espíritu Santo, el Consolador, quien otorga este consuelo, dona esa paz que supera las tribulaciones y lo transforma desde una dimensión redentora. Podríamos decir, que esas palabras de san Pablo a los Romanos: «Que la esperanza os mantenga alegres» (Rm 12,12). La presencia del Espíritu orienta el llanto en una ocasión de gracia. El Espíritu divino, a su vez, nos hace tomar conciencia de que tales gracias las podemos experimentar en nuestra vida presente, en nuestro caminar. Así que, tal como lo señala Carvajal: «La dicha prometida por las bienaventuranzas comienza ya aquí, y reducirla al futuro, al cielo sería una peligrosa deformación»⁴⁵. Osaríamos ahora en decir que reducirlas a la esperanza escatológica, es no comprender lo que lo que Cristo nos quiso transmitir, porque más allá de todo, consideramos que Él, quiso así, iluminar y cultivar en el ser humanos semillas de compromiso y consolación, como el Sembrador que esparce la semilla, (Mt 13, 3).

Por tanto, la consolación que el hombre recibe después de sus desgracias se da en la experiencia profunda de la cercanía de Dios que lo sostiene y lo renueva. Esta consolación genera una mayor confianza en la providencia de su Creador y Señor. De acuerdo con Arzubialde en su análisis sobre los Ejercicios de San Ignacio, cuando afirma: «En ella el hombre experimenta a Dios en cuanto su Absoluto, Creador y Dueño»⁴⁶. Podríamos decir, entonces, que la consolación que viene de Dios experimenta en el alma de la persona, una paz, que a su vez es fruto del Espíritu Santo, que ilumina y que la eleva por encima de las tribulaciones terrenales, permitiéndole al hombre con mayor claridad la cercanía de su Creador. Por lo que, el amor de Dios es un amor que afecta la vida de la persona y mueve en ella mociones que transforma su ser⁴⁷.

3.2.2. El mensaje de consuelo y esperanza de la Cruz

Al llegar a esta parte del desarrollo de nuestro capítulo, quisiéramos tomar lo que para el cristiano es el mensaje de la cruz de Cristo. No es un mensaje nuevo, no pretendemos desarrollar una nueva teología, sino más bien, retomar la doctrina y la espiritualidad neotestamentaria que se fue desarrollando a lo largo de la historia del cristianismo. Entre los apóstoles, San Pablo es un fiel iniciador de esta enseñanza, porque como un signo de consolación y esperanza. En el contexto de la primera carta de Pablo a los Corintios, plantea «pues el mensaje de la cruz es necesidad para los que se pierden; pero para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios» (1Cor 1,18). Y precisamente este es el mensaje, el de la fuerza que anima al hombre a esperar en Dios, en sus promesas y en su misericordia.

Todo parece confirmar, que San Pablo sea el apóstol de la Cruz. Si bien, algunos le han llamado el teólogo de la cruz, nosotros en este planteamiento le llamaremos el apóstol; porque no solo reflexiona teológicamente, sino que en su vida y desde ella se refleja una verdadera enseñanza de la cruz del Señor. En otras palabras, por las palabras y el testimonio mismo de este hombre, las primeras comunidades encontraron en el

⁴⁴ Cf. *Lumen Gentium*, n. 48. En el capítulo VII de este documento se formula este término.

⁴⁵ Luis González Carvajal, *Las Bienaventuranzas, una contracultura que humaniza* (Santander: Sal Terrae, 2014), 26.

⁴⁶ Santiago Arzubialde, *Ejercicios espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, 2ª ed., (Bilbao: Mensajero, 2009), 722.

⁴⁷ Cf. *Ibíd.*

misterio de la pasión y muerte de Cristo, un mensaje de esperanza que trajo a sus experiencias espirituales y apostólicas una consolación que pudo darles la fuerza de avanzar y soportar todo lo que el contexto de su época, los llevó a padecer. San Pablo comprendió, que la cruz podría ser el punto de partida de toda transformación radical de la vida; el hombre muere y nace como nueva creatura en Cristo⁴⁸.

Habría que decir, además, que en la cruz se manifiesta la paradoja divina; que en la aparente humillación y fracaso de la muerte de Jesús crucificado, se revela la victoria de Dios sobre el pecado y la muerte, signo de su amor por la humanidad. La cruz, entonces, no queda reducida a un mero acontecimiento histórico, sino que marca la experiencia existencia y espiritual de toda la historia cristiana, desde los inicios con las comunidades primitivas, hasta los desarrollos teológicos que aún siguen vigentes en nuestra época. De acuerdo como lo señala Aherns: «En la historia del cristianismo, la cruz, en la cual Cristo murió y a través de la cual llegó a la resurrección, se ha convertido en el arquetipo tipo eminente de la acción salvífica de Dios y en el modelo de la respuesta del hombre»⁴⁹.

Por lo que se refiere, al mensaje que puede dejar en los hombres de nuestro tiempo el misterio de la cruz, emerge seguramente el interrogante ¿Cómo me pide que lo siga cargando con mi cruz, y cómo encontrar esperanza en ello? Nos referimos al pasaje evangélico de Lucas: «Si alguno quiere venir en pos de mí, que niegue a sí mismo, tome su cruz de cada día y me siga». ¡Qué gran invitación de Jesús para quienes deseen ser sus discípulos! Pero, luego el evangelista añade: «Pues el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mi causa la salvará» (Lc 9,23-24). Definitivamente Jesús con esta condición revela el misterio de su misión, aunque si los discípulos en principio no entendieron sus palabras, porque para ellos, la cruz de Cristo y su muerte, fueron entendidas como la experiencia del abandono de Cristo⁵⁰, sería el Espíritu Santo que luego se los revelaría.

Lo mismo pasa muchas veces con nosotros y nuestro mundo, ¡cuán difícil nos queda comprender el mensaje que Jesús nos ha dejado con su cruz! Sin embargo, volviendo a la interpretación las palabras dirigidas a sus discípulos, la invitación sigue activa, las palabras de Cristo seguirán resonando y tocan la vida de quienes en algún momento desean seguir el camino del Maestro. Pero, es necesario subrayar, cargar con la cruz de cada día no significa resignarse a vivir una vida de sufrimiento y melancolía, sino que viene a ser un llamado a unirse particularmente al camino de Cristo y a todo el proyecto divino de salvación. Como lo hemos dicho ya anteriormente, en la fidelidad cotidiana se descubre que la cruz sigue siendo el camino a una vida plena en la participación de la misión de Jesucristo. Sin duda, Dios actúa con poder en medio de la debilidad y fragilidad de nuestra condición, y es allí desde lo más profundo donde brota el amor, en el compartir con paciencia los mismos sufrimientos de Cristo.

Por otra parte, Edith Stein, mujer sufriente y paciente de los horrores de la crueldad humana. Ella, al igual que miles de personas inocentes de las injurias de los hombres, ha experimentado en su vida el sufrimiento y el abandono, pero su vida estuvo totalmente unida a Cristo que ni siquiera tanto dolor pudo separarla del amor de Cristo. Como San Pablo, «¿Quién nos podrá separar del amor de Cristo...?» (Rm 8,35). Stein, reflexionando sobre la vida y obra de San Juan de la Cruz, considera que la cruz de Cristo

⁴⁸ Barnabas Maria, Aherns, "Cruz", en *Nuevo Diccionario Espiritualidad*, 312.

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, 310.

⁵⁰ Cf. Moltmann, *Teología de la Esperanza*, 259.

también tiene en su mensaje una invitación de abandono total a Dios, y una negación total de sí mismo. Es decir, en el abandono a la voluntad divina, se debe morir a la propia. Según Stein: «Este abandono conforme a la voluntad de Dios debe ser un morir y aniquilarse a todo lo que la voluntad aprecia en lo temporal, natural y espiritual. Quien de esta manera lleva la Cruz experimentará que es ella un yugo suave y una carga ligera (Mt 2,30)»⁵¹.

En conclusión, todo aquel que camina por este mundo y en el trayecto pone en su vida el reflejo del evangelio, debe aceptar la invitación de Cristo, debe tomar parte en su vida y caminar junto Él hacia la muerte de cruz⁵². El Señor llama a seguirlo cargando la cruz de cada día, primeramente para llevar al hombre a un camino de participación de su misterio pascual. Por lo que, confiamos, que seguir con su cruz significa acoger con fe las limitaciones humanas y las pruebas de cada día, construyendo una vida de amor, obediencia y confianza. Creemos como lo afirma el autor, que «cualquiera que sea la forma que asuma la espiritualidad de la cruz, todo cristiano debes seguir mirando a Cristo crucificado para llegar a compartir la fidelidad y la caridad del Hijo encarnado de Dios»⁵³. Dicho de otro modo, el lenguaje de la cruz es el de la verdad y el amor. De ahí que la consolación sea acrisolada por la caridad encendiendo en la vida humana la esperanza de la vida eterna, incluso en medio de la incertidumbre y la desesperanza.

3.3. La caridad: una respuesta cristiana de consolación y esperanza

Hemos ya mencionado, que la esperanza es la virtud humana que nos lleva siempre a mirar hacia adelante, que en medio de los dolores del mundo ella se presenta como la fuerza motora de la existencia. A su vez, hemos presentado la Esperanza mayor del cristiano, y cuando decimos mayor queremos referirnos a ella como el Principio y Fundamento de la existencia de la vida humana; Jesucristo. El creyente al encontrarse con Él convierte su camino en un seguimiento de fe y transformación. Junto ello, entendimos que la esperanza tendría mejor valor si es compartida, si nuestra mirada al mundo se hace manos y pies, si se hace amor en la alteridad con el otro. No podemos quedarnos con una esperanza contraria a la acción, la reflexión teológica sobre ella carecería de sentido, y nuestro discurso en un mero análisis, en un cerrar los ojos frente a la realidad⁵⁴.

Hecho la salvedad, consideramos que la esperanza cristiana es siempre una invitación a la caridad que se hace consuelo en la vida de quien sufre. Por lo tanto, estamos convencidos que la esperanza que nace de la fe en Cristo es el impulso espiritual que el creyente recibe para comenzar a actuar. Porque, como lo piensa el autor, creemos que «tener esperanza es mucho más que aguardar pasivamente y desear»⁵⁵. Si confiamos en la promesa de la salvación y en el ejemplo de Jesús, estamos llamados a ser instrumentos de cambio para nuestro mundo, porque allí nos hacemos medios para la manifestación del amor divino. Acordes con la vida de Jesús que nos transmiten los evangelios, no solo estamos invitados a aguardar con esperanza la vida eterna, sino que también, de ella estamos convocados a trabajar por la justicia, la paz y la dignidad humana.

Claramente, la esperanza cristiana está profundamente unida a al amor-caridad, porque es el amor de Cristo que la fuente de la fe y que anima a compartirlo con los

⁵¹ Stein, 37.

⁵² Cf. *Ibíd.*, 38.

⁵³ Aherns, “Cruz”, 317.

⁵⁴ Cf. Han, *El espíritu de la Esperanza*, 37.

⁵⁵ *Ibíd.*, 45.

demás. En la vida cristiana, la caridad no puede ser un simple gesto de ayuda material, como si de asistencialistas se tratara, sino que es la expresión concreta de la fe en acción.

«La fe en Dios y la solidaridad se realizan en la debilidad de la condición humana. No tenemos por qué pretender ser dioses, es decir, lo que nosotros creemos que es ser dios: omnipotentes e invulnerable. La solidaridad y la fe se realizan en la carne. Es cierto que la carne es vulnerable, pero también a través de ella sentimos simpatía y misericordia, amamos y recibimos amor; y precisamente desde ella nos realizamos como seres de fe»⁵⁶.

De acuerdo con este argumento, la Encarnación de Cristo nos enseña, que la carne humana, que aunque limitada y sujeta al sufrimiento, será siempre el lugar elegido de Dios para manifestar su amor. Por tal motivo, desde la fe la caridad encuentra su expresión más auténtica, y desde nuestra compartida vulnerabilidad se revela la acción redentora de Cristo. El autor quiere manifestar, que la comprensión de nuestras limitaciones no son obstáculos para ejercer la caridad humana, sino que en ella se pueden encontrar espacios donde Dios actúe. Porque debemos entender que nuestra fragilidad humana no solo nos hace propensos al sufrimiento, sino que asimismo nos hace sentir compasión y tender puentes como respuestas a las divisiones periféricas de que hemos creado los seres de este mundo. Por eso, Jesús siempre nos invita a seguir su camino, que con la cruz en los hombros, podamos testigos de su amor.

3.3.1. El amor-caridad como expresión de esperanza

Abordar el tema de la caridad es plenamente importante cuando se habla de esperanza cristiana, porque ambas virtudes están íntimamente interconectadas en la teología y en la espiritualidad de todo creyente discípulo de Cristo. Hemos de saber que la caridad como virtud teologal, une a la persona con el amor de Dios, que sin este, la esperanza podría ser solo una perspectiva humana, pero al tomar raíces en la caridad, la esperanza se convierte en la confianza activa de la vida eterna y de la presencia permanente de Dios en medio de aquel que atraviesa momentos difíciles. Ahora bien, tratemos de dar una breve definición para que nos ayude a adéntranos en la reflexión teológica. Sbaffi lo define con las siguientes palabras: «El término griego *eleos* (compasión, piedad), en los LXX, es normalmente la traducción del hebreo *hered*, que indica una relación de reciprocidad, el comportamiento que uno puede esperar del otro, el gesto de socorro inspirado por la fidelidad»⁵⁷.

Es importante esta definición, con ella podemos comprender que cuando se vive la caridad cristiana esta se hace un testimonio visible de la esperanza en acción. Es decir, el consuelo de los que sufren, el cuidado por los pobres y la búsqueda vehemente por la justicia, son expresiones tangibles de la esperanza cristiana. «El amor “caritas” es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz»⁵⁸. Con estas palabras inicia Benedicto XVI su encíclica, *Caritas in Veritate*, donde expresa el amor-caritas es la fuerza de la dimensión espiritual del individuo que lleva a proyectarse en el ámbito social humano, motivándolo a actuar con valentía y generosidad frente a los conflictos y a las injusticias de este mundo.

El amor-caritas según estas enseñanzas, impulsa y suscita en el hombre ser agente de cambio, no solo en el contexto cristianos, sino también en realidades globales, porque

⁵⁶ Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 3ª ed. (Santander: Sal Terrae, 2019), 532.

⁵⁷ Mario Sbaffi, “Caridad”, 128.

⁵⁸ Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (Madrid: San Pablo, 2009), n. 1.

«la caridad es por su naturaleza universal, pues Dios ama a todos y, en su amor paterno, nos hace uno con Él»⁵⁹. La caridad-amor para ser signo de esperanza, inspira a trabajar por los más necesitados de manera inmediata, pero también a promover estructuras que favorezcan el bien común a largo plazo en cualquier contexto de promoción de la dignidad humana. Sirva esto como ejemplo, porque el amor viene de Dios, el amor es Dios y si la lucha por la justicia y por la dignidad de quien sufre es caridad, esta es la plena manifestación de la generosa misericordia divina, ya que «el amor es la fuente de la caridad, la misericordia, su manifestación»⁶⁰.

Volviendo al acercamiento sobre la definición que se pueda hacer de ella. Sbaffi señala que «en el NT, *eleos* indica por lo general la relación que Dios quiere que exista entre hombre y hombre: bondad, piedad, compasión. En la parábola del buen samaritano se utiliza para expresar un sentimiento misericordia»⁶¹. Este término que indica los gestos y la relación de misericordia hacia el otro es a su vez la expresión del amor que Dios ha inspirado en su creatura. En otras palabras, el termino griego *eleos*, adquiere un significado profundo cuando trasciende las emociones superficiales y se encarna en la bondad, la piedad y la compasión que Dios infunde entre los hombres.

Vale la pena resaltar, que esta moción se refiere a una disposición interior que refleja la voluntad divina para las relaciones humanas, generando en la vida cada persona una respuesta de esperanza en la acción. En este sentido, *eleos* describe una acción concreta que transforma y humaniza las relaciones interpersonales, haciéndolas un reflejo de la alianza de Dios con la humanidad, especialmente con los más pobres⁶².

«La caridad hoy no es una sabia relación de equilibrio entre nosotros y los demás. Por inspirarse en la caridad de Cristo, es más exigente y más generosa. Arroja en nuestro corazón todo el sufrimiento del mundo y bajo el asalto de esta marea dolorosa rompe las resistencias de nuestro egoísmo, revelándonos que existimos para amar como el mundo existe para ser amado: el amor está por encima de todo otro bien... es generoso; hace emprender cosas grandes e incita a todo lo que hay de más perfecto y mejor en los cielos y en la tierra»⁶³.

La esperanza en acción se encarna en Cristo, en su evangelización, en sus actos y en su misterio pascual. Por tanto, si la caridad está inspirada en Cristo y su Reino, esta virtud va mucho más allá, exigiendo una entrega total y generosa que abraza el sufrimiento y asimismo las necesidades de este mundo. Somos seres limitados por nuestra condición creatural, sin embargo si la caridad que nace del amor confronta y supera cualquier barrera de egoísmo o resistencias del corazón, y lo abre a la dimensión trascendental del amor. Esto nos revela que hemos sido creados por amor y para amar, porque «el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro»⁶⁴, no es un romanticismo caritativo, es la realidad teologal y espiritual de toda la experiencia del pueblo con su Dios, y del evangélico de Cristo con nueva Alianza, porque «Dios es amor» (1Jn 4,8).

En definitiva, la caridad es siempre generosa porque no busca recompensas, al contrario, su fuerza proviene de la gracia del Espíritu que lo mueve al hombre a actuar en el amor perfecto de Dios. Según lo plantea este autor: «Por las mismas razones que el

⁵⁹ Sbaffi, 131.

⁶⁰ *Ibíd.*, 129.

⁶¹ *Ibíd.*, 128.

⁶² El amor por los pobres, por los más vulnerable, por quien más sufre, son la debilidad del mensaje de Jesús, específicamente en el evangelio según san Lucas.

⁶³ Sbaffi, 132.

⁶⁴ Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, 2ª ed., (Madrid: San Pablo, 2006), n. 6.

sufrimiento más hondo es el que nos pueden provocar los demás con su indiferencia, crueldad o rechazo, también es verdad que la felicidad más profunda nos las pueden regalar los otros con su cercanía, ternura y comprensión»⁶⁵. Desde una perspectiva teológica y espiritual, la indiferencia, la crueldad y el rechazo de los demás hiere la vida humana y el corazón de Dios porque rompe la conexión para lo que fuimos creados: en el amor, y para reflejar el rostro del Padre en los hermanos. De acuerdo con esto, la caridad busca aliviar el dolor del sufrimiento, pero asimismo, incita al cristiano a trabajar por el bien común en todos los niveles de la existencia.

3.3.2. El amor al prójimo es un ancla de esperanza

El tema principal de este análisis es el amor que funda sus bases en la esperanza cristiana. Es decir, el amor al prójimo, entendido desde una perspectiva cristiana es una realidad profundamente vinculada a la esperanza, porque cuando amamos a los demás, especialmente en situaciones difíciles o de sufrimiento, nos hacemos partícipes del plan divino, y con ellos devolvemos esperanza a quienes la han perdido. El amor se hace vinculante en la cruda realidad humana. Este amor compasivo y generoso está inspirado en el mandamiento de Cristo: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 13,34). Con ello, el amor se manifiesta como una expresión concreta de la fe, porque «el amor es la potencia activa de la fe en nosotros»⁶⁶.

Más aún, al amar al prójimo, nos convertimos en instrumentos de esperanza para el otro, y recibimos a su vez un reflejo de esa esperanza en nuestras vidas. Este amor cristiano nos conecta con el propósito esencial de nuestra existencia que es vivir en comunión y solidaridad. Por lo que se refiere a este amor, Jesús nos relata la parábola del “buen samaritano” (Lc 10,25-37), donde se ilustra el amor y se revela la profundidad de la misericordia cristiana. Benedicto XVI en su libro sobre *Jesús de Nazaret*, señala que «en el centro de la historia del buen samaritano se plantea la pregunta fundamental del hombre»⁶⁷. Porque en un mundo en el que cada vez más se promueve el individualismo y el primado del bienestar, el amor al prójimo podría renovarnos y recordar que no estamos solos y que hacemos parte de una comunidad sostenida por el amor que Dios nos da a través de su gracia en la entrega total de su Hijo. Por lo cual, este amor se convierte en un signo visible de la esperanza que esperará siempre en Dios, pero que también actúa en la realidad en la que se vive.

Jesús con esta parábola, toca el núcleo de la existencia humana y de la exigencia cristiana en relación con aquel que tenemos que Dios nos pone al lado. En otras palabras, la pregunta profunda y existencial de «¿Quién es mi prójimo?» (Lc 10,29), refleja no un interrogante ético o social, sino principalmente humano y espiritual porque apunta a la identidad y responsabilidad del ser humano en relación con los demás. En el centro de esta historia, Jesús define lo que es «amar al prójimo como así mismo», de hecho, la historia se desarrolla a partir de la pregunta del maestro de la ley que le preguntó: «¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?» (Lc, 10,25). Por consiguiente y en línea paulina, «el *agapé* no es algo que el ser humano realice por sí mismo, sino algo que Dios realiza en él»⁶⁸. Es decir, el amor desinteresado no surge de la mera capacidad humana, es más bien, fruto de la acción transformadora de Dios y trasciende su “*ego*”.

⁶⁵ Colom, 157.

⁶⁶ Jean-Daniel Causse, *El don del agapé. Constitución del sujeto ético* (Santander: Sal Terrae, 2006), 88.

⁶⁷ Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración* (Madrid: La esfera de los libros, 2007), 235.

⁶⁸ Causse, 88.

Desde la perspectiva espiritual, esta pregunta ilumina la vocación fundamental del hombre según el designio de amor de Dios. De ahí que Jesús pone en el centro del relato la acción del samaritano, demostrando que la identidad humana no la define el estatus que ocupa en la sociedad, nacionalidad, o incluso su religión, sino la de encontrar en el rostro del otro nuestras debilidades y la vulnerabilidad que lleva a reconocer nuestras necesidades. Con esto, Jesús nos invita siempre a estar disponible a donarnos, abrirnos a la posibilidad de actuar desde el amor como un modo de actuar Cristo y nosotros⁶⁹. Como lo define san Pablo, el amor es «la plenitud de la ley» (Rm 13,10).

La historia que relata Jesús pone como uno de los personajes principales a un samaritano, persona no grata para la comunidad que lo está escuchando, pero que desde su condición extrajera supo encontrar en el otro a su prójimo. Este hombre es un ejemplo del amor que Dios siembra en el hombre, porque, el ser prójimo, «consiste justamente en que, en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco»⁷⁰. Confrontando entonces, nuestra capacidad de compasión y misericordia.

«El Evangelio utiliza la palabra que hebreo hacía referencia originalmente al seno materno y la dedicación materna. Se le conmovieron las “entrañas”, en lo profundo del alma, al ver el estado en que había quedado ese hombre. “Le dio lástima” [...]. En virtud del rayo de compasión que le llegó al alma, él mismo se convirtió en prójimo, por encima de cualquier consideración o peligro. Por tanto, aquí la pregunta cambia: no se trata de establecer quién sea o no mi prójimo entre los demás. Se trata de mí mismo. Yo tengo que convertirme en prójimo, de forma que el otro cuente para mí tanto como yo mismo»⁷¹.

Con este argumento, comprendemos que aquí el mensaje no es el de identificar quien merece nuestra ayuda. Se trata de transformar nuestra disposición interior especialmente frente a quien lo necesita. El término hebreo *rachamim* nos revela que la compasión si bien es una respuesta arraigada en la naturaleza humana, es también moldeada por el amor misericordioso del Padre Dios. De manera puntual, esta invitación de convertirse en prójimo es a ser partícipes de la compasión divina, aquella misma que tuvo Jesús con la gente que lo buscaba (Mt 14,14), y que no conoció límites de nacionalidad o de condiciones.

Creemos entonces, que «siguiendo el ejemplo De Cristo Jesús, la espiritualidad y la mística cristiana entienden que no se da un encuentro verdadero, profundo y sanante con Dios que no signifique a la vez y en esa misma medida un impulso para amar al prójimo, especialmente al menesteroso»⁷². Por lo cual y en virtud de esta transformación interior, el amor al prójimo pasa de ser un deber externo y se convierte en una la expresión de la identidad de ser cristianos refleja el amor de Cristo que se conmovió de la multitud desorientada y confundida como ovejas sin pastor (Mt 9,36). Así, el amor cristiano toma sus fuerzas en el amor incondicional de Dios porque, «el amor a Dios y al prójimo son dos virtudes tan unidas que pueden considerarse como un solo amor»⁷³. Un amor que se encuentra dentro de sí mismo, y que al descubrirlo conmueve el corazón ante la necesidad del otro, del hermano que requiere de nuestra ayuda⁷⁴.

⁶⁹ Cf. *Ibíd.*, 89.

⁷⁰ Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, n. 18.

⁷¹ Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 238.

⁷² Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, 2ª ed., (Santander: Sal Terrae, 2017), 54.

⁷³ Lorenzo Sales, *La vida espiritual, según las conversaciones ascéticas del siervo de Dios José Allamano*, (Madrid: Misioneros de la Consolata, 1977), 403.

⁷⁴ Cf. Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 239.

Los anteriores conceptos expuestos, tomarán fuerza en las enseñanzas espirituales de hombre de finales siglo XIX que tuvo osadía, a pesar de sus límites humanos, de abrir paso al siglo XX con la misión inspirada en la Madre Consolata⁷⁵. Este hombre pudo comprender que no hay misión que anuncie el futuro escatológico sin la acción concreta del consuelo y de la promoción humana. Se trata del santo italiano San José Allamano⁷⁶. Sus discípulos y misioneros, con alegría recogieron sus enseñanzas doctrinales, espirituales, y consejos para sus prácticas en los lugares de misión. Allamano enseña, que «el amor al prójimo debe ser sobrenatural, es decir, debe salir de Dios y volver a Él»⁷⁷. El carácter sobrenatural al que se refiere se trata precisamente del amor desinteresado y no superficial, un amor que tiene origen en Dios, quien es la fuente y plenitud del amor.

Este amor sobrenatural se derrama en los corazones a través del Espíritu Santo a quienes aman a Dios, porque quien ama a Dios ama al prójimo⁷⁸. Desde un plano espiritual y teologal, el amor nace de manera vertical, es decir, viene de Dios y se vive entre los hermanos. Para Allamano, el amor al prójimo es expresión de la caridad fraterna, dicho con sus palabras: «La práctica del amor al prójimo puede reducirse a cuatro especies de actos, dos internos: mente y corazón, y dos externos: palabras y obras»⁷⁹. Esto significa, que los actos internos y externos deben ser la proyección del amor. Los actos internos: por ejemplo, la mente implica pensar bien del prójimo, cultivar sentimiento de bondad, compasión y empatía. Por externos: palabras que construyen y consuelan, y obras con finalidad de promover justicia y paz; que nazca de ello la esperanza.

Conscientes entonces de la caridad como revelación divina, su origen es el mismo Dios, una participación mística de Dios, por tanto, «la caridad del hombre sólo puede explicarse a partir de la caridad de Dios»⁸⁰. Este amor fundante y gratuita de Dios, manifestado plenamente en Cristo, suscita en el corazón humano el deseo de amar a los demás de manera auténtica. La caridad-amor, por ende, surge como un don que eleva al hombre en una dimensión teologal: una comunión orientada la comunión que se vive en la unidad trinitaria⁸¹. En otras palabras, la acción caritativa del cristiano no está resumido al solo espíritu altruista, sino que su fuente en el mismo Dios. Por ello, «nuestra capacidad de amar es fruto del amor con que Dios nos ama»⁸².

Desde la espiritualidad cristiana, la experiencia del amor de Dios, vivida en la fe, despierta en la persona el deseo de amar como Dios ama: sin distinción y con misericordia. Por lo cual, todos, todos, estamos llamados a vivir la fe en relación con la caridad. El amor al prójimo se hace un signo visible del amor invisible de Dios, un testimonio concreto de la gracia divina que opera en el mundo, en medio de la incertidumbre. De modo que la caridad cristiana es la manera de transformar las

⁷⁵ Consolata es una advocación mariana, patrona de la ciudad de Turín. “Consolata”, es un título del dialecto piamontés. Su significado es: “la consolada, que porta la consolación”. En el dialecto del Piamonte, María ha recibido la Consolación de Dios Padre en su Hijo: Ella, una vez que la recibe en su Hijo, siente el deseo de Madre, de portarla al mundo afligido.

⁷⁶ San José Allamano (1851-1926), fundador de los misioneros y de las misioneras de la Consolata, que los lleva al mundo para el apostolado en el anuncio del Evangelio, para el trabajo de llevar la consolación y trabajar por la promoción humana. San José Allamano, canonizado por la Iglesia el 20 de octubre de 2024.

⁷⁷ Sales, 403.

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, 404.

⁷⁹ *Ibíd.*, 405.

⁸⁰ Saturnino Gamarra, *Teología espiritual* (Madrid: BAC, 1994), 128.

⁸¹ Cf. *Ibíd.*, 126.

⁸² *Ibíd.*, 128.

relaciones humanas, participación del proyecto divino de reconciliar y direccionar todas las cosas en Cristo.

La triada de las virtudes teologales que se nos plantea ya desde los textos del TN, especialmente san Pablo, nos transportan a una comprensión real, pero espiritual y trascendente de nuestras vidas. El amor por su parte, que se vivifica en el encuentro real con Cristo, es el núcleo que sostiene y unifica la vida humana en comunión con los demás. Francisco nos ayuda a comprenderlo: «Sin un amor fiable, nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres»⁸³. Sin lazos reales, sin un amor sólido y confiable, las personas y sus vidas se desmoronan por el individualismo.

«En el encuentro con Cristo, el dejarse aferrar y guiar por su amor, amplía el horizonte de la existencia, le da una esperanza sólida que no defrauda. La fe no es un refugio para gente pusilánime, sino que ensancha la vida. Hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades»⁸⁴.

Ya lo mencionábamos, el amor auténtico no es invención humana, sino reflejo del Creador. Así, la fe, la caridad y el amor se entrelazan: la fe ilumina la acción, el amor fortalece el vínculo que une a la humanidad en fraternidad, y la esperanza los hace confiables. En definitiva, «es necesaria la mutua interacción de la fe, la esperanza y la caridad; las tres están vitalmente unidas entre sí y no pueden entenderse adecuadamente por separado»⁸⁵. Estas fundadas en amor de Cristo, desvelan la verdadera grandeza de la vida: amar y ser amado, en este amor encuentra su pleno significado en el horizonte divino. Por tanto, se podría afirmar con Gamarra, que «el amor a Dios implica en sí mismo el amor a los hombres, porque el hombre, al amar al Padre en Cristo, ama lo que Dios ama y como Dios ama»⁸⁶.

3.3.3 María, la luz de nuestra esperanza

Pensamos por un momento en el faro que proyecta la luz que guía a los navegantes hacia un puerto seguro: esa es la esperanza. Y siguiendo esta metáfora, los cristianos durante toda su historia, han visto en María el faro que guía los hombres hacia Cristo, fuente última de nuestra esperanza. María como Madre de Dios y Madre de la Iglesia, encarna la plenitud de la gracia divina, siendo el modelo perfecto del abandono a la voluntad del Padre. Ella, la mujer del “Sí” rotundo y confiado, que incluso, al pie de la cruz mantuvo su *fiat*, revelando su gran cooperación humana en el plan de redención: «el “sí” de María es el reflejo perfecto del de Cristo mismo»⁸⁷. Ella, estrella de la mañana, refleja la luz de Cristo, orientándonos a todos hacia la comunión plena con Dios.

Desde los inicios del cristianismo, los apóstoles y sus sucesores, han expresado amor hacia María, llamada siempre, la Madre de Dios. Como Madre protectora, su figura trasciende culturas y generaciones, reflejando siempre esperanza inquebrantable, inclusive, una invitación especial a confiar en la bondad que aún existe en el corazón de la humanidad. Por otra parte, María, según las enseñanzas de los santos y de los teólogos,

⁸³ Francisco, *Lumen Fidei*, (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2013), n. 51. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (consultado el 2 de mayo 2025).

⁸⁴ *Ibíd.*, n. 53.

⁸⁵ Gamarra, 133.

⁸⁶ *Ibíd.*, 135.

⁸⁷ Benedicto XVI, *María estrella de la esperanza* (Madrid: San Pablo, 2014), 13.

es también un signo de la promesa de salvación: San José Allamano, por ejemplo, promovía constantemente la devoción a María es signo de predestinación y consuelo⁸⁸. No solo él, todos los santos del cristianismo han sido personas convencidas de la grandeza donada por Dios a María, han visto en ella el gran faro de la esperanza cristiana, del consuelo del más necesitado, y de la Intercesora incesante de los hombres en su condición creatural con el Señor.

El papa Francisco, en el contexto del jubileo ordinario de la esperanza, ha querido resaltar el papel central de la Virgen María como modelo supremo de la esperanza cristiana. Para Francisco, «la esperanza encuentra en la Madre de Dios su testimonio más alto. En ella vemos que la esperanza no es un fútil optimismo, sino un don de gracia en el realismo de la vida»⁸⁹. En otras palabras, María encarna la esperanza cristiana más pura y elevada, pero no como un modelo de optimismo humano, sino de una confianza profunda arraigada en la acción de Dios en la historia de cada hombre y mujer, que desde su experiencia busca siempre poner su esperanza en la providencia divina. La expresión del Papa, «realismo de la vida», refleja la idea que la Madre de Dios vivió su esperanza en medio de los desafíos ordinarios de la vida y de los sufrimientos que marcaron su existencia, guardándolo todo en su corazón (cf. Lc, 2,19). Pero si bien es claro, esta capacidad no es fruto de sus propios méritos, sino en virtud del don de la gracia divina.

María basó siempre su esperanza en su fe absoluta en las promesas de Dios. En la Virgen María, los cristianos encontramos el testimonio perfecto de esa esperanza auténtica que se convierte en la fuerza transformadora que nos sostiene e impulsa a confiar en las promesas de Cristo. De hecho, desde la perspectiva teológica y bíblica María es la Mujer que une la Antigua Alianza, con la naciente experiencia del nuevo pueblo de Dios. Para Kasper, «María resume la memoria del mensaje de salvación del AT y es, al mismo tiempo, la anticipación de la Buena Nueva neotestamentaria»⁹⁰. Es decir, ella es el puente en el cumplimiento de las promesas y la prefiguración de la revelación divina en su Hijo.

Con esto, Kasper deja en evidencia, que en el *fiat* de María, ella se convierte en la culminación de las figuras proféticas, hacia el presente de la vida unida a Cristo. Esto nos ha de conducir a reflexionar también en el papel humano y cercano de María con la historia la humanidad. María es: la compasión, solidaridad, esperanza y ternura de Dios con los hombres, en ella está profundizada la vocación de madre y hermana, dos debilidades de Dios, en la que santos, poetas y teólogos han siempre querido reflexionar. María es la luz de nuestra esperanza, porque es la madre del dolor, experimentó en piel propia la aparente ausencia de Dios, que en la escena del calvario hizo silencio. Por ello, «María es la hermana de muchas madres que lloran a sus hijos, es la hermana de los pobres y de los oprimidos, de los atribulados, de los insignificantes y de los outsiders, pero también de los que están alegres y llenos de esperanza»⁹¹.

En María se nos manifiesta la predilección de Dios por los pobres y marginados. En su vida sencilla y entrega por el otros, Cristo se nos muestra como la esperanza, la cercanía de Dios con el hombre en su totalidad, desde su sufrimiento hasta sus alegrías. Pero siempre con la indicación «Hagan lo que Él os diga» (Jn 2,1-12). María actúa como intercesora, el milagro de las bodas de Caná no solo satisface una necesidad material, sino

⁸⁸ Cf. Sales, 668.

⁸⁹ Francisco, *Spes non confundit*. Bula del jubileo ordinario del año 2025, (Madrid: San Pablo, 2024), n. 24.

⁹⁰ Walter Kasper, *María signo de esperanza* (Santander: Sal Terrae, 2020), 37.

⁹¹ *Ibíd.*, 60.

que tiene un significado profundamente espiritual, que nos enseña confiar plenamente en Cristo, porque solo Él puede obrar maravilla en las vidas de todo el género humano.

Del mismo modo, María como intercesora, interviene extraordinariamente en la vida de quien la deja entrar, y da la fuerza para superar todas las dificultades que se presenta⁹². Esta intervención se manifiesta en su constante intervención y auxilio espiritual de quienes sufren: «en los momentos dolorosos, la Santísima Virgen interviene siempre de modo extraordinario»⁹³. Esto quiere decir, que María consuela al oprimido y orienta su sufrimiento hacia la redención, dando el ejemplo con su tenacidad y humildad frente al dolor que sitió al lado de la cruz. Allamano lo entendió y quiso transmitirlo a sus misioneros; Ella como Madre de misericordia nos enseñó a vivir los momentos de dolor desde los ojos de la fe.

La acción extraordinaria de María frente al drama humano es la expresión sublime de un amor maternal, un signo de la caricia de Dios. Francisco lo ha querido subrayar, él conoce, lucha y acompaña las realidades de nuestro mundo actual, por eso reconoce que «la Madre de Dios viene en nuestro auxilio, nos sostiene y nos invita a confiar y a seguir esperando»⁹⁴. María, en su amor de Madre, nos invita siempre a poner los ojos en Jesús, a confiar en que Dios, a pesar de cualquier circunstancia, tiene un propósito mayor y mejor. En la misma línea de la metáfora del faro que ilumina, pero tal vez con una mirada más teológica, Benedicto XVI quiso enseñar que María es la luz de Cristo.

«Jesucristo es ciertamente la luz por antonomasia, el sol que brilla sobre todas las tinieblas de la historia. Pero para llegar hasta Él necesitamos también luces cercanas, personas que dan luz reflejando la luz de Cristo, ofreciendo así orientación para nuestra travesía. Y ¿quién mejor que María podría ser para nosotros estrella de esperanza, Ella que con su sí abrió la puerta de nuestro mundo a Dios mismo; Ella que se convirtió en el Arca viviente de la Alianza, en la que Dios se hizo carne se hizo uno de nosotros, plantó su tienda entre nosotros»⁹⁵.

En definitiva, Ella nos recuerda que la esperanza es la virtud anclada en la certeza de la fidelidad y misericordia de Dios. Tanto para Allamano, Francisco y Benedicto XVI, María Santísima es fuente y luz, es consuelo y compañía, es alegría y esperanza de la vida de todo hombre y mujer creado por Dios para vivir en su amor. Su fe abnegada y su cooperación con la gracia divina, la hace para el mundo, modelo y guía de la esperanza del ahora y del futuro escatológico de su Hijo. En Ella Dios se hizo carne, haciéndose cercano y accesible a la humanidad. María como la luz de nuestra esperanza, como Madre de todo consuelo, nos recuerda que nuestra vida terrenal está iluminada por la fe y la esperanza, fijando nuestros ojos en Cristo, la luz que no conoce ocaso.

Hemos querido hacer un acercamiento al análisis del consuelo de Dios en relación con la esperanza cristiana. Dicha reflexión nos ha permitido comprender cuán amoroso es Dios y que grande debe ser nuestra confianza en ese amor. Comprendimos por tanto, que el consuelo de Dios en Jesucristo se presenta como la máxima expresión de la esperanza cristiana, que quiere animar el espíritu de los hombres ansiosos en la búsqueda

⁹² Cf. Sales, 669.

⁹³ *Ibíd.*, 675.

⁹⁴ Francisco, *Spes non Confundit*, n. 24.

⁹⁵ Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 49.

de refugios concretos, pero profundos en medio de las incertidumbres constantes causada por los dolores de la vida. Jesucristo, al encarnarse y compartir la condición humana, nos ha revelado el amor del Padre, que no solo acompaña, sino que su vez reconforta y transforma la existencia.

Desde la teología espiritual, la esperanza cristiana invita al mundo a vivir en apertura a la acción de Dios, que no elimina muchas veces las dificultades, como quisiéramos los hombres en nuestro pensamiento mediático, sino que su consuelo nos permite vivir plenamente, a la vez que nos impulsa a ser portadores de tal consuelo divino. Estamos convocados a ser agentes de consuelo en medio de un mundo que necesita hombres de fe, servidores de la Palabra en la caridad-amor al prójimo. Si bien, la esperanza cristiana se fundamenta en las promesas de la vida eterna, de la redención escatológica, Cristo también nos impulsa a convertirnos en hombres y mujeres que actúan en el presente de la realidad del mundo. A actuar en el anuncio del Evangelio, pero que a su ejemplo, vivir en una vida incansable por el bien común y la promoción de la dignidad. Que junto a María Madre, la Mujer que conociendo la condición creatural de los hombres, representa también al mismo tiempo su dignidad⁹⁶, logremos convertirnos en otro buen samaritano que curando heridas, devuelve la esperanza.

⁹⁶ Cf. Kasper, 59.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, en el desarrollo de nuestro trabajo, ha sido importante el enfoque antropológico, porque este nos ha permitido enraizar el análisis teológico en la experiencia universal, pero a la vez concreta del hombre. Lo hemos dicho anteriormente, el sufrimiento golpea toda realidad humana, nos hace frágiles frente a la vida y lleva al hombre a reflexionar sobre el absurdo de la existencia. Por ello, la antropología nos ha ofrecido herramientas para comprender cómo las personas pueden interpretar y afrontar el sufrimiento. El ser humano, guiado por preguntas existenciales, ha ido buscando razones para poder asumir con resiliencia el drama de la vida. Podríamos decir entonces, que toda esta aproximación nos ha ayudado a enriquecer la reflexión teológica, ofreciendo un enfoque interdisciplinario para evitar eludir a abstracciones, y más bien, priorizar la relación de la vida concreta con la experiencia de la fe.

La teología puede y debe dialogar con los conceptos históricos y culturales, por cual, planteamientos como la muerte, el dolor, el mal y la libertad, nos han brindado una articulación teológica más inclusiva y contextualizada. Lo hemos hecho, especialmente porque consideramos sumamente relevante para una teología pastoral de la escucha y la cercanía con aquel que vive en carne propia la realidad de sufrimiento, pues, esto nos permite una claridad sobre la integridad del ser humano en su compleja estructura emocional, social y espiritual. Esto ha permitido un vínculo más estrecho de la espiritualidad con la realidad concreta de la persona. Ahora bien, siguiendo el objetivo de exponer cómo el clamor humano, expresado por el dolor, la duda sobre la justicia divina y la desesperación tocan la vida, este trabajo se convierte en un espacio de reflexión teológica, donde la fe, el amor, la misericordia y la esperanza se nos dejan ver como la respuesta de Dios que comprende y actúa en favor de quien sufre, aunque muchas veces esta sea silenciosa.

a) El clamor que interpela: vida espiritual

El clamor doloroso del hombre interpela nuestra condición humana porque, nos recuerda cuán frágil y vulnerables somos frente a la naturaleza misma de la existencia. En el clamor, se revela un deseo profundo de consuelo emocional y espiritual, pero también el anhelo de trascendencia y sentido, a través del grito dirigido a Dios. Cuando hablamos de clamor, nos referimos a la expresión concreta de la complejidad de la vida, manifestación que nace dentro de las limitaciones del lenguaje humano, cuando muchas veces no hay palabras para expresar lo que sentimos; lo que surge de un corazón arrugado por el dolor y afligido por la desesperanza. Por tal motivo, quisimos replantearnos este interrogante: ¿la fe cristiana, que respuesta le da respuesta a esta realidad? Y llegamos a la conclusión, de que la fe, más que darle respuesta a situaciones tan complejas, busca dar sentido. En otras palabras, la fe cristiana no puede ignorar tales realidades, más bien, desde ellas confiesa a un Dios cercano al clamor humano en la Encarnación de su Hijo.

La fe se ha visto cuestionada por el sufrimiento humano, ya que este confronta de manera directa a un Dios omnipotente y absolutamente bueno. Esa misma fe que confiesa al Dios cercano, debe reflexionar sobre cómo el sufrimiento, especialmente el del inocente, desafía sus cualidades de bondad y justicia. En esto la espiritualidad juega un papel crucial, porque el cuestionamiento no anula la fe, sino que la purifica y le infunde raíces firmes que nos llevan a enfrentar el fenómeno misterioso del mal, con esperanza y confianza en la plenitud amorosa del plan divino de salvación y redención. Si por un lado la fe enseña que Dios escucha y responde al dolor humano en la carne misma de Cristo, por otro, la espiritualidad nos hace vivir en la certeza viva de sus promesas. En otras palabras:

«La vida espiritual no nos exime de las adversidades de la vida, más bien nos ayuda a encontrarle sentido. Este es uno de los mayores desafíos y una oportunidad en el desarrollo de la espiritualidad, no solo personal, sino comunitaria y social. Para encontrar sentido es importante aprender a mirar la realidad de una manera diferente, más espiritual o contemplativa. La espiritualidad no nos exime de las lágrimas, sino que las usa para limpiar el alma de la pesadumbre»¹.

Hoy en día el clamor sigue vivo. La existencia del mal y el dolor siguen latentes. Mientras los cristianos proclaman a un Cristo vivo y resucitado, a primera vista, el sufrimiento parece contradecir todo este postulado. Es por ello, que la espiritualidad cristiana pretende enseñarnos a vivir las lágrimas del clamor, como el gesto de abrir el alma al consuelo divino. Estas lágrimas son dirigidas a Dios y se convierten en oración silenciosa pero profunda. Dios no es indiferente, en ellas la gracia divina actúa y transforma cualquier adversidad de la vida en una oportunidad de cambio donde se aligera la pesadumbre y se renueva la esperanza. Agregaríamos, que no hay vida sin sufrimiento, cada experiencia de dolor puede ir construyendo una mejor versión de la humanidad. Y es precisamente allí donde la espiritualidad del silencio es iluminada por el amor, la caridad y la promoción humana.

En la actualidad, todo esto aporta a la teología espiritual una comprensión más profunda sobre la relación de Dios con la humanidad. En primer lugar, nos ha llevado a presentar una teología espiritual como guía para integrar las realidades desafiantes de la vida con la fe que se ilumina por la acción sanadora y amorosa de Dios. Es cierto que la teología espiritual ayuda en la concepción del consuelo divino que sostiene y acompaña, sin embargo, en la vida personal de cada creyente, estas reflexiones lo confrontan y lo interrogan para saber con cuanta madurez vive su fe. Por eso, la pregunta fundamental es, ¿cómo el cristiano vive el sufrimiento, es asumido como oportunidad para crecer, o lo evade y lo reprime? De manera concreta, la vida es asumida con fe, en lugar de evitarlo o negarlo, el cristiano aprende a integrarlo como parte del camino. No es promover una actitud masoquista o dolorista del drama humano, de ninguna manera. Se trata de esperar que Dios haga del mal, algo mejor. El ejemplo más sublime y perfecto es el sacrificio de la cruz, donde la mayor injusticia fue transformada en fuente de salvación para toda la creación.

Las reflexiones teológicas nos podrían hacer pensar en Dios que siempre está disponible a reorientar la vida. Es decir, Dios es Padre, no es un ser que todo el tiempo esté buscando las maneras de meter tentaciones en la vida del hombre, ni mucho menos hacerlos sufrir, solo con el fin de ensañarles algo como a la fuerza. No podemos pensar que Él, el Padre bueno, actúa como un dictador, o con la idea de un Dios que tiene como

¹ Rosana Navarro y Francisco Reyes, “Espiritualidad y espiritualidades hoy”, *Frontera Hegian*, vol. 1. n.º. 123 (2014): 52.

eje de enseñanza la represión y el dolor del hombre. Pensar en un Dios así, es pensar en ideas retrogradadas y destructoras de la figura que reveló Cristo en su vida y en su mensaje. Sin embargo, regresando al planteamiento agustiniano del mal como privación del bien: Dios no hace del mal algo bueno en sí mismo, pues el mal es ausencia de lo bueno, pero Dios en su infinito poder, sabiduría y bondad, podrá siempre, incluso sacar del mal un bien, un aprendizaje, una oportunidad. Siempre en la libertad del hombre.

b) Espiritualidad de la consolación: una dimensión eclesiológica

Hemos hablado de consolación en el capítulo tercero, allí hemos descubierto a Dios como fuente y origen de todo consuelo, ahora solo nos queda expresar ese consuelo en nuestras vidas y la de nuestros hermanos. Esa es la invitación cristiana, es la invitación de María nuestra Madre, es a su vez, la invitación de la Iglesia: ser hombres y mujeres que siendo consolados por Cristo, consuelan a quien ahora lo necesita. El Papa Francisco constantemente nos hablaba de la ternura de Dios en la fraternidad, e iluminado por sus palabras, podemos decir, que es allí justamente donde está la respuesta a los problemas del mundo, al sufrimiento. Si la Iglesia se abre a la compañía, al abrazo, a la caricia, a la ternura de un encuentro para fortalecer y dar la mano a todos, especialmente al más desamparado, al más vulnerable, redescubre su más profunda razón de ser.

La ternura de Dios se expresa concretamente en la fraternidad de los hermanos. Sin duda, el amor que se manifiesta en las relaciones humanas está enraizado en la gracia divina. Ya reflexionamos sobre la caridad y el amor de Dios como respuesta divina a los desafíos del sufrimiento en el mundo, esto nos permite descubrir que no hay certeza más confortable que esta. Para la fe cristiana la fraternidad es entendida como el vínculo que trasciende, incluso, los lazos biológicos y refleja la comunión trinitaria que es la manifestación del amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Nuestro Dios trinidad, es el Padre de los gestos e invita a su Iglesia a tener gestos fraternos, de misericordia y solidaridad. Allí se concreta la cercanía que acompaña y sostiene a sus hijos a través de las manos del otro.

Cuando proponemos una espiritualidad de la consolación desde la dimensión eclesial, nos referimos sin más, a la invitación de una comunidad, que impulsada por la reflexión teológica del evangelio, lo hace tangible en la expresión concreta del amor al prójimo. El sufrimiento es inevitable, pero cuando hay solidaridad y fraternidad se hace más llevadero.

«La Iglesia es una casa de puertas abiertas, porque es madre. Y como María, Madre de Jesús, queremos ser una Iglesia que sirve, que sale de casa, que sale de sus templos, que sale de sus sacristías, para acompañar la vida, sostener la esperanza, ser signo de unidad [...] para tender puentes, romper muros, sembrar reconciliación»².

La invitación del Papa Francisco es a que la comunidad eclesial viva una *cultura del encuentro* y no del *descarte*: un modo ser Iglesia, vivir la acogida que supera divisiones y crea solidaridad con el necesitado. En los espacios de pobreza, de guerra y de marginalidad, la Iglesia, toda ella, debe ser testimonio tangible y creíble de diálogo, escucha, empatía y caridad, que supere la indiferencia y promueva la dignidad. La Iglesia está llamada a ser profeta, anunciadora del Reino, pero, especialmente a ser testimonio de amor. La inclusión, la indiferencia, la envidia, el maltrato, la calumnia y la falta de caridad con el otro desencadenan sufrimiento y dolor, por tanto, la invitación es clara,

² Francisco, *Carta encíclica, Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (Madrid: BAC, 2020), n. 276.

Francisco toma a María Madre como modelo, ella nos debe enseñar a ser una Iglesia que acoge, acompaña y sana las heridas del sufrimiento. Está llamada a dejar cualquier auto referencialidad para salir de sí misma y volcarse al mundo.

Una Iglesia que vive la espiritualidad de la consolación, es aquella que sigue tomando sus raíces en el mensaje de Cristo. Si Dios se encarnó por la humanidad, se hizo hombre y murió por ella, lo hizo para volver su mirada a los que sufren y a los *descarados* por la sociedad y el mundo. Su esposa, la Iglesia, debe dar esperanza en la consolación, es decir, devolverle al hombre su orientación existencial, la de mirar nuevamente a Dios con confianza. Por eso el papa Francisco subrayó la necesidad de retomar la misión de la Iglesia, que algunas veces estaba perdida o desorientada. La misión es ser instrumento de unidad y reconciliación en este mundo tan indiferente y fragmentado. El tender puentes y romper muros del que nos habló Francisco, es precisamente la encarnación del evangelio profético y promotor de paz.

Asimismo, la Iglesia está siempre llamada a ser espacio de comunión en la diversidad, pero sobre todo, sin distinciones que creen exclusión, porque la misión es consolar y no marginalizar. Tal como lo afirma Daelemans Bert: «La *koinonía* eclesial se vive y se hace concreta en la enseñanza apostólica, en la fracción del pan y en las oraciones y en el servicio según la necesidad de cada uno»³. Esta dimensión se expresa no solo en el acompañamiento sacramental y espiritual, sino también en el compromiso concreto con la justicia y la caridad. Vale decir, cuando alguien es excluido se le hace sujeto de prejuicios que generan sufrimiento en vez de consuelo y esperanza. Por eso, su vocación evangélica es vivir su apostolado en caridad, misericordia y acogida sin límites, más bien, convertirse en madre que cuida y sana las heridas.

De igual modo, una Iglesia promotora de justicia, una madre que corre al encuentro de sus hijos cuando estos se encuentran caídos, sumergidos en el sufrimiento por la violación de sus derechos. De acuerdo con Bert: «La justicia social como la mirada misericordiosa, la solidaridad como el gesto misericordioso, la comunión entre los pueblos como la relación misericordiosa y el cuidado de nuestra casa común como la misión misericordiosa»⁴. Lo que nos lleva a pensar en la justicia como sinónimo de misericordia, es decir, instrumentos que luchan por la dignidad del ser humano, restaurando y reconstruyendo las vidas del que sufre, desde la compasión.

En definitiva, desde la teología espiritual, se nos enseña a vivir una mística del encuentro con el otro. Desde allí la espiritualidad se convierte en una experiencia de amor y consolación, donde el amor por el hermano es la expresión de la relación con el Creador. En muchas partes, en muchos contextos eclesiales se vive una espiritualidad fragmentada, es decir, una espiritualidad accidentada por la auto referencialidad, pues entonces, la exhortación evangélica y la necesidad del mundo sigue siendo una invitación a vivirla en una apertura de encuentro de Dios, en el más frágil. Una espiritualidad cristiana debe evitar caer en el peligro del egoísmo, está bien concentrarse en la perfección de la vida, pero eso no se logran sin la mirada horizontal de la vida. Dicho de otro modo, salir de la zona de confort y enfocar su vida espiritual en un camino de comunión.

³ Bert Daelemans, “Celebrar. La Iglesia una como *koinonía*”, *La fuerza de lo débil. Paradoja y teología* (Santander: Sal Terrae, 2022) 85.

⁴ *Ibíd.*, 92.

c) Dimensión testimonial de fe y la esperanza en el amor

Después de haber hecho un proceso académico, teológico espiritual, donde tratamos de reflexionar y aprender en la contemplación de los misterios de Dios y de la difícil realidad del sufrimiento del hombre, en la historia y en las reflexiones anteriormente presentadas. Nos queda decir, que se ha enriquecido nuestra visión y nuestro compromiso con ser misioneros y *peregrinos de esperanza*. Todo cristiano está llamado a ser testimonio de esperanza. La fe en el Resucitado nos debe impulsar a la misión de anunciar la vida que trasciende toda realidad de dolor y muerte. El mundo atraviesa, guerras, sufrimiento, injusticia, y desesperanza, pero el cristiano, iluminado por el Espíritu Santo, se convierte en un signo de las promesas de restauración y redención.

Sin duda, el Espíritu Santo es la fuerza de la esperanza cristiana, desde la creación, hasta la eternidad. Y si la fe nos da la certeza de creer en la acción del Dios Espíritu, nos dará la firme confianza teológica de que Dios actúa en la historia para transformar la muerte en vida. Ser testigos de esperanza significa caminar, obrar y proclamar que en Cristo el dolor y la oscuridad es iluminado por amor. Por tanto, hemos sido configurados con Cristo en el bautismo, se nos ha dado el regalo de ser hijos de un Padre Bueno, estamos entonces llamados a concretizar tal gracia en la consolación. ¡Que nuestra misión cristiana sea vivida como la espiritualidad de la consolación!

El Papa Francisco, en sus constantes discursos y escritos, invitó al mundo entero a ser testimonio. Mientras peregrinamos, seremos testigos de una fe que fortalece y anima a seguir el camino de la cruz. Los jóvenes especialmente, ellos son el presente y el futuro de la Iglesia y de la sociedad, Francisco pudo tocar sus corazones, y darles la fuerza para avanzar hacia la resurrección.

«Quando ti chiede qualcosa o quando permette quelle sfide che la vita ti presenta, si aspetta che tu gli faccia spazio per spingerti ad andare avanti, per spronarti, per farti maturare. Non gli dà fastidio che tu gli esprima i tuoi dubbi, quello che lo preoccupa è che non gli parli, che tu non ti apra con sincerità al dialogo con lui. ... Il suo amore è così reale, così vero, così concreto e fecondo. Infine, cerca l'abbraccio del tuo Padre celeste nel volto amorevole dei suoi coraggiosi testimoni sulla terra!»⁵.

Estas palabras dejan ver que Dios permite los desafíos, no los pone, como quien pone secadilla, más bien permite lo que en la realidad humana pueda acontecer. Dios espera del hombre siempre la mejor cara para enfrentar los obstáculos. Todo ello ayuda a madurar en la vida, en el camino de fe, a recobrar fuerzas y reorientar nuestros horizontes, sin olvidar que seremos siempre, arcillas en manos del alfarero, hacia el *Kairós* del Padre. Las palabras de Francisco no son solo palabras dirigidas a los jóvenes, se convierten en un llamado para todos. Porque estamos en una época del bienestar inviolable, del cero sacrificio, y cero estrés, donde lo que traiga un poco de sufrimiento desanima y hace sentir que no vale la pena vivir. Elegir el desierto parece inhumano, nada de lo que genere un poco de malestar interesa.

A nuestro parecer, un antídoto para todo esto requiere de una espiritualidad encarnada en la realidad, donde la contemplación y la acción se integren para responder al clamor de los que sufren. Así, el cristiano no solo manifiesta el amor salvador de Cristo, sino que también contagia a otros para abrirse a la esperanza evangélica. De ahí, que todos juntos sean testigos de la victoria de la vida sobre la muerte. Por lo cual, nos gustaría traer

⁵ Francisco, *Christus vivit. Esortazione apostolica postsinodale ai giovani e a tutto il popolo di Dio* (Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2019), n. 117.

como testigo de esperanza, a santa Josefina Bakhita, que superando el sufrimiento en la violación de su dignidad, logró la capacidad para sobre vivir y mantener su espíritu intacto como testimonio de fortaleza humana desde la fe, amar y perdonar para no sufrir.

Santa Teresa de Calcuta, que en el servicio entre los pobres de la calle, supo ser testimonio vivo de una esperanza concreta. Una mujer que a pesar de sus luchas, su fe se hizo inquebrantable, confió siempre en el amor y la misericordia como semillas que se esparcen entre la miseria más profunda. Otro testimonio de esperanza es san Maximiliano Kolbe, signo de un sacrificio abnegado. Este hombre comprendió que ofreciendo su vida, el amor trasciende incluso cualquier maldad humana. Podremos seguir la lista, pero lo que queremos dejar en estas líneas es que para el cristiano, para el hombre y la mujer de fe, Cristo ha ya vencido, nos ha dado ya la vida y nos dará la fuerza para superar el sufrimiento.

Razones por las cuales nos llevan a plantear desde un enfoque espiritual y pastoral, la espiritualidad de la consolación que trae en sí misma la esperanza. Por tanto, creemos que es indispensable para no quedarnos solo en el análisis del sufrimiento, sino ofrecer propuestas concretas y transformadoras. Con ello, la teología espiritual busca iluminar la experiencia del sufrimiento con la luz de las promesas de Dios. Así, la esperanza permite articular un mensaje que no lo evade, sino que proporciona fundamentos teológicos sólidos, y direcciona hacia una pastoral de camino y acompañamiento en la comunión. La esperanza de la consolación, por tanto, no surge solo como un tema más, sino que se nos convierte en una clave hermenéutica espiritual que da unidad y profundidad a nuestra investigación en una teología encarnada.

En nuestro trabajo hemos hecho énfasis en la responsabilidad de las comunidades cristianas y cada uno de los bautizados, llamados siempre hacer una Iglesia que sale al encuentro de quien lo más lo necesita. El mundo necesita más personas empáticas y más cristianos signos de consolación y esperanza: los santos de la puerta de al lado. Por consiguiente, hombres y mujeres que en medio de la realidad, lucha por una vida con fuerza a enfrentar los sufrimientos con sentido, con amor y con fe. Llorar frente al dolor es válido, pero reír en medio de todo ello, es saber vivir la vida con valentía y resiliencia. Cristo, aunque siendo Hijo del eterno Padre, Hombre y Dios verdadero, asumiendo la experiencia del sufrimiento, maduró su obediencia: «Y, aun siendo Hijo, aprendió sufriendo a obedecer» (Heb 5,8). Por tanto, el máximo testimonio de abandono a la voluntad divina nos lleva a un proceso espiritual y humano para deconstruirnos y reconstruirnos en la apertura de ser purificados como el crisol, para una vida nueva.

En definitiva, nuestro trabajo sigue abierto como reflexión, el sufrimiento humano siempre será una realidad constitutiva de la existencia humana. No podremos evitar aquel sufrimiento que no depende de nuestra responsabilidad o que no está en nuestras manos eliminar. La diferencia es, por tanto, que el cristiano, sin buscarlo, pero sin la pretensión de eliminarlo, su aptitud será distinta, es decir, su mirada solo está en la esperanza del Resucitado y la vida eterna. Cristo es la esperanza más teológica y espiritual que puede guiar toda espiritualidad. Si es cierto que el sufrimiento tantas veces es inevitable y misterioso, la invitación es vivir siempre desde el misterio pascual: lloramos (por la muerte del maestro), pero luego cantaremos de alegría (por su resurrección), pasando de la oscuridad de la angustia, a la luz de la esperanza cierta.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

San Agustín. De la naturaleza del bien. En *Obras completas de san Agustín III. Obras filosóficas*. 3ª ed. Dirigido por Victorino Capanaga et al. Madrid: BAC, 1947.

San Juan Crisóstomo. Homilías sobre la carta a los romanos/1, 1ª ed. Dirigido por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Dirigido por Maximiliano Herráiz, 413-543. Salamanca: Sígueme, 1991.

Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica I*. En *Obras completas de santo Tomás*. 4ª ed. por Damián Byrne. Madrid: BAC, 2001.

2. Fuentes secundarias

2.1 Libros y capítulos

Arzubialde, Santiago. *Ejercicios espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*. 2ª ed. Bilbao: Mensajero, 2009.

Bartolomé, Juan José. *La felicidad como santidad, las bienaventuranzas*. Alcalá: CCS, 2019.

Balthasar, Hans Urs Von. *Dios y el sufrimiento*. Madrid: San Juan, 2022.

Beorlegui, Carlos. *Antropología filosófica, Dimensiones de la realidad humana*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.

Bianchi, Enzo. *Jesús y las bienaventuranzas*. Santande: Sal Terrae, 2012.

Chávez Aviña, Mónica. *El sufrimiento a la luz de la misericordia de Dios*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2007.

Castelao, Pedro. *Morfología del Infinito, Un fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023.

Causse, Jean-Daniel. *El don del agapé. Constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae, 2006.

- Chércoles, Adolfo María. *Las bienaventuranzas, corazón del Evangelio*. Bilbao: Mensajero, 2014.
- Childs, Brevard S. *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, Reflexión teológica sobre la biblia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Clerc, Hervé. *A Dios por la cara norte*. Madrid: Siruela, 2019.
- Colom Martí. *Esperanza*. Madrid: San Pablo, 2020.
- De la Torre Díaz, Javier. *Del sufrimiento insoportable al sufrimiento soportado caminos de transformación y afrontamiento del sufrimiento*. Madrid: Dykinson, 2024.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2004.
- Galindo Rodrigo, José Antonio. *Dios y el sufrimiento humano, preguntas y problemas sobre el problema del mal*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: BAC, 1994.
- García Baró, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- García de Castro Valdés, José. *El Dios emergente: sobre la consolación sin causa*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- García Fernández, Marta. “*Consolad, consolad a mi pueblo*” el tema de la consolación en *deuteroisaías*. Roma: Gregorian & Biblical press, 2010.
- _____. *Yo estoy haciendo algo nuevo: un ensayo de teología bíblica sobre la consolación*. Navarra: EVD, 2011.
- Greshake, Gisbert. *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos? Breve ensayo sobre el dolor*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- González Carvajal, Luis. *Las Bienaventuranzas, una contracultura que humaniza*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, una reflexión sobre el libro de Job*. 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Grün Anselm. *Fe, esperanza y amor*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2006.
- Han, Byung-Chul. *No-cosas: quiebras del mundo de hoy*. Barcelona: Taurus, 2021.
- _____. *El espíritu de la esperanza*. Barcelona: Herder, 2024.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. 2ª ed. Traducción, prologo y notas por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.

- Herrero de Miguel, Víctor. “Carne escrita en la roca: la poética implícita del libro de Job”
Tesis de doctoral en biblia. Institución San Jerónimo, 2018.
- Kasper, Walter. *María signo de esperanza*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Laín Entralgo, Pedro. *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Labor, 1978.
- Lewis Clive Staples. *El problema del dolor*. 10ª ed. Madrid: Rialp, 2016.
- López Hortelano, Eduard. «Imaginando...» (Ej 53) *sobre el ojo de la imaginación ignaciana*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2020.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Ensayo de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Traducción, presentación y notas por Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1968.
- _____. *El futuro de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- _____. *Trinidad y Reino de Dios, la doctrina sobre Dios*. Salamanca, Sígueme, 1983.
- _____. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Morla, Víctor. *Job 1-28, comentario a la nueva biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007.
- Otón, Josep. *Tabor, el Dios oculto en la experiencia*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- _____. *Simone Weil: el silencio de Dios*. Barcelona: Fragmenta, 2021.
- Pellegrino Edmund D. Thomas David C. *Las virtudes cristianas en la práctica médica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Pérez Gallego, Jorge Juan. *Cristo el buen samaritano*. Valencia: Edicep, 2007.
- Radcliffe, Timothy. *El manantial de la esperanza*. Salamanca: San Esteban, 1998.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La otra dimensión. Escatología cristiana*, 2ª ed. Madrid: EAPSA, 1975.
- _____. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- Sales, Lorenzo. *La vida espiritual, según las conversaciones ascéticas del siervo de Dios José Allamano*. Madrid: Misioneros de la Consolata, 1977.
- Schökel, Luis Alonso y Sicre Díaz, José Luis. *Job, comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad, 1983.

- Spidlík, Tomás. *Manual fundamental de espiritualidad*. Burgos: Fonte, 2022.
- Stein Edith. *Ciencia de la cruz, estudio sobre san Juan de la cruz*. 2ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 1994.
- Tamayo, Juan-José. *Cristianismo y liberación, Homenaje a Casiano Floristán*. Madrid: Trotta, 1996.
- Trebolle Julio y Pottecher Susana, *Job*. Madrid: Trotta, 2011.
- Trigo, Pedro. *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 3ª ed. Santander: Sal Terrae, 2019.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Vermeulen, Jacques. *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- Weil Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993.
- Zdzistaw Józef Kijas. *Maximiliano Kolbe, El camino interior*. Madrid: San Pablo, 2021.

2.2 Artículos de Revistas, capítulos de libros y voces de diccionarios

- Aherns, Barnabas Maria. “Cruz”, En *Nuevo Diccionario Espiritualidad*. 6ª ed. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 410-318. Madrid: San Pablo, 2012.
- Armendáriz, Luis M. “¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana”. *Cuaderno de teología Deusto*, (1999): 20-28.
- Camps Victoria y Bolado Álvarez Alfonso. “Esperanza cristiana y utopías”. *XXIV Foro sobre el hecho religioso*, nº 51 (2001): 9-44.
- Coupeau, José Carlos. “Consolar”, En *Diccionario de espiritualidad Ignaciana*. Vol. 1. Dirigido por José García de Castro, 429. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Corella, Jesús. “Consolación”, En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 1. Dirigido por José García de Castro, 413-424. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Daelemans, Bert. “Celebrar. La Iglesia una como koinonía”. En *La fuerza de lo débil. Paradoja y teología*. 81-123. Santander: Sal Terrae, 2022.
- Davanzo, G. “Fe”, En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 6ª ed. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 558-568. Madrid: San Pablo, 2012.
- Ellison, Heopold Lenry. “Job”. En *Diccionario bíblico*. 1ª ed. Dirigido por J.D Douglas, 720-721. Barcelona: Certeza, 1991.

- García Mourelo, Santiago. “El principio de capacidad salvífica en la teología de Adolphe Gesché”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 96, nº 377 (junio 2021): 325-363.
- Guerra Santiago. “La oscura cercanía del Dios de Jesús”. *Revista de espiritualidad*, nº, 57 (1998): 351-397.
- Herrero de Miguel, Víctor. “El vuelo de un ser postrado. El último poema de Job”. *Pliego Vida Nueva*, nº. 3.128 (mayo 2019): 24-29.
- Ibarmia Francisco. “Teología del dolor en la Biblia”. *Revista de espiritualidad*, nº 49 (1990): 197-228.
- Langermeyer Georg. “Sufrimiento”, En *Diccionario de teología dogmática*. Dirigido por Beinert Wolfgang, 669-670. Barcelona: Herder, 1990.
- López Hortelano, Eduard. “Palabra e imagen en la teología cristiana. «El hombre ha sido creado en la palabra y vive en ella» (VD,22)”. En *Teología con alma bíblica*. Editado por Pablo Alonso Santiago Madrigal, 235-248. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2021.
- _____. “La visualidad del Logos trinitario: dogma y experiencial”, *Gregorianum* nº. 106, 1 (2025): 23-47.
- Navarro Rosana y Reyes Francisco. “Espiritualidad y espiritualidades hoy”. *Frontera Hegian*, Vol. 1. nº. 123 (2014): 39-74.
- Nieto Rentería Francisco. “Introducción a los libros sapienciales bíblicos”. En *Introducción a la literatura sapiencial. Proverbios, Job, Qohélet, Sabiduría y Eclesiástico*. 17-67. Navarra: Verbo Divino, 2017.
- Parente, Pietro. “Dolor”. En *Diccionario de teología dogmática*. 3ª ed. Dirigido por Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo, Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.
- Piana, Giannino. “Esperanza”. En *Nuevo diccionario de espiritualidad*. 6ª ed. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 606-617. Madrid: San Pablo, 2012.
- Sbaffi, Mario. “Caridad”. En *Nuevo diccionario de espiritualidad*. 6ª ed. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, 151-167. Madrid: San Pablo, 2012.
- Tamayo, Juan José. “Esperanza”, En *Nuevo diccionario de teología*. Dirigido por Juan José Tamayo, 293-301. Madrid: Trotta, 2005.

3. Diccionarios

Diccionario de espiritualidad ignaciana. Dirigido por José García de Castro. Santander: Sal Terrae, 2007.

Diccionario bíblico. 1ª ed. Dirigido por J.D Douglas, 720-721. Barcelona: Certeza, 1991.

Nuevo Diccionario de Espiritualidad. 6ª ed. Dirigido por Stefano de Fiores y Tullo Goffi. Madrid: San Pablo, 2012.

Nuevo diccionario de teología. Dirigido por Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 2005.

Diccionario de teología dogmática. Dirigido por Beinert Wolfgang. Barcelona: Herder, 1990.

Diccionario de teología dogmática. 3ª ed. Dirigido por Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo, Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.

4. Documentos de la Iglesia

Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral, *Gaudium et Spes*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965.

_____. Constitución dogmática, *Lumen Gentium*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965.

Juan Pablo II. *Salvifici Doloris* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1984).

https://www.vatican.va/content/john-paulii/es/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html (consultado el 19 de febrero 2025).

Benedicto XVI. Discurso en el Campo de Concentración de Auschwitz-Birkenau, 28 de mayo de 2006, en el sitio web del Vaticano,

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html (consultado el 19 de febrero).

_____. *Deus Caritas Est*, 2ª ed. Madrid: San Pablo, 2006.

_____. *Spe Salvi*. Madrid: Palabra, 2007.

_____. *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*. Madrid: La esfera de los libros, 2007.

_____. *Caritas in veritate*. Madrid: San Pablo, 2009.

_____. *María estrella de la esperanza*. Madrid: San Pablo, 2014.

Francisco. *Lumen Fidei*, (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2013).

https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (consultado el 2 de mayo 2025).

_____. Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, la alegría del Evangelio. 3ª ed. Madrid: Palabra, 2013.

- _____. *Christus vivit. Esortazione apostolica postsinodale ai giovani e a tutto il popolo di Dio*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2019.
- _____. *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Madrid: BAC, 2020.
- _____. *Audiencia general*. Plaza San Pedro, miércoles 8 de mayo de 2024, (Dicasterio para las comunicaciones – Librería Editrice vaticana), <https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2024/documents/20240508-udienza-generale.html> (consultado el 2 de mayo de 2025).
- _____. *Te deseo la felicidad, para que tengas una vida plena*. Barcelona: Penguin Random House, 2024.
- _____. *Spes non Confundit*. Bula del jubileo ordinario del año 2025. Madrid: San Pablo, 2024.
- _____. *Mensaje del santo padre para la XCIX jornada misionera mundial 2025*. (Roma, San Juan de Letrán: Dicasterio para la comunicación, 2025). <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/missions/documents/20250125-giornata-missionaria.html> (consultado el 5 de mayo de 2025).