

O PROBLEMA DO MAL EN “LA PESTE” DE CAMUS

The problem of evil in "The Plague" by Camus

*Andrés Torres Queiruga **

* Foi professor de Teologia no Instituto Teolóxico Compostelá e de Filosofía da Religión na Universidade de Santiago de Compostela. Membro da Real Academia Galega e do *Consello da Cultura Galega*; foi un dos fundadores e director da revista *Encrucillada*.

As celebracións teñen iso de bo: permiten volver a vellas querenzas e recordar antigos entusiasmos. Camus foino. As súas novelas eran lidas con paixón nos meus anos de Comillas, extraordinariamente literarios. Trouxo de por parte a lembranza doutra obra, que tamén Carlos Casares lembraba sempre con cariño: *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, cuxo primeiro tomo, *El silencio de Dios*¹, ten un longo estudo sobre Camus, de título significativo: “Albert Camus o La honradez desesperada”. Trátao con evidente empatía e, segundo el mesmo fai notar, o texto “leva, materialmente, a parte do león” (p. 28), entre os demais autores tratados no tomo: Gide, A. Huxley, Simone Weil, Graham Greene, Julien Green, Bernanos.

Xunto á nostalgia, espertou tamén a sensación de distancia e a natural curiosidade de ver como resulta hoxe un novo encontro. A admiración segue, aínda que axiña se fai notar o cambio de ton. Hai crise, volven as grandes divisións e liortas políticas e non faltan no aire voces apocalípticas. Pero hoxe resultan un chisco retóricas certas tiradas de existencialismo exaltado e algunhas proclamas de universalismo *parisien*, que xulgan as ideas e os destinos do mundo polo resultado das súas discusións. A verdade é que acaso somos menos sensibles —desde logo, non sempre para ben— ás crises morais, ás meticulosas análises de emocións e sentimentos, de visións contrapostas entre optimismos e pesimismo, de absurdos, compromisos e angustias, que movían a literatura e a filosofía daquel tempo...

Con todo, a evocación de Camus, axudada tamén un punto pola aura que lle confire o recordo da súa morte trágica en plena creatividade, segue viva. A relectura da obra paga aínda a pena e, malia todo, fai revivir o gozo do seu estilo, que asombra polo brillo formal e polas análises verdadeiramente calidoscópicas do mundo dos sentimentos e das actitudes vitais. No fondo, a intensa vividura deses homes “nacidos ao principio da primeira guerra mundial, que tiñan vinte anos no momento en que se instalaban á vez o poder hitleriano

¹ Editorial Gredos, Madrid 4ª ed. 1961.

e os primeiros procesos revolucionarios, que despois foron confrontados, para completaren a súa educación, coa guerra de España, coa segunda guerra mundial, co universo dos campos de concentración, con esta Europa do tortura e das prisións, [que] teñen que educar hoxe os seu fillos e levantar as súa obras nun mundo ameazado pola guerra nuclear”. Así os describiu el no discurso de agradecemento do Premio Nobel². Están tamén o colonialismo africano, o colaboracionismo e a resistencia, as polémicas con Sartre, e alianzas e diferenzas varias...

“La peste”: un símbolo no centro do problema

De todo isto escribiuse moito e nestes días resultoume suxestivo repasar, por exemplo, *The Cambridge Companion to Camus*³. Pero non vou entrar en tan mesta fraga. Como indica o título, limitareime a algo moito máis concreto, se ben central no seu pensamento e sempre vivo na xeral preocupación humana: *o problema do mal*. Concretamente, o mal tal como aparece tratado en *La peste*. Obra que golpeou as consciencias e conquistou o público desde o primeiro momento: publicada en 1947, vendéronse 22.000 copias en dúas semanas, e cóntanse arriba do cinco millóns as vendidas ata hoxe. Moitos considéranla, non sen razón, coma o seu escrito máis representativo. Cousa que non negaba o mesmo Camus. Custoulle traballo escribila: el mesmo falou de tres versións para compoñer, recompoñer e afinar o texto. E, como di un bo comentador, ocupa un posto central no seu pensamento, porque neste libro “xa non necesitamos imaxinar a Sísifo como simplemente feliz (como Camus argúe no *Mito de Sísifo* [recórdese: 1942]), senón en revolta contra todo o que trata de esmagar, sufocar e desmantelar o humano”⁴; é dicir, vén ser o gonzo sobre o que xira e se abre unha nova etapa, que dalgún modo chega ata o final.

² Pode verse en: A. Camus, *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1981, 1337-1340; a cita, en p. 1339 (en diante citarei: *Ensaíos*).

³ Editado por E. J. Hughes, na serie das Cambridge Collections Online, 2007.

⁴ M. E. Gray, *Layers of Meaning in La peste*, en: *The Cambridge...*, cit. 176.

Aínda reducida así a perspectiva, non resulta fácil unha *interpretación precisa*. Ante todo, porque Camus estaba sempre en busca e movemento, e a súa reflexión foi interrompida polo desgrazado accidente que a cortou non cumpridos aínda os 50 anos. En segundo lugar, e acaso sobre todo, está o estilo do seu pensamento, decididamente entregado á literatura, pero cargado dunha fonda preocupación filosófica, de cuxa amplitude non só dá mostra *L'Homme revolté*, senón tamén os detallados apuntes que das súas lecturas rexistran os *Carnets*.

El mesmo sinala a importancia hermenéutica deste estilo, tenso entre a filosofía e a novela: “Unha novela nunca é máis ca un filosofía posta en imaxes”. E aclara: “Pero precisamente a escolla que [os grandes novelistas] fixeron de escribir en imaxes máis ben ca en razoamentos é reveladora de certo pensamento que lles é común, convencidos da inutilidade de todo principio de explicación e convencidos da mensaxe ilustradora (*enseignant*) da aparencia sensible. Eles consideran a obra a un tempo como unha fin e un comezo. É a conclusión dunha filosofía de cote non expresada, a súa ilustración e coroación. Pero non é completa máis ca polos sobreentendidos desta filosofía”⁵.

A verdade é que esta dualidade obriga a ser cautos na interpretación dunha obra tan rica en perspectivas e tan chea de *sfumature*. As lecturas filosóficas de Camus non pretendían tanto o rigor sistemático —e desde logo, non sempre o lograban— como a inspiración puntual que alimentase a súa busca nos problemas que o preocupaban. Sartre fíxollo notar coa agudeza maligna do adversario; pero tamén o recoñeceron os que o tratan con evidente simpatía, como Charles Moeller, no traballo citado (chega a falar nalgunha ocasión de “simplismo do pensamento”⁶) ou Emmanuel Mounier, nun traballo verdadeiramente fascinante pola súa fondura e ampla contextualización, onde,

⁵ *El mito de Sísifo*, en: *Ensayos*, 165-166 Convén ler todo o apartado: “Filosofía y novela” (160-168).

⁶ *Ibid.*, 55-56.

sen ocultar a admiración, non deixa de detectar fortes trazos de positivismo superficial e de voluntarismo sen suficiente fundamentación⁷.

En concreto, no tocante ao problema do mal o pensamento de Camus está sempre en movemento *vital*, que vai da case negación na inocencia solar de *Les Noces* ata a compaixón obsesiva e a revolta comprometida das últimas obras: e, ao mesmo tempo, mantén unha clara liña de continuidade *teórica* respecto ao rexeitamento que fai de toda posibilidade de resposta de transcendencia histórica, metafísica ou relixiosa. Por iso as breves consideracións que vou facer, máis ca pretender dilucidar obxectivamente o fondo exacto do seu pensamento, como o terían que facer nun tratamento sistematicamente filosófico, queren tomalo no seu valor como *símbolo* vivo que, na súa fusión de xéneros, pon ante nós os problema en toda a súa concreción cultural e o seu desafío vital.

“O símbolo da qué/que pensar” (*Le symbole donne à penser*), di coñecidamente Paul Ricoeur. E creo que neste caso permite pensar dúas características fundamentais do afrontamento que a cultura occidental fixo —e continúa a facer— deste problema radical. A primeira refírese á posición xeral do problema, en canto definida por un estilo de contraposición frontal e falta de verdadeiro diálogo, sobre todo respecto da súa relación co relixioso. A segunda, ao curioso fenómeno de “retraso acriticamente cultural” que, no meu parecer, neste sentido afecta por igual as posturas, malia a súa oposición teórica. Insinuarei brevemente a primeira, para demorarme máis na segunda.

A Modernidade como parcialización polémica

A primeira característica remite a unha marca típica da cultura occidental a partir sobre todo da Ilustración. A longa historia anterior dun predominio socio-cultural do cristianismo fixo que a mutación cultural, que a partir do Nominalismo e do Humanismo renacentista culminou coa entrada da

⁷ *Albert Camus ou l'appel des humiliés*, publicado en *Esprit*, xaneiro 1950 e recollido en: E. Mounier, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés*, Paris: Éditions du Seuil, 1953. Este traballo, escrito vivo aínda Camus, merece unha lectura atenta.

Modernidade, non resultase fácil nin pacífica. Por parte da igrexa, a tendencia de toda cultura dominante, reforzada neste caso por hábitos sacralizadores do establecido, fixo que oficialmente se opuxese e mesmo tratase de reprimir as instancias renovadoras. Estas, á súa vez, coa forza e a rebeldía adolescente do novo, tenderon á oposición abrupta con todo o anterior e mesmo á negación revolucionaria e sen cuartel.

Deixemos agora a cuestión de se esta oposición foi unha conquista non só fronte ao cristianismo e contra a súa esencia, como quere Hans Blumenberg, ou unha “consecuencia irónica” da enerxía xerminal e liberadora das súas propias verdades, como pensan o teólogo Friedrich Gogarten e o sociólogo Peter L. Berger. Deixemos igualmente a cuestión ulterior de se neste segundo caso se trata dunha consecuencia que anula a verdade do relixioso, convertendo o cristianismo na “relixión da supresión da relixión”, como pensa Marcel Gauchet, ou se, como persoalmente penso, se trata dunha consecuencia lóxica da diferenciación cultural, que, demarcando os campos, chama a cada un — relixión, filosofía, ciencia— a se concentrar na propia esencia, preservando a súa especificidade ao tempo que respecta a dos demais.

En todo caso, o que de feito se instalou na cultura occidental foi un *estilo polémico*, que, convertendo a diferenza en contradición, parcializou a busca da verdade nas cuestións transcendentais da existencia: de ser tarefa común, a busca tendeu a aparecer como defensa do campo “propio” fronte ao campo dos “outros”. Inconscientemente, a propia postura asúmese como algo dado, converténdose en presuposto “evidente” que non se critica, senón do que se parte. O encontro das distintas posturas deixa de ser o *diálogo* e colaboración na busca da verdade que afecta a todos, para se converter en *polémica*, que demasiadas veces dedica máis tempo a combater o erro alleo ca en fundamentar a verdade da propia postura. É o espírito “apoloxético”, que tanto impediu o avance crítico do pensamento relixioso, pero que contamina igualmente gran parte da crítica que se lle fai a el.

Como veremos, no problema do mal, esta dialéctica resulta especialmente clara. Nótase tanto na apoloxética relixiosa que, dando por suposta a existencia de Deus, négase a un *repensamento crítico* da súa concepción, que permita desfacer a contradición evidente do *modo común* de presentar a conciliación da existencia do mal coa afirmación dun Deus bo e omnipotente. E nótase en gran parte da crítica que, ante o problema do mal, conténtase con negar a existencia de Deus, sen decatarse que *só con iso* deixa intacto o problema, pois non por negar a Deus desaparece o mal.

O caso de Camus é máis serio e máis diferenciado. Pero Charles Moeller fíxome comprender algo do que antes non me decatara. Malia certas frases, Camus non chega á negación da existencia de Deus polo problema do mal, senón que máis ben —aínda que non sempre con claridade— esa negación é un presuposto que xa non discute cando intenta buscar una resposta ao problema: “Camus non estivo preocupado nunca seriamente polo problema de Deus; a súa incredulidade é un punto de partida, unha negativa previa”⁸. Compre, porén, ter en conta que isto vale sobre todo no plano da teoría e que despois establécese un interinfluxo dialéctico. En todo caso, sexa ou non acertada esta observación, o que con isto quero indicar, entenderase mellor coa análise da segunda característica.

Un presuposto común... e premoderno

Cando anunciei a segunda característica da actual discusión acerca do mal, falei de “fenómeno curioso” e de “retraso acriticamente cultural”. Creo, en efecto, que aquí está o núcleo da cuestión, e tamén unha fonte inestiable de malentendidos. A novela de Camus, xusto pola prodixiosa capacidade expresiva coa que, por un lado, logra despregar os modos terribles de o mal manifestarse⁹ e, por outro, expoñer as distintas posturas que se adoptan ante o seu desafío, preséntase como un lugar privilexiado para apreciar ese estraño fenómeno. Por

⁸ O. c., 93; cf. 93-94. 56-58.

⁹ Cf. a excelente e precisa análise que aparece no traballo citado de M. E. Gray.

algo *La peste* se converteu nun dos libros máis visitados á hora de enfrontar o terrible e espiñosísimo problema. E, dentro dela, brilla sempre con luz propia o grito do doutor Rieux ante a cruel morte do neno baixo a gadaña da peste: *Non, mon père, dit-il. Je me fais une autre idée de l'amour. Et je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés*, “Non, padre, dixo. Eu teño outra idea do amor. E rexeitarei ata a morte amar esta creación onde hai nenos que son torturados”.

Xunto coa frase, non menos coñecida, de Dostoievski —“Non é que non acepte a Deus, Alíoscha; pero devólvolle co maior respecto o meu billete”¹⁰— este grito entrou no imaxinario cultural, converténdose en *símbolo* imborrable. E, como tal símbolo, está preñada de profundos significados, pero tamén de fatais ambigüidades. O papel dunha hermenéutica rigorosa consiste xustamente en distinguir e precisar. Porque, contra o que podería suxerir, a frase está construída cun coidado exquisito e na súa aparente espontaneidade encerra —*in nuce*, pero con carga explosiva— toda a mensaxe da novela. De feito, reflicte con precisión asombrosa a postura máis decidida de Camus. Para o apreciar, convén distinguir tres niveis fundamentais.

Nun primeiro nivel, o significado resulta tan evidente e verdadeiro, que penetra coma un puñal ata as mesmas entrañas da sensibilidade humana, concitando adhesión inmediata, espontánea e universal: quén non sente horror, desacougo e rexeitamento íntimo ante a morte dun neno en medio de sufrimentos terribles? Pero, en canto se descende a un nivel máis fondo, a sinxeleza aparente ábrese coma un constructo coidadosamente pensado, onde cada palabra está escollida para vehicular un significado preciso, que, unido ao das outras, transmita a mensaxe ben concreta e deseñada.

No segundo nivel, o “non” inicial delimita de entrada a propia postura, que a) marca unha distancia e unha diferenza, b) que axiña se reforza deixando claro que parte de “outra” idea do amor, de xeito que c) se traduce nun

¹⁰ F. Dostoievski, *Los hermanos Karamásovi*, parte II, libro V, cap. 4; en *Obras Completas III*, Madrid 1961, 203.

“rexeitamento” frontal. Hai, pois, unha decidida toma de postura, que opóndose radicalmente á outra, acaba definíndoa —de xeito implícito pero con enorme eficacia retórica— como cómplice dese horror que todos rexeitamos.

Finalmente, outro plexo de palabras, sen mención expresa pero con dirección unívoca para quen seguiu o transcurso da narración, sinala a resposta relixiosa como a representante da outra postura. A palabra “padre”, dirixida ao xesuíta Paneloux, designa inmediatamente o interlocutor e non deixa lugar a dúbidas. Despois, cabería esperar que o doutor falase do noso desacougo fronte a un “mundo” onde os nenos “sofren”. Pero Camus escolle outras palabras —“creación” e “torturados”— que, unha vez orientada a lectura, sinalan —coa eficacia incontrolable do implícito e consabido— a Deus como responsable: o neno sofre porque o mundo é *creación*, e por tanto produce sufrimento porque Deus o *quixo* crear así, podendo telo creado sen sufrimento e sen que os nenos inocentes tivesen que morrer. A conclusión non se explicita, pero deita espontánea das premisas que se dan por supostas: o sufrimento convértese en *tortura*, e a protesta contra ela en protesta e contra Deus e negación da súa existencia.

Non vou entrar agora no feito claramente paradoxal de que nesa lóxica a negación de Deus apóiase precisamente na súa existencia. Cousa que, por certo, non escapou á aguda intelixencia de Camus, que, cando non se limita á pura negación, comprende que a protesta non nega a existencia de Deus, senón que a afirma xustamente porque o acusa: “O rebelde metafísico non é, pois, seguramente ateo, como se podería crer, pero forzosamente é blasfemo”¹¹. Iso explica a continua oscilación entre confesarse ateo e afirmar que non o é. Á pregunta dun entrevistador acerca do seu agnosticismo, responde: “Non creo en Deus, é verdade. Pero non por iso son ateo. Mesmo estaría de acordo con

¹¹ *El hombre rebelde*, en: *Ensaíos*, 575.

Benjamin Constant para lle encontrar á irrelixión algo de vulgar e de... si, de gastado”¹².

O que agora me interesa é subliñar outro paradoxo máis significativo. Consiste en que para negar a resposta relixiosa, o protagonista apóiase precisamente nas razóns coas que esta lle é presenta: son as que, con subida e sabia elocuencia, predica o P. Paneloux. Daquela a tese negadora ten toda a razón. Porque quen pode crer nun Deus que quere o mal, que é el quen, implacable e castigador, manda a peste e causa morte, sobre todo a morte dos inocentes: “Ah, este, polo menos, era inocente, vostede sábeo ben!”, grítalle Rieux a Paneloux, ante a morte do neno, poñendo en evidencia irrefutable a imposibilidade de crer en Deus: *nese* Deus.

Deste paradoxo é preciso falar.

O paradoxo dun presuposto premoderno nun tratamento moderno

A AUTONOMÍA DO MUNDO, IGNORADA NA DISCUSIÓN

Hai tempo que veño sinalando —en *Repensar o mal*. dun xeito moi detallado¹³— o fenómeno sorprendente, por non dicir intelectualmente escandaloso, do grave anacronismo co que uns e outros, afirmadores de Deus e negadores da súa existencia, afrontan o problema do mal. Refírome ao feito de que, malia as posturas seren diametralmente contrapostas, ambas parten dun mesmo presuposto: a posibilidade dun *mundo-sen-mal*. De aí sacan unha dobre consecuencia: 1) que Deus, se existe, *podaría* ter creado un mundo perfecto, sen os sufrimentos da vida e sen os crimes da liberdade; e 2) que ante os sufrimentos ou os crimes, Deus *tería que* estar intervindo continuamente para evitalos ou impedilos (convén notar que, no fondo, suposta a primeira, esta segunda carece de sentido; pero resulta obxección moi eficaz nos razoamentos concretos).

¹² *Le Monde*, agosto 1956 (I, 1881); tomo a cita de M. J. Melançon, *Albert Camus. Analyse de sa pensée*, Les Éditions universitaire Fribourg, 1976, 57 (tomo a cita da versión electrónica: http://classiques.uqac.ca/contemporains/melancon_marcel_j/albert_camus_1976/albert_camus_1976.htm).

¹³ *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*, Galaxia, Vigo 2010 (trad. castelá, Trotta, Madrid 2011 e portuguesa, Paulinas, São Paulo 2011; está en marcha a alemá).

Sospeito que, unha vez posto o problema con esta claridade, calquera lectora ou lector pode percibir intuitivamente que algo non cadra aquí. E non cadra porque, *cando se fai explícita*, esa visión aparece en contradición frontal co que, sen dúbida, foi o descubrimento máis revolucionario da cultura moderna a partir da Ilustración: a *autonomía do mundo*, que funciona con leis propias no mundo físico e con liberdade no humano, facendo imposible un mundo totalmente perfecto e negando a lexitimidade de calquera intervencionismo divino nas súas leis.

Pero resulta que, cando a discusión entra no plano relixioso, repítense e danse como válidos os argumentos que chegan da cultura premoderna; por tanto, dunha visión do mundo que descoñecía a súa autonomía, de xeito que para os gregos todo estaba “cheo de deuses” (*panta plere zeón*); e para os cristiáns, de “milagres” e intervencións divinas (ou demoníacas). É dicir, que, en plena Modernidade, e sen se deteren a facer a crítica máis elemental, os tratamentos “teodiceicos”, tanto a favor como en contra, constrúense sobre un *presuposto* radicalmente *premoderno*. Compréndese así que Kant era moderno e tiña razón ao proclamar o “fracaso da teodicea”; pero tamén que aínda non o era suficientemente moderno nin tiña razón, ao poñer no mesmo título que tal fracaso afectaba a *toda* teodicea¹⁴, e non tan só —polo menos, en principio— ás teodiceas que seguen a se construír sobre una base premoderna.

A “PONEROLOXÍA” COMO MEDIACIÓN INDISPENSABLE

Considero isto tan decisivo, que me decidín a crear un neoloxismo, introducindo unha diferenza no tratamento, tal como tradicionalmente se ven poñendo. Penso, en efecto, que é preciso empezar por unha *poneroloxía* (do grego, *ponerós*, malo), no sentido dun tratado “autónomo” do mal. Do mal, en si mesmo, como un problema comunmente humano, previo a toda adscrición relixiosa e irreligiosa, porque —crentes, agnósticos ou ateos— todos sufrimos

¹⁴ *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), en *Werkausgabe* (ed. por W. Weischedel) XI, Frankfurt a. M. ²1978.

e todos morremos, todos buscamos algún tipo de resposta que lles dea sentido e, a poder ser, esperanza á nosa vida e a nosa historia.

A poneroloxía ten unha primeira e decisiva vantaxe: fai caer na conta de que *todas* as posturas ante o problema do mal son —xa e sempre— *respuestas diferentes a unha pregunta común*: de ónde vén o mal? Respostas que, por outra parte, deben responder a preguntas claramente diferenciadas. O descubrimento da autonomía fai evidente cál debe ser *hoxe* a primeira: o mal, calquera mal, vén do mundo; coñecida ou descoñecida, a causa está dentro del. Por iso, mentres no século XIV a peste negra encheu o mundo de novenas, flaxelantes e procesións, o sida no XX encheuno de laboratorios.

Sobre esa resposta é onde se sitúa a segunda pregunta, a verdadeiramente actual: non podería existir un mundo que non producise mal, que fose perfecto? Deica agora, a *imaxinación* respondeu sempre que si, falando de paraísos nas relixións e nas culturas; e aínda hoxe nos segue tentando freudianamente cos soños infantís de omnipotencia. Pero o *traballo da razón* di que non. Dio xa a razón vulgar, pois sabe que non se poden facer tortillas sen romper ovos, e que nunca pode chover a gusto de todos. Dio tamén a filosófica, que con Spinoza di que “toda determinación é negación”; e con Hegel, que o conflito e a contradición son o motor de toda realización no finito.

Só quedaría unha dificultade que algúns consideran definitiva e que a min, con perdón, me parece superficial: polo menos podería existir un mundo sen *tanto* mal, sen “males horrendos“, como di algúns autores anglosaxóns. Pero ante ela a pregunta espontánea é: “tanto” respecto de qué? Todo os males son, en definitiva, horrendos. A diferenza márcaa a situación: os males son sempre concretos, porque son manifestacións dos desaxustes e conflitos das realidades concretas. Mundos distintos terían males distintos: as pedras non teñen enfermidades e os animais non teñen problemas de moral. Somos acaso (tan) felices como pensaría un neandertal que nos puidese observar? Seríano os habitantes dun planeta hipotético que tivese un progreso cultural de dous

millóns de anos? Non coñeceremos o *como*, pero podemos estar seguros de que tamén nese planeta habería desaxustes, carencias e conflitos.

Ortega, máis lúcido cós que dan por válidas as superficialidades panfletarias do *Cándido* de Voltaire, fixo notar que o “optimismo” de Leibniz é, en realidade, moi pesimista: o gran sabio equivocouse seguramente ao falar deste mundo coma o “mellor” dos mundos; pero avisou con realismo certo que o é unicamente dos mundos “posibles”. Non é este o momento de cuestionar se, como opino, o sintagma “o mellor dos mundos posibles” carece de sentido. En definitiva, o que interesa é notar que nun mundo finito (por tanto en calquera mundo, tomando a infinitude no seu sentido rigoroso, distinto do “mal infinito” hegeliano) é inevitable a aparición do mal ou dos males que inevitablemente deitarán das limitacións concretas da súa constitución.

Nótese, así e todo, que este razoamento, acaso un pouco abstruso, *non prexulga un tipo de resposta*. Simplemente mostra que a aparición do mal —o sufrimento como *analogatum princeps*— é un feito *inevitable*, sexa cal sexa a resposta que despois se adopte ante el. Algo que Camus expresa con dureza no final, tan tremendamente realista, da novela: malia “os berros de alegría que subían da cidade”, Rieux sabe “que o bacilo da peste non morre nin desaparece xamais”, que continúa ao axexo e “pode chegar un día no que a peste, para desgraza e ensinanza dos homes, esperte as súas ratas e as mande a morrer nunha cidade ditosa”. Dío máis duramente aínda, cara ao final de *L’homme revolté*, a súa obra máis filosófica: “os nenos seguirán morrendo, mesmo na sociedade perfecta”¹⁵.

Non queda, pois, prexulgada a resposta. Pero si, emprazada para que sexa tomada en toda a súa seriedade, de xeito que, máis ca centrarse en atacar as respostas diferentes, argumente as razóns da propia. Só así será posible abandonar o estilo polémico e propiciar a busca conxunta, a instauración dun diálogo que trate de buscar saídas que axuden a dar algún senso á morte dos

¹⁵ *El hombre rebelde*, cit., 835.

nenos e a traballar na mellora posible da única verdadeira internacional: a dos humillados e ofendidos.

O dilema de Epicuro e o malentendido anacrónico

Por ser tan duro e tan universal, o problema inquietou sempre a conciencia humana, e non podía evitar a súa confrontación coa visión relixiosa. No séc. IV-III antes de Cristo xa Epicuro puxo en claro a dificultade co seu famoso dilema: "Ou Deus quere tirar o mal do mundo, pero non pode; ou pode, pero non o quere tirar; ou non pode nin quere; ou pode e quere. Se quere e non pode, é impotente; se pode e non quere, non nos ama; se non quere nin pode, non é o Deus bo e, ademais, é impotente; se pode e quere —e isto é o máis seguro—, entón ¿de onde vén o mal real e por qué non o elimina?"¹⁶.

Dilema verdadeiramente terrible. Pero que curiosamente, transmitido por Lactancio, un padre da igrexa, seis séculos máis tarde, non quebrou nin a fe do pagán Epicuro, que se limitou a interpretar que os deuses vivían no ceo indiferentes ao destino dos humanos, nin a do cristián Lactancio, que o soluciona co asombroso argumento de que sen mal quedaríamos privados do gran ben de podermos distinguir entre o bo e o malo. No cristianismo, a evidencia e plausibilidade social do relixioso, axudada pola admisión dun sempre posible intervencionismo divino e sobre todo, grazas á *lóxica vital* que nacía da confianza na infinita bondade de Deus, restáronlle importancia á *lóxica teórica* do dilema e fíxoo relixiosamente asimilable.

As cousas cambiaron radicalmente na modernidade: a autonomía do mundo e a necesidade, proclamada por Kant de que, na “era da crítica”, a “santidade” da relixión non a eximía de ter que dar conta de si mesma¹⁷, obrigaron a tomar en serio a forza terrible do siloxismo. Se ese razoamento non se desfai tamén na *lóxica teórica*, demostrando que baixo a súa evidente aparencia late un presuposto falso, *agora* a consecuencia resulta relixiosamente

¹⁶ *Epicurus*, ed. de O. Gigon, Zürich 1949, 80; reproducíoo Lactancio, *De ira Dei*, 13 (PL 7, 121).

¹⁷ Prólogo á 1ª ed. da *Kritik der reinen Vernunft* A XI nota.

fatal: “o mal é a rocha do ateísmo”, proclamou Büchner no séc. XIX. Realmente se Deus, *sendo posible*, non quixese acabar co horror do mal, a fe non sería criticamente sostible: quén sería amigo dun médico que, podendo, non acabase con todas as enfermidades do mundo? No fondo, toda a novela de Camus é un xenial alegato que, apoiándose nesa posibilidade, pronuncia unha condena implacable contra a imaxe que se presenta de Deus.

Por sorte, a Modernidade, que agudizou a dificultade, trae tamén debaixo do brazo o pan dunha nova posibilidade de solución: *agora* estamos en condicións de comprender que toda a tese da novela, como sucede na traxedia homónima do autor, apóiase nun “malentendido”. A malentendido, craso e rigoroso, queda reducido, tralo descubrimento da autonomía do mundo, o presuposto que antes da Modernidade xeraba unha contradición insoluble. Porque se un mundo-sen-mal é un “mito” da cultura ou unha “fantasía” da omnipotencia infantil, pero unha *facticidade inevitable*, cando se somete ao rigor do concepto, entón queda ao descuberto a trampa inconsciente que alimentaba o dilema. Equivalería a acusar a Deus de malo, porque, podendo, non quere facer bonitos círculos-cadrados; ou de impotente, porque, querendo, non pode dividir unha aula en tres-metades (a primeira vez que puxen este segundo exemplo, alguén comentoulle á persoa do lado: nótase que este é de letras).

A xenialidade de Camus, a súa arte de “poñer a filosofía en imaxes”, conferiulles viveza irrefutable ás consecuencias dese malentendido. De por parte, conseguiu expolas en dúas personaxes —Rieux e Paneloux— que, compartindo idéntico malentendido, encarnan con forza inesquecible os dous principais e antagónicos modos de concibir o rol da relixión no problema do mal. Pero con iso abriu *tamén* a posibilidade de superar o anacronismo, situando o diálogo na súa xusta altura cultural. Porque cando se toma en serio que os males son un produto inevitable da constitución finita do mundo, e por tanto causados ou polas leis da natureza ou polas opcións retortas da liberdade, caen

pola mesma base toda a argumentación —común a ambos— que parte de llos atribuír directamente a Deus.

En Camus, a mesma marabilla da exposición permite apreciar con perfecta nitidez *dúas fronteiras da súa argumentación*. É forte na primeira, cando ataca os argumentos de Paneloux, que, dando por suposto que o mal vén de Deus como castigo, mostra a imposibilidade de crer razoablemente nel, sexa negando a súa existencia, sexa acusándoo e rebelándose contra ela. Non o é tanto na segunda, cando, acudindo a unha teoloxía trasnoitada, nesga sempre *in malam partem* os significados cristiáns.

Convén deterse un pouco nesta última afirmación. Porque é innegable que a teoloxía vulgarizada —da que a predicación de Paneloux non é o peor expoñente! - ofrecía e continúa a ofrecer sobrados motivos para as acusacións do novelista. Pero tamén o é que Camus vivía en Francia, un país no que escribían unha teoloxía profundamente renovada autores como Chenu, Lubac, Congar, Daniélou ou o mesmo Teilhard de Chardin. Deste xeito, as súas acusacións presentaban unha requisitoria seria sobre todo para a teoloxía oficial (que, ata o Vaticano II, mantivo baixo sospeita a renovación). Así e todo, un intelectual como Camus dispuña xa de medios suficientes para dialogar cunha teoloxía co mesmo nivel de actualidade có das súa obxeccións.

Por mor da reflexión xeral, sinalo as dúas fontes principais de onde remanece a deformación. Por un lado, malinterpreta radicalmente as verdades fundamentais da graza e da salvación, que mesmo na teoloxía máis vulgar están moi lonxe do carácter alienante que lles atribúe sen a mínima matización; en consecuencia, acusa de puro escapismo unha doutrina que só ten sentido como *encarnación*, ata o punto de avisar que é mentireiro quen di que “ama a Deus a quen non ve, se non ama a seu irmán a quen ve” (1Xn 4,20). Por outro, insiste nunha *hermenéutica anacrónica* na lectura da Biblia. Toma ao chou e sincronicamente frases escritas nos distintos libros dunha biblioteca —*Biblia* significa “libros” en grego— que se escribiu ao longo de máis de mil anos,

atribuíndolle a Deus características que o proceso bíblico foi corrixindo e acabou negando: sería o mesmo ca estudar a relixión grega para acusar a Platón ou a Plotino de lle atribuíren a Deus as liortas e adulterios dos deuses homéricos.

A consecuencia máis grave foi a de cegarse para ver que o fondo máis firme e definidor da tradición bíblica consiste en mostrar un Deus preocupado *con prioridade absoluta* polos orfos e as viúvas, os escravos e os inmigrantes, é dicir, polo sufrimento e o seu remedio histórico. Iso explica que, a pesar de manifestar moitas veces a súa admiración por Xesús de Nazaré, Camus non comprenda que o seu destino encarna xustamente o ideal que el mesmo trata de propor como garantía do humano. Na praxe: compaixón, rebeldía e solidariedade contra a inxustiza e o sufrimento do mundo... ata dar por iso a súa vida. E na teoría, culminando a liña dos profetas: poñer como criterio definitivo da fe a *praxe solidaria* e non a confesión teórica: coñecen a Deus non os que din “Señor, Señor”, senón os que “dan de comer ao famento, viste ao espido...”, como di a tan mal interpretada parábola do Xuízo Final.

Pode estrañar que enfatice dun xeito algo cru este aspecto negativo nun autor a quen admiro e sempre leo con cariño. Pero sei que non se trata dunha malicia do corazón, senón dun tic intelectual, moi marcado por Nietzsche e pola herdanza xuvenil dunha fascinación polo grego. Ata o punto de que, falando do sufrimento do mundo nun diálogo cordial con cristiáns¹⁸, os invita a seguiren, non a Xesús, que deu a súa vida polos pobres e se fixo escravo polos demais, senón... a Sócrates, que, con todos os seus méritos innegables, nin se preocupou dos pobres nin levantou un dedo de protesta contra a súa sociedade escravista.

Dito isto en honor á verdade, é de xustiza ollar para o outro lado: o dunha presentación do cristianismo —non a única nin a mellor, pero si a máis estendida— que cargaba de razóns a batería das acusacións de Camus. Aquí, na

¹⁸ *El indrédulo y los cristianos*, en: *Ensaíos*, 326-330 (Anacos dunha disertación no convento dos Dominicos de Latour-Maubourg, en 1948).

economía desta reflexión, subliño concretamente a máis grave e que — confésso— a min mesmo continúa a resultarme incomprendible: o feito de a maior parte dos teólogos seguiren alimentando o dilema de Epicuro, coa asunción de que Deus *podaría, se quixese*, acabar co mal do mundo, pero... E as razóns son entón tan numerosas como non válidas: que a culpa é nosa e o mal un castigo polo pecado orixinal (por fortuna cada vez son menos os que din tal disparate); que Deus ten motivos misteriosos para permitir o mal ou mesmo para o mandar en ocasións; que nos ama tanto que participa no noso sufrimento como o mostra a morte de Cristo na cruz; que todo se compensará no alén... Ou, noutros casos, resígnanse a dicir que a teodicea é imposible ou mesmo “blasfema”, que o que importa é a praxe e que cómpre deixarse de teorías... Ou... Camus exprésao con tal forza por boca de Rieux e eu escribín tanto sobre isto, que prefiro deixalo así e pasar ás paisaxes máis habitables do apartado final.

Apertura: alén do malentendido

Camus non sería Camus e a novela nacería morta, se todo quedase nunha especie de guerra estática de trincheiras. Por sorte, un dos engados da obra reside no seu movemento interno: a pesar de as posturas seren firmes, están fortemente habitadas por un dinamismo oculto que non as deixa en repouso. Neste sentido, a parte final, cos dous sermóns de Paneloux, a morte do neno e as reflexións de Rieux presentan unha mostra prodixiosa da tensión íntima e da riqueza inesgotable do problema. Na superficie, parece que quen máis se move é Paneloux; en realidade, é Rieux —habería que dicir Rieux-Camus— quen avanza máis cara ao fondo vivo do problema.

A CRISE DO P. PANELOUX

En Paneloux hai un claro proceso humanizador a partir da súa conmoción pola morte do neno. No segundo sermón, desaparece a seguridade doutrinal do primeiro e apáganse certos tons secretamente triunfalistas e acaso

vingativos ante os “pecados” da xente. Nótano os oíntes, e tal vez nada o simbolice mellor có cambio no uso dos pronomes, que do *eu-vós*, doutrinario e acusador, pasa ao *nós*, común e solidario: “falou cun ton doce e máis reflexivo cá primeira vez e, en varias ocasións, os asistentes notaron unha certa vacilación no seu sermón. Cousa curiosa, xa non dicía ‘vós’, senón ‘nós’”.

Abandona o dogmatismo, e el, o erudito e respectado, rompe cun sorriso tímido o tabú tan clerical de “doutores ten a igrexa” para lle preguntar a Rieux: “Un sacerdote pode consultar a un doutor?”. Non era tan doado. Faino notar Camus coa habilidade de narrador experimentado, cando un diácono mozo, “inquedo polas ousadías de pensamento que mostrara o pai”, lle confía a súa preocupación ao cura vello: “Se un sacerdote consulta un médico, hai contradición”. De feito, o novelista tomou tan en serio o cambio e viu tan ameazada a fe de Paneloux polo choque co mal na súa crueza, que nunha primeira redacción presentábao como perdéndoa efectivamente. Con maior acerto, acabou poñendo en boca de Tarrou unha solución máis realista. Ante o impacto frontal coa presenza da terrible morte do neno, a cal —segundo a tese da novela— obriga ou a pechar os ollos ou a deixar a fe, Tarrou afirma: “Paneloux non vai perder a fe, irá ata o final”.

Paneloux avanza, en efecto: adoza o ton, critica as supersticións, desautoriza os extremismos seudosacrificiais; pero continúa a pensar que, aínda que resulte incompreensible, a peste é mandada por Deus: “hai cousas que se poden explicar aos ollos de Deus e outras que non se poden”; en consecuencia, ante a peste sentencia: “hai que a querer porque Deus a quixo”; aínda que, home auténtico e fiel a si mesmo, non por iso adopta unha actitude escapista: entrégase ao coidado dos enfermos, obedecendo, el o primeiro, a chamada que lles fai aos fregueses: “Meus irmáns, hai que ser dos que se quedan!”.

Pero o dilema segue aí, e con el sen resolver resúltalle imposible unha verdadeira superación crítica do malentendido. A pesar do seu cambio e do relativo refinamento que se nota nas súas razóns, quéixaselle a Rieux do fracaso

ao non ser capaz de o converter: “E con todo, non o convencín!” Non o podía convencer porque, mesmo nese intre culminante, continúa a pensar que a graza divina é un don arbitrario que Deus reparte a quen quere (e non un don entregado a todos, pero entregado á resposta humana, cuxa autenticidade só o mesmo Deus coñece: “As prostitutas precederavos no Reino do Ceo”). Camus simboliza plasticamente o triste resultado, insistindo na ambigüidade que rodea o final de Paneloux, que afecta tanto a enfermidade e a morte, como a súa actitude final ante as mesmas. Ao final, a ficha que dá conta do deceso, sentencia cruamente: “Caso dubidoso”.

A CRISE DE RIEUX

Así e todo, onde o avance se fai máis vivo, profundo e patente é no doutor *Rieux*, o verdadeiro protagonista, que desde o primeiro momento encarna a visión persoal de Camus. Mantén firme a crítica da concepción relixiosa, que continúa tallante no plano teórico, pero faise máis matizadamente humana na dimensión práctica e vivencial.

O curioso é que, no mesmo *plano teórico*, a pesar de os ataques continuaren firmes e ferintes, cando se lles quita a espoleta do malentendido — de que Deus é/sería o responsable do mal—, o resultado convértese nunha especie de *modus tollendo ponens*. En realidade, para unha conciencia relixiosa criticamente alertada, os seus argumentos supoñen unha axuda preciosa, porque o inxusto da caricatura axuda na busca do retrato verdadeiro. Como sucede tantas veces no diálogo auténtico, a lucidez do adversario detecta con maior claridade as deformacións e mesmo as contradicións con que a tradición foi escurecendo o rostro do Deus anunciado por Xesús de Nazaré.

Ao facer *explícito* o seu malentendido, Camus pon en ferinte evidencia o malentendido *implícito* presente na teoloxía. De feito, cando desde esta perspectiva debidamente alertada, se len os diálogos e as reflexións nas que Rieux comenta os sermóns de Paneloux e a morte do neno, aparecen como

críticas tan fonda e autenticamente evanxélicas, que as pode e as debería asinar calquera teólogo. E desde logo, é pena que as teodiceas ao uso non acaben de tomar nota exacta das mesmas, en lugar de se envolveren demasiadas veces en acomodacións retóricas ou argumentacións inconsistentes. En cambio, hai que recoñecer tamén que neste punto falta na novela un estudio máis serio dunha teoloxía actualizada e sobran as acusacións indistintas e xeralizadas de negación de compromiso por parte dos cristiáns e mesmo algúns golpes baixos de velada acusación e clara incompreensión coa actitude íntima de Paneloux, que nun momento acaba queixándose a Rieux: “Por qué falar-me con esa cólera? [...] Tamén para min este espectáculo era insoportable”.

Sobre as razóns teóricas, resultan aínda máis interesantes as consideracións que atenden máis directamente *á vivencia e á conduta*. Camus dixerá xa no *Mito de Sísifo* que “os sentimentos profundos, como as grandes obras, significan sempre máis do que teñen conciencia de dicir”¹⁹. E nas reflexións finais a novela avanza cara o fondo onde nacen as decisións prácticas, pois sabe alí se decide sempre unha verdade máis auténtica e decisiva cá que expresan as teorías. Entón é cando se achega máis á unha xusta comprensión de Paneloux: “é un home de estudos. Non viu morrer bastante e por iso fala en nome da verdade”. Por iso a súa postura reflicte un cristianismo máis teórico ca real: “Pero o máis humilde cura rural que administra os seus fregueses e que escoitou a respiración dun moribundo pensa coma min”. E indo máis o fondo, intúe que nin o propio Paneloux cre de verdade na imaxe de Deus tal como a predica: “Estou contento de o saber mellor do que a súa predicación...”, confíalle a Tarrou.

O parágrafo enteiro é dunha aguda lucidez, a Tarrou que lle pregunta se cre en Deus, dille “que xa respondera, que se crese nun Deus todo-poderoso, deixaría de curar os homes, deixándolle entón ese coidado. Pero que ningunha persoa no mundo, non, nin sequera Paneloux que cría crer niso, cría nun tal

¹⁹ *Ensaio*, 98.

Deus, porque ninguén se abandonaba totalmente e que niso polo menos, el, Rieux, cría estar no camiño da verdade, loitando contra a creación tal como era”.

É pena que, a estas alturas, xunto á lucidez para facer a aplicación cara ao *outro*, manteña a inxusta cegueira de Rieux para a facer tamén cara a *si mesmo*. Contra a mensaxe máis elemental e evidente da Biblia, que crea o ser humano libre e responsable, convocándoo con amor, ao tempo que o apoia co poder da súa axuda, para o servizo da xustiza e da fraternidade, o doutor ofrece unha interpretación simplista da omnipotencia; e, cando o seu propio razoamento lle está a indicar que tamén el pode ter algo que corrixir, persiste no malentendido. Daquela interpreta e *parcializa* como “loita contra a creación” o que a Biblia, desde o mesmo libro da *Xénese*, anuncia como *tarifa común*: como encargo divino de cambiar o mundo, é dicir, como traballo por secundar o propósito divino, continuando e mellorando a creación, que —hoxe sabémolo— só se pode realizar na paciencia da historia e no respecto da súa autonomía.

Por fortuna, tamén Rieux é mellor cá propia teoría. Falando con Paneloux apunta xa á verdadeira situación dun diálogo humilde e paritario, recoñecendo estaren unidos na rebeldía e no traballo contra o mal: “Estamos traballando xuntos por algo que nos une alén das blasfemias e das pregarías. [...] O que odio é a morte e o mal, vostede sábeo ben. E quéirao ou non, estamos xuntos para o sufrirmos e combatermos”. E con Tarrou, o limpo e lúcido Tarrou —dalgún xeito o outro “eu” de Rieux-Camus— a reflexión faise aínda máis acolledora. Pagaría a pena unha análise máis detallada, sobre todo porque abre outro campo de problemas: o referido ás relacións entre moral e relixión. Un problema de máxima actualidade²⁰. Contentémonos con deixalo enunciado: “-En resume -dixo Tarrou con sinxeleza-, o que me interesa é cómo

²⁰ Ocupeime do tema en: *Moral e relixión: da moral relixiosa á visión relixiosa da moral*: Encrucillada 28/136 (2004) 5-24.

se pode chegar a ser un santo. -Pero vostede non cre en Deus²¹. -Xustamente. Pode chegarse a ser un santo sen Deus; ese é o único problema concreto que admito hoxe en día”.

Para rematar, aproveitemos o achegamento máis sereno de Tarrou ao tema relixioso e á pregunta sobre a esperanza, para insinuar –xa tan só insinuar— esta cuestión que acompañou toda a vida e toda a obra de Camus.

A felicidade “imaxinada” de Sísifo e a esperanza transcendente

Absurdo, rebeldía, compromiso solidario son etapas no camiño de Camus. Interrompido pola morte demasiado temperá, non sabemos a onde chegaría. Na obra escrita, hai unha tensión irresolta, case violenta, entre o recoñecemento do absurdo da vida, choída fronte ao muro dunha inmanencia que Camus se preocupa de blindar ante calquera posibilidade de saída que a supere cara unha solución transcendente. Por boca de Rieux, o narrador pretende escribir simplemente unha crónica, poñendo “empeño en adoptar o ton dunha testemuña obxectiva”. A causa parecería pechada.

Pero acabamos de ver que tanto a presentación da outra posibilidade como o proceso mesmo da obra, mostran que a exposición non foi tan obxectiva como se pretendía. Un malentendido premoderno e unha lectura innegablemente infiel á figura evanxélica de Deus, están pedindo abrir a causa nun novo nivel e cunha obxectividade renovada. Non é este lugar para entrar na discusión. Interesa simplemente actualizar a presentación do problema.

Tarrou pon o doutor ante a pregunta crucial que presenta un pechamento na pura inmanencia: “Pero as súas vitorias serán sempre provisionarias, iso é todo”. E Rieux reconece, reforzando: “Si, unha derrota interminable”. Entre a pregunta e a resposta, non esconde a conciencia clara do problema, pero mantén a resposta: “Sempre, seino. Pero esta non é unha razón

²¹ “Mais vous ne croyez pas en Dieu”; indícoo, porque unha errata na tradución castelá que teño á vista eliminando o “non”, traducindo “Pero usted cree en Dios”; dese modo priva de sentido o diálogo (*La peste*, trad. de Rosa Chacel, Edhasa, Barcelona 1982, 236).

para deixar de loitar”. Razón suficiente? Esa é a cuestión definitiva, porque os nenos —dixera el había tempo— seguirán morrendo, mesmo que se soñe unha imposible sociedade perfecta; e as ratas da peste nunca cesarán, confirma agora o final da novela.

Camus loitou sempre contra este terrible interrogante. A resposta máis coñecida —non última, pero nunca de todo abandonada— está noutro final de ensaio: *Il faut imaginer Sisyphe heureux*, “hai que imaxinar a Sísifo feliz”. E tamén aquí, igual que sucedía na frase central da acusación, as palabras están medidas ao milímetro. *Il faut*, “hai que” ou “é necesario” é a marca, dolorosa pero evidente, dun voluntarismo que renuncia á xustificación. En consecuencia, con honesta lucidez, escolle o verbo: “imaxinar”; por tanto, a resposta non se sitúa no ámbito do concepto e da filosofía, senón, como viamos, para o presuposto premoderno, no da imaxinación e do mito. Esta infundamentación abre un abismo, ao que talvez lle fai duro eco á famosa afirmación coa que abre ese libro: “Non hai máis ca un problema filosófico verdadeiramente serio: é o suicidio”.

Xa se sabe que nestas cuestións últimas, sería iluso pretender unha fundamentación cartesianamente apodíctica. Así e todo, o mesmo Camus escribía pouco máis abaixo desta última cita: “Esas son evidencias, sensibles ao corazón, pero que hai que afondar para as facer claras ao espírito”. E dificilmente se pode negar que, segundo recordaba o citado artigo de Mounier, aquí —en tema tan decisivo— o voluntarismo parece excesivo e resulta dificilmente persuasivo: “a súa rebelión é un salto cego, exactamente como a pasaxe do absurdo á esperanza que el lles reprocha aos existencialistas”. Non sei se alguén fixo a aproximación, pero eu penso que neste punto Camus dá unha versión, máis modesta pero non menos voluntarista, do “eterno retorno” de Nietzsche. Este, para rexeitar a salvación transcendente proposta polo cristianismo, recorre ao mito grego, e con el - pese a todos os recursos e matices - proclama unha eternización, inmisericorde e infinitamente repetida, do mal

que se pretende combater. Camus é mais sobrio, pero tamén para el a pedra dos esforzos de todas as xeracións humanas continuará rolando fatalmente monte abaixo, unha e outra vez, en repetición inacabable; e o froito do seu taballo será para sempre devorado polas ratas da inutilidade e o sensentido.

Paga a pena? Esa é gran pregunta que, repito, Camus nunca deixou de facer. Desde —ou moi marcado por— unha opción previa polo ateísmo e influído pola aceptación acrítica dun malentendido cultural, mantivo e formulou de mil modos unha resposta da que nunca estivo verdadeiramente satisfeito. Que esta sexa insatisfactoria non asegura, sen máis, a verdade da outra: a da esperanza cristiá. Pero, en todo caso, situados na altura en que a discusión elevou o problema, cabe establecer un diálogo máis obxectivo e abrir unha mellor posibilidade de converxencia. En Camus esa posibilidade quedou interrompida e xa non podemos saber ata onde chegaría. Para nós permanece viva e segue aberta. Pénsese, para por un exemplo xa algo remoto, no diálogo entre Walter Benjamin e Max Horkheimer, no que este, sen se decidir pola fe, afirma que só unha “solución teolóxica” podería ser coherente²². Recentemente, na Península, cun título significativo —*Necesario, pero imposible*— Javier Gomá, ante a imposibilidade dunha solución inmanente fronte á “indignidade” da morte para un ser que necesariamente protesta contra ela, opta pola resposta da fe, coa súa oferta de resurrección²³.

En todo caso, deixando a cada quen a opción persoal e intransferible ante a pregunta común, a min paréceme máis humanamente entrañada e máis loxicamente fundada a solución que ofrece a esperanza transcendente. Espero que a clara influencia do “contexto de descubrimento” na miña fe cristiá non determine en exceso unha “xustificación”, longamente meditada en diálogo

²² Cf. os datos fundamentais da discusión en: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 278-282; (hai trad. cast. desta obra: *Teoría de la ciencia y Teología fundamental*, Herder, Barcelona 2000).

²³ *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?*, Taurus, Madrid 2013. Nun traballo de próxima aparición nun libro colectivo, diálogo coa súa proposta: “Sobre muerte e inmortalidad: diálogo con Javier Gomá Lanzón”.

crítico coas “relixións e a cultura”²⁴. Fronte á *imaxinación* dun Sísifo que, en lóxica rigorosa, non podo *pensar* feliz, prefiro a *esperanza*, ben simbolizada no Cristo da Apocalipse: glorioso e rescatado para sempre do mal, pero conservando as feridas que son a marca da súa loita amorosa e do seu compromiso solidario polos pobres, os humillados e os ofendidos da historia.

²⁴ Aludo, claro está, ao meu libro: *Repensar a resurrección. A diferenza cristiá na continuidade das relixións e da cultura*, Ed. SEPT, Vigo 2002 (hay trad. castelá, Trotta, Madrid 2003; 3ª ed. 2005; portuguesa, Paulinas, São Paulo 2004; italiana, EDB, Bologna 2007).