

La ética del discurso y la moralización del discurso teológico

El pensamiento posmoderno ha proclamado la imposibilidad de una visión global de la realidad. Lo que existe son enfoques particulares, discursos fragmentarios, irreductibles entre sí, lo que hace inviable la construcción de una metafísica o una narración única que articule con sentido la totalidad del ser. Tampoco en el orden social cabe contar con una razón común a todos, con unos mismos principios que sirvan para unificar el fin de la sociedad y las normas conducentes a él. Los sistemas sociales se cuartejan en diversos subsistemas, cada uno con su racionalidad propia. La labor de prestar una visión universal la había realizado anteriormente la religión, que también surtía de principios comunes a la sociedad. De ella, de la religión, los tomaba la razón y los justificaba racionalmente. Pero en la modernidad la religión también se ha fragmentado en una pluralidad de creencias, en agnosticismo y ateísmo, de modo que no puede desempeñar su antiguo papel. La Escuela de Frankfurt, con su teoría de la razón crítica, había apostado por la restauración de una razón universal, independiente de las visiones religiosas y participable por todos. Una razón que fuera además crítica consigo misma, hábil para evaluar y modificar sus propias conclusiones. Podía así asegurar una racionalidad trascendente con la que emancipar al hombre de la servidumbre de las razones meramente instrumentales. Los desastres de este siglo, el de Auschwitz más que ninguno, paradigma de la pura

irracionalidad, les disuadió de la posibilidad de este proyecto. No obstante, sin acogerse a la religión y decepcionados de la razón, reivindicaban la necesidad de un absoluto, de una instancia superior al hombre a la que pueda acudir en busca de un sentido para la vida humana. Tras ellos, Habermas y Apel han intentado recuperar de nuevo el ideal de la Ilustración, el de una razón universal con la que unificar las normas morales de la sociedad y paulatinamente de la humanidad, en un mundo que camina hacia la globalización. Habermas, en quien vamos a centrarnos, no cree en un absoluto transcendente, pero sí en una razón crítica capaz de generar normas asumibles por todos y con capacidad emancipadora. Reconoce, sin embargo, que las normas sociales averiguadas e introducidas por esa razón crítica universal, carecen de la eficacia motivacional que tenían las normas derivadas de la religión, a las que la autoridad de Dios daba mayor crédito cognoscitivo y, por lo mismo, mayor eficacia práctica. Todos estos autores se desenvuelven en la cultura occidental y aluden, aunque no exclusivamente, a la religión judeocristiana.

Nuestro interés en este trabajo se ciñe a unas reflexiones sobre si, efectivamente, la religión judeocristiana ha validado ese sentido de la realidad y de la historia que predica. Asimismo, si la fe judeocristiana ha contribuido a mejor conocer las normas morales y a potenciar su cumplimiento. Finalmente, si el discurso teológico que presenta y defiende estas dos funciones de la religión es creíble. En nuestra opinión tal discurso es inconsistente, frívolo, carente de honradez epistémica. Un discurso que necesita ser moralizado justo en el sentido que preconiza la ética discursiva de Habermas.

LA QUIEBRA DE LA RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD

1. Fue Weber quien profundizó en el hecho de que la religión había perdido su viejo papel y quien hizo un análisis lúcido de la nueva situación y de su significado para la sociedad y para el hombre. La religión, que había suministrado hasta entonces con su autoridad hegemónica los objetivos últimos de la vida humana y del com-

portamiento moral del individuo, perdió esta posición ante una progresiva racionalización del mundo, obra de las ciencias. Las ciencias significan un conocimiento creciente de áreas particulares pero no «un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida»¹; su progreso significa que todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión y que, por tanto, no existen poderes ocultos e imprevisibles en torno a nuestras vidas; no tenemos que recurrir, como el salvaje, a medios mágicos, pues bastan los técnicos y la previsión. Esta desmagificación o desencantamiento del mundo tiene esa ventaja, pero las ciencias solas, por mucho que sea su progreso, no logran darnos un sentido global de la vida. En efecto, el progreso de las ciencias es indefinido, no tiene un término último que pudiera revelarnos algún sentido. La vida, por el contrario, es finita. Un progreso sin fin y una vida corta, no se armonizan, más bien lo primero quita sentido a la segunda. Puesto que es la cultura la que produce ese progreso, tampoco la cultura tiene sentido. Por otra parte además, las ciencias se ocupan de hallar fines técnicos y prácticos así como los medios adecuados para conseguirlos, pero sin preguntarse sobre la naturaleza y legitimidad de esos fines. La racionalidad humana, empeñada en el dominio de la naturaleza y de los procesos sociales y personales, se fragmenta en tantas razones cuantas son las esferas particulares a que se consagra, encontrándose en cada una de ellas como en una jaula de acero. No puede alcanzar una visión general de la realidad y su significado. «La ciencia —concluye apropiándose unas palabras de Tolstoi— carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir»².

Los renacentistas y luego los protestantes, continúa Weber, creyeron que la ciencia nos llevaba al conocimiento del verdadero Dios, del verdadero ser, de la verdadera naturaleza, de la verdadera felicidad, del verdadero arte. Pero, ¿quién cree hoy todavía, cómo no sea uno de esos niños grandes, que los conocimientos astronómicos o bio-

1 MAX WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1972 (3.ª ed.), p. 199.

2 Cf. *El político...*, pp. 200-207.

lógicos o físicos o químicos pueden enseñarnos algo sobre el sentido del mundo o siquiera sobre el camino por el que pueden hallarse indicios de ese sentido, en el supuesto de que exista?³ La visión unitaria del mundo que había ofrecido la religión y en la que se había apoyado una moral común, se fragmentó, y las diversas cosmovisiones generaron sus propios valores o dioses. Sobre el fin último reina en la sociedad un politeísmo, esto es, un pluralismo de valores y de concepciones religiosas irreductibles entre sí. De aquí no puede deducirse un orden moral único y universal ni puede constituirse una instancia superior, reconocida por todos, a la que acudir en caso de conflicto. El sentido último de nuestras propias acciones no nos lo da la ciencia, pero tampoco la religión, pues no existe una que unifique todos los puntos de vista sobre la vida, sino que cada uno opta por un dios, por un sentido de la existencia. Se hizo necesario librar la vida social de cualquiera de estas normativas. Los valores finales y más sublimes han desaparecido de la vida pública, se han retirado al ámbito místico o al de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí⁴. Con ello la vida social queda desposeída de una racionalidad propia, de un sentido asumible por todos sus miembros. Antes este sentido lo daba la religión y de ella lo tomaba la razón, pero ahora, es la lógica de los subsistemas en que se halla el individuo la que impone su racionalidad a los individuos, quienes pierden su libertad y autonomía.

2. La Escuela de Frankfurt, en línea con la tradición ilustrada abierta por Kant, hizo estribar de nuevo en la razón la posibilidad de influir en el desarrollo de la historia en un sentido emancipador. La razón sola, siendo severa y crítica consigo misma, puede desempeñar ese cometido. Las calamidades, sin embargo, del siglo xx, entre ellas dos guerras mundiales, y la experiencia estremecedora de Auschwitz, paradigma de la irracionalidad humana, hacen añicos esa expectativa optimista. La dialéctica de la historia no ha caminado hacia la liberación de los hombres sino en sentido contrario, ha sido una dialéctica

3 Cf. *ib.*, pp. 203-207.

4 Cf. *ib.*, pp. 223-229.

negativa. La razón no ha conducido a un mundo ilustrado y libre sino a un mundo de barbarie inconcebible. «Después de Auschwitz —escribe Adorno—, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto, de aquel trágico destino [...] El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación. Si la capacidad de metafísica ha quedado paralizada, es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia»⁵. Por su parte, Horkheimer muestra su espanto ante el poderío de la irracionalidad que ha sembrando la tierra de víctimas y dejado sin castigo a los verdugos. El hombre tiene que contar con un apoyo racional fuera de sí mismo, un principio incondicionado que garantice la rectitud y la universalidad del razonamiento, un absoluto que trascienda al hombre y le oriente, le de un sentido. Si muere Dios, muere la verdad absoluta, la razón para ser morales. No obstante, aunque la existencia de Dios es necesaria para todo eso, Horkheimer no cree en ella. El sufrimiento en el mundo, dice, hace imposible creer en la existencia de un Dios todopoderoso e infinito⁶. No podemos basarnos en Dios para nuestro comportamiento moral, sólo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que existe Dios⁷. El desamparo del hombre no es prueba de la existencia de Dios, sólo que produce la esperanza de que exista un absoluto. Pide que continúen existiendo las viejas confesiones y que incidan en el sentido de expresar una añoranza y no ya un dogma. Critica a los teólogos modernos y sostiene que no debe sacarse a Dios de la iglesia y arrojarlo al mundo, pues es exterminar la religión. La teología sin la cual

5 TH. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1984, pp. 361-362.

6 H. MARCUSE - K. POPPER - M. HORKHEIMER, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1989, p. 103.

7 Cf. *ib.*, p. 103.

ni la política ni la moral tienen sentido, no es la científica, es la convicción de que el mundo es un fenómeno, que no es la verdad última; la teología es la esperanza, la añoranza de que la injusticia no puede permanecer, que lo injusto no es la última palabra, la nostalgia de que el asesino no puede triunfar sobre la víctima inocente⁸.

3. En este planteamiento entra la teoría de la acción comunicativa de Habermas y Apel, que, aunque diferentes, comparten puntos de vista esenciales, y a las que hay que entender en el contexto de esta tradición de la Escuela de Frankfurt, por lo que se la llama la segunda teoría crítica.

En primer lugar y frente a Weber que daba a la razón universal por liquidada, Habermas le arguye que las diversas razones instrumentales son ejercicios o manifestaciones de una sola y misma razón, la cual puede actuar por encima de toda particularidad, enfrentándose a una tarea global y crítica. Con esto quiere recuperar la razón ilustrada y su programa. Ignora, en cambio, los escarceos ambiguos de Horkheimer sobre el postulado de un absoluto, no sea más que como añoranza. Acepta con Weber que la religión ha perdido su viejo cometido de dar un sentido a la totalidad, pues se ha vuelto politeísta. «Los intentos de explicar el 'punto de vista moral' —escribe— recuerdan que los mandamientos morales, tras el colapso de una imagen del mundo 'católica', vinculante para todos, y con el paso a una sociedad pluralista por lo que hace a las concepciones del mundo, ya no se pueden justificar públicamente desde la perspectiva trascendente de Dios»⁹. En su lugar propone una transcendencia intramundana, una «transcendencia desde dentro». Tal transcendencia se lograría reconstruyendo, en un diálogo abierto y simétrico y desde un punto de vista compartido por todos, una perspectiva global del mundo, necesaria para caucionar normas universales. Se trascendería toda particularidad pero sin rebasar los marcos intramundanos. Afirma, pues, la existencia de una razón universal y la posibilidad de que los hombres tengan acceso a ella. Al revés

8 Cf. *ib.*, p. 106.

9 JÜRGEN HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999, p. 33.

que Apel, no cree que se pueda fundamentar la razón en un absoluto que opere de criterio veritativo, al menos renuncia a ese objetivo por considerarlo discutible e inseguro.

La posibilidad de producir un punto de vista universal, uno compartible por todos, es lo que trata de exponer y fundamentar con su poderosa teoría de la acción comunicativa. Tal posibilidad es ya un hecho que está presente y actuando tanto en el mundo de la vida, en la convivencia cotidiana social, como en el sistema, esto es, en las costumbres, instituciones y, sobre todo, en la Constitución de los Estados democráticos. La razón comunicativa está directamente implicada en procesos de la vida social en tanto que los actos de mutua comprensión adoptan el papel de mecanismos para coordinar la acción. El mero hecho de convivir de acuerdo con unas normas, denota un consenso entre los miembros de esa comunidad sobre tales normas y su carácter obligatorio para todos. Tal consenso no puede menos que ser el resultado de una diálogo intersubjetivo, por lo menos implícito, pero también explícito en ocasiones, lo que revela una comunicación de razones y argumentos entre ellos que no tendrían ningún sentido a no ser que se reconociera que el lenguaje posee la capacidad de producir una comprensión o entendimiento entre los comunicantes. Habermas se concentra en aislar esta propiedad inherente a la acción comunicativa hablada, la extrae, la analiza detalladamente, desentraña y despliega su mecanismo y lo erige en un procedimiento a seguir expresa e intencionadamente siempre que se quiera obtener un acuerdo sobre cualquier tema, para el caso, un acuerdo sobre las normas que se quiera aplicar a todos con carácter obligatorio. Esta comunicación intersubjetiva puede ampliarse admitiendo al diálogo a grupos no incluidos o excluidos, de modo que idealmente al menos cabe pensar en una universalización de la razón discursiva. No se trata de un ideal utópico, de un buen deseo, pues, como ha dicho, la vida en comunidad, las costumbres e instituciones de la sociedad, son ya el producto de ese consenso intersubjetivo, y la existencia de instituciones internacionales son ya la extensión de ese consenso.

El lenguaje también puede usarse con fines distintos, como mandar, exhortar, manipular, engañar, etc. Por eso es necesario asegurarse de que en la comunicación intersubjetiva se garantice el uso

del lenguaje en su función específica de intercambio entre los participantes de sus puntos de vista. Habermas, lo mismo que Apel, se centra en definir las condiciones que deben cumplirse para que el diálogo ofrezca las garantías que hagan aceptable por todos la norma que en él se acuerde. Todas ellas se ordenan a que la propiedad inherente al lenguaje de generar mutua comprensión mediante la aportación de argumentos se garantice. Para ello es preciso que la argumentación cumpla unas determinadas condiciones. Un resumen de las principales lo da en su obra última *La inclusión del otro*. Son las siguientes: *a)* No excluir a nadie que pueda hacer una contribución relevante. *b)* A todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones. *c)* Los participantes tienen que decir lo que opinan. *d)* La comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos¹⁰. El acuerdo estaría motivado sólo por razones epistémicas, en manera alguna sería el resultado de un compromiso o de una coacción de cualquier tipo.

De estas condiciones nos interesa destacar dos, más pertinentes a nuestro propósito, a saber: el que argumenta ha de expresar cabalmente lo que piensa, sin ocultar nada ni detener el curso argumentativo arbitrariamente, y ha de aceptar el mejor argumento y solamente ése. Procediendo así y, si la argumentación es buena, puede producirse un consenso entre los participantes. «Buena» bajo el punto de vista de las obligaciones y derechos *argumentativos*, de ningún modo bajo el punto de vista de obligaciones y derechos *morales*¹¹. Es decir, bajo el punto de vista de las exigencias de una argumentación correcta. Sólo así se supera la circularidad o petición de principio. Apel, en cambio, exige a los participantes en un proceso argumentativo una opción moral por la verdad, y, por tanto, la de proceder honradamente sometiéndose a las exigencias de una argumentación correcta bajo el punto de vista lógico. La

10 Cf. *ib.*, p. 76.

11 Cf. *ib.*

moral es anterior a la lógica y una condición para proceder con honradez epistémica ¹².

Son muchas las objeciones que han llovido sobre la ética discursiva tanto de Habermas como de Apel. Aquí sólo nos interesan las dos condiciones que hemos mencionado y que nos parecen fuera de discusión. Quien no cumple con esas condiciones se substraе objetiva o maliciosamente a los dictados de la razón, carece de honradez epistémica o es un inmoral. Precisamente esa es la denuncia que creemos cabe hacer a numerosos discursos teológicos y religiosos en general, necesitados de una moralización urgente en el sentido que preconiza la ética discursiva.

En segundo lugar y frente al mutis hecho por la religión, hay que preguntarse si esta razón universal intramundana puede cubrir los oficios normativos de aquella. El acuerdo, razona nuestro autor, sobre las normas de una sociedad lo sustentaba antes la religión, la creencia compartida en unos mismos valores éticos supremos. Esto ya no lo puede hacer más en nuestras sociedades secularizadas, pues está colapsada, en ruinas, decapitada y declarada por el derecho como un asunto privado ¹³. Al perder los mandamientos morales la autoridad epistémica del punto de vista divino, pierden simultáneamente tanto su justificación soteriológica como la ontoteológica ¹⁴. Es necesario encontrar un equivalente del poder unificador de la religión ¹⁵, equivalente o sustituto que es la ética discursiva ¹⁶.

La preocupación entonces de Habermas es si desde esta perspectiva interna, es decir, «desde la libertad subjetiva y la razón práctica de los seres humanos que han abandonado a Dios se puede fundamentar la fuerza vinculante de las normas y los valores» ¹⁷. Las normas morales dimanadas de la autoridad divina contaban con una fundamentación

12 Cf. ADELA CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986, p. 63.

13 Cf. *La inclusión...*, pp. 70 y 34.

14 Cf. *ib.*, p. 65.

15 Cf. *ib.*, p. 20.

16 Cf. *ib.*, p. 70-78.

17 *Ib.*, p. 34.

racional al deducirlas, por una parte, del orden impreso en la creación, obra de Dios, y, por otro, del sentido de la vida humana, inserta en una historia de salvación. «De ambas dimensiones, del orden de la creación y de la historia de la salvación, se pueden obtener razones ontoteológicas y soteriológicas para el reconocimiento de la dignidad de los mandamientos divinos»¹⁸. La justificación ontoteológica apela a una constitución del mundo que se debe a la sabia legislación del Dios creador. El mundo es un cosmos, un todo ordenado, y la esencia de cada cosa está constituida desde y para ese orden, por lo que puede saberse qué es y como debe ser. «La justificación soteriológica de los mandamientos morales apela a la justicia y la bondad de un Dios redentor que al final de los tiempos realiza su promesa de salvación [...] Su justicia garantiza un juicio proporcionado a la historia vital singular de cada individuo [...] Los mandamientos morales obtienen su sentido racional por ambas cosas: tanto porque indican el camino de la salvación personal como porque son aplicados imparcialmente»¹⁹. Además el Dios redentor cumplirá sus promesas de salvación haciendo prevalecer al final de los tiempos su voluntad ética sobre el mundo y sobre la humanidad.

Así, pues, las normas morales se remiten en este planteamiento a la autoridad de un Dios todopoderoso que no actúa arbitrariamente, pues entonces estaríamos ante un voluntarismo que se mostraría ciego ante el contenido cognitivo de dichas normas y no cabría preguntarse por la racionalidad de las mismas. Actúa conforme a un orden o plan, lo cual permite dar a esas normas un contenido cognitivo racional. Tales normas se entienden además «como manifestaciones de la voluntad de un Dios al tiempo *omnisciente* y absolutamente *justo* y *bondadoso* [...] un Dios que es tanto creador como justo y bondadoso redentor»²⁰.

Ahora bien, con la falta de sustituto profano para la salvación personal, «desaparece el motivo más poderoso para el seguimiento de los mandamiento morales»²¹. «Las doctrinas religiosas de la crea-

18 *Ib.*, p. 35.

19 *Ib.*, pp. 35-36.

20 *Ib.*, p. 35.

21 *Ib.*, p. 66.

ción y la historia de salvación habían proporcionado razones epistémicas acerca de por qué los mandamientos divinos no emanan de una autoridad ciega, sino que son racionales o 'verdaderos'»²². Ahora la objetividad de la naturaleza o de la historia de la salvación ha de substituirse por razones subjetivamente racionales, es decir, por la voluntad y razón de los participantes en el discurso. El juicio moral sobre una norma fraguado en un discurso compartido es epistémico, intelectual, por lo que la transferencia de ese juicio moral a la acción no está *asegurada*. No tanto, podríamos precisar, como si ese juicio moral se vinculara directamente a la voluntad de Dios o a nuestro deseo de salvación. Ese juicio, por otra parte, deriva de las deliberaciones de unos sujetos cuya razón es y se sabe falible, lo que le resta evidentemente fuerza de convicción²³.

La mayor fuerza convincente de las normas morales fundamentadas en la religión se refiere a la judeocristiana²⁴. En lo que sigue pretendemos comprobar si los hechos permiten contemplar la historia humana como una historia de salvación y si el cristianismo garantiza una correspondencia entre la vida personal y la retribución en el más allá conforme a criterios de justicia e imparcialidad, tal como resume Habermas la doctrina teológica oficial sobre este punto. También si la religión presta un conocimiento mayor de las verdades morales que interesan a la vida humana y a su sentido y si da más fuerza a nuestra voluntad para cumplir el bien moral.

LA QUIEBRA DEL SENTIDO SOTERIOLOGICO

LA HISTORIA DE SALVACIÓN

La historia, entendida como salvífica, supone una renovación de la naturaleza y de la humanidad en el sentido de que Dios finalmen-

22 *Ib.*, pp. 39-40.

23 Cf. *ib.*, p. 66.

24 Cf. *ib.*, p. 34.

te imprimirá su voluntad ética sobre su obra, la naturaleza y el hombre, acabando con todo mal y maldad. El bien, por fin, triunfará.

1. La experiencia a que responde la esperanza escatológica en el AT es que la creación de Dios constituye una realidad desordenada desde el punto de vista natural y moral. La causa de este desorden es el pecado original y los sucesivos pecados humanos que provocan los castigos divinos. Pero la obra de Dios al crear ha sido buena, muy buena incluso (Gén 1, 31), y Dios hará retornar su creación al estado ordenado del principio. Es su firme voluntad, una y otra vez impedida por las infidelidades de los hombres. Al final, sin embargo, vendrá el reinado de Dios sobre su creación y su pueblo²⁵. Tras el diluvio asegura que respetará a la tierra, a los animales y al hombre y no enviará más cataclismos: «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros; y con todo ser viviente que está con vosotros, aves ganados y fieras de la tierra, todos los salidos con vosotros del arca. Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas de un diluvio y de que no habrá ya más un diluvio que destruya la tierra» (Gén 9, 9-11). Su voluntad de redimir al mundo se materializa en la promesa de enviar un salvador que en su nombre y en el tiempo oportuno procederá a la gran transformación. En el libro de Daniel menciona a uno como hijo de hombre (7, 13) que acabará con el reinado bestial que arrasa sobre la humanidad e instaurará un reinado humano, el del pueblo de los santos del Altísimo (7, 27). No es la única formulación de la venida del reinado de Dios. En Isaías el enviado divino se designa como el «justo paciente», que carga con los pecados del pueblo y es injustamente condenado y sacrificado como un cordero. También la naturaleza se sumará a este reinado divino, tal como nos describe Isaías en unos términos de belleza incomparable: «Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará [...] y el león, como el buey, comerá paja [...]

25 Cf. GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico, Sígueme, Salamanca* 1999, p. 423.

No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yavé, como llenan las aguas el mar» (Is 11, 6-9).

En cuanto al momento de esta purificación no es seguro, pero cada uno la ve muy próxima, sin que importe nada el que se vaya aplazando constantemente. El profeta Daniel llama bienaventurado al que sepa esperar y llegue a mil trescientos treinta y cinco días (Dan 12, 12), cifras simbólicas que se cumplen cuando uno quiera. Una tradición rabínica enseña que el mundo durará seis mil años: dos mil de caos, dos mil bajo la Ley (la Torá) y dos mil de reino mesiánico; algunos plazos, sin embargo, se están prolongando más de la cuenta por culpa de nuestros pecados²⁶.

2. El mensaje de Jesús sobre el reino recoge las expectativas escatológicas de la tradición veterotestamentaria. El nuevo reino, que está a punto de entrar, significa para Jesús la salvación de Israel, la implantación de la ley divina sobre la creación y su pueblo, el inicio de un reinado justo y bondadoso, pues Dios es un padre que usará su poder para manifestar la bondad de Dios a escala universal²⁷.

En cuanto al tiempo es claro que los evangelistas congregan en Jesús las denominaciones de el justo, el cordero, el hijo del hombre, dando a entender que lo consideraban el mesías y que el cumplimiento de la historia de salvación o plenitud de los tiempos se realizaba con él. Jesús mismo da lugar con sus palabras a esta confianza. Ya el mismo san Juan estaba convencido de que él era el enviado de Dios para anunciar la venida del reino de Dios y de que vería esa venida, que sería testigo de la renovación escatológica. «Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles —proclama—, y todo árbol que no de fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3, 10). El juicio de Dios sería severo para con aquellos que no se convirtieran e hicieran penitencia. Juan Bautista da a entender que él estaría en el momento de la

26 Cf. *ib.*, p. 425.

27 Cf. *ib.*, pp. 296 ss.; P. JOHN MEIER, *Un judío marginal*, Verbo Divino, Pamplona 1999, II, 1, p. 360 ss. En lo que sigue nos inspiramos en estas dos obras principalmente.

transformación y venida del juicio de Dios, pero luego, en la cárcel, reexamina la cuestión y manda a sus discípulos a preguntarle a Jesús si era el mesías que esperaban. Jesús le da a entender que así es. El reino de Dios ya está entrando como puede verse en que, merced a su actividad curativa y de exorcista, los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados (Mt 11, 5). Además, él ha visto cómo Satán, el hacedor del mal, ha caído del cielo como un rayo, señal de que su poder para hacer el mal está finiquitado (Lc 10, 18). Jesús cambia el contenido del mensaje por respecto a Juan: la intervención de Dios será benevolente, la misericordia primará sobre el castigo.

Tras la muerte de Jesús, esta esperanza se retoca para adaptarla a la circunstancia de que Jesús no llega a experimentar el reino. La nueva predicción se contenta con afirmar que no pasará la generación presente, «esta generación», sin que todo lo anunciado ocurra: «En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» (Mc 9, 1). También se expresa esto en el discurso misionero de Mateo: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera. En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (10, 23). Es decir esos misioneros lo verían. También Marcos es explícito: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todas estas cosas sucedan» (13, 30). Al ver que algunos de la mencionada generación mueren sin presenciar el acontecimiento, nuevo retoque de la promesa escatológica de Jesús para adaptarla a los hechos: algunos de esa generación verán la transformación, no todos. San Pablo, ante las reservas de algunos, se cree obligado a reafirmar el cumplimiento de lo prometido y se atreve incluso a detallar el protocolo a que se atenderán los acontecimientos inminentes: «Voy a declararos un misterio: No todos dormiremos, pero todos seremos inmutados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta —pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados» (1 Cor 15, 51-52). «Nosotros», es decir, Pablo mismo se incluye. E insiste todavía: «Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los

que quedemos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en la nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor» (Tes 4, 13-18). Pero él mismo, a la vista del retraso, modifica el guión: «Conforme a mi constante esperanza, de nada me avergonzaré; antes con entera libertad, como siempre, también ahora, Cristo será glorificado en mi cuerpo, o por vida o por muerte» (Flp 1, 20). Al final ya sólo queda uno de la generación concernida, san Juan, del que se corría el rumor que Jesús le había prometido que no moriría antes de que él viniera. Muerto el evangelista, es preciso dar explicaciones: «Se divulgó entre los hermanos la voz de que aquel discípulo no moriría: mas no dijo Jesús que no moriría, sino: si yo quisiera que éste permaneciese hasta que venga, ¿a ti qué?» (Jn 21, 21-23). San Pedro se hace eco y se enfrenta a aquellos que se burlaban de esta inminente expectativa siempre aplazada y que decían con escarnio: «¿Dónde está la promesa de su venida? Porque desde que murieron los padres, todo permanece igual desde el principio de la creación» (2 Pe 3, 4). El apóstol declara y consuela a los fieles: «Carísimos, no se os caiga de la memoria que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día. No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia. Pero vendrá el día del señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay» (2 Pe 3, 8-10).

La escatología errónea de Jesús (y de los primeros cristianos), dice Theissen, no desencadenó una gran crisis en el cristianismo primitivo²⁸.

28 Cf. THEISEN-MERZ, *El Jesús histórico*, p. 314.

LOS HECHOS DE LA HISTORIA

¿Qué se puede decir de la evolución de la historia y su sentido soteriológico desde entonces hasta ahora? La promesa de Jesús de una renovación ética del mundo iba dirigida especialmente a los pobres, a los afligidos, a los hambrientos, a los perseguidos y marginados por los poderes malignos de este mundo. Jesús los declara dichosos porque iban a experimentar más que nadie un cambio feliz en sus vidas. ¿Qué ha pasado? ¿La evolución de la historia desde entonces acredita algún avance en sentido soteriológico? ¿Han desaparecido las catástrofes naturales y, sobre todo, ha disminuido el número de pobres sobre la tierra, las enfermedades, el hambre, la injusticia, la violencia?

1. Ningún testimonio mejor a este respecto que el de la teología de la liberación. Las «lecturas de la realidad» que hace esta teología arrojan un panorama estremecedor. La magnitud y la extensión de la pobreza son extremas, y los pobres son los más castigados tanto por la naturaleza como por la sociedad. Las catástrofes naturales afectan a pobres y ricos en una proporción de 76 a 1, es decir, un mismo tipo de catástrofe y de igual intensidad provoca en los países subdesarrollados la muerte de 76 personas por 1 en los países desarrollados. A diario son miles los niños, los ancianos, los enfermos que mueren de hambre o por falta de recursos elementales. La media de vida en los países pobres es tres veces más baja que en los ricos. Según la perspectiva que aventuran estas mismas lecturas y la de numerosos informes, la tendencia es hacia peor. Las políticas económicas y la globalización están haciendo que todo beneficio vaya a los ya satisfechos y todo sacrificio y miseria repercuta primero y en mayor medida en los desheredados, que de esta manera lo resultan aun más. Las desigualdades entre los pueblos, y, dentro del mismo país, la desigualdad entre ricos y pobres se incrementa debido a la globalización y al neoliberalismo, el sistema que rige en las sociedades ricas²⁹. Los pobres de la tierra,

29 Cf. JOAQUÍN ARRIOLA, «La globalización económica: ¿Por qué ha aumentado la desigualdad?», en *Iglesia viva* 199 (1999) 9 ss.; ENRICO CHIAVACCI, «Una realidad cui-

comenta Himkelammert, son ya una magnitud sobranante, no ya una cantidad deleznable en la marcha de la historia. El estado de cosas es tal que Tamayo cree poder describirla como un Viernes Santo³⁰.

La extensión y la magnitud, como decimos, del mal en el mundo es tal que Metz habla de una ekumene del sufrimiento de la que forma parte el mismo Dios. El monoteísmo bíblico es un monoteísmo pático, es el de un Dios cuya presencia en la historia es como sufridor. El monoteísmo bíblico, fundado en la pasión de Dios y en su muerte y resurrección, es un monoteísmo para el que la historia es antes que nada historia del sufrimiento, un monoteísmo que se concentra históricamente en la memoria *passionis* y que sólo se deja universalizar por el recuerdo del sufrimiento ajeno, el sufrimiento del otro, hasta llegar a incluir el sufrimiento del enemigo³¹. La hegemonía del mal es tan sobresaliente que Metz cree necesaria una revolución antropológica: ahora se trata de liberarnos de nuestra riqueza y bienestar no de nuestra pobreza y miseria, de nuestro consumo y no de nuestras insuficiencias, de nuestra prepotencia no de nuestra impotencia, de nuestro dominio no de nuestra sujeción, de nuestra apatía ante el sufrimiento no de nuestro sufrimiento, de nuestra inocencia no de nuestra culpa³². Esta hegemonía aconseja substituir la razón discursiva de Habermas por la razón anamnética en el proyecto de emancipación. En efecto, la memoria de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, relatada y practicada por las comunidades cristianas, es una categoría política, por cuanto llama a la resistencia y a la lucha ante la opresión injusta y el sufrimiento de los hombres expresando su esperanza escatológica en la historia y la sociedad. La

dadosamente escondida», en *Concilium* 283 (1999), 49 ss.; L. BOFF, «Vida y muerte sobre el planeta tierra», *ib.*, 13 ss.; E. AMOAH, «La situación en África», *ib.*, 25 ss.

30 Cf. JUAN J. TAMAYO-ACOSTA, «Viernes Santo en la sociedad del bienestar social. La experiencia del mal desde la perspectiva de las víctimas», en *Moralia* 22 (1999-2/3) 223-252: la referencia a Himkelmmart, p. 236.

31 Cf. JOHANN BAPTIST METZ, «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», en JÜRGEN MANEMANN (ed.), *Demokratiefähigkeit I* (1996) 46-47.

32 Cf. TAMAYO-ACOSTA, «Viernes Santo...», *l. c.*, p. 249.

memoria de su pasión mantiene vivo hoy el dolor sufrido por tantas víctimas del pasado y del presente moviéndonos a la solidaridad con los que han sufrido y con los que sufren hoy. La memoria de la muerte de Jesús incluye a nuestros mártires de hoy, a los que visitamos en sus tumbas, cuyas proezas contamos, cuya valiente actitud ante el mal nos edifica y estimula. La resurrección de Jesús fue promesa de liberación 'definitiva y escatológica': su memoria nos hace recordar las esperanzas que tuvieron los pasados y que no se les cumplieron. Esta memoria del dolor, muerte y frustración de tantos hombres desde el principio hasta el hoy de la historia mueve a la solidaridad con los que han sufrido y con los que sufren ahora, solidaridad que mueve a resistirse al mal y a la injusticia, a luchar para que se cumplan en el futuro las esperanzas escatológicas de liberación, las frustradas del pasado y las vivas de ahora. La memoria de la pasión de Jesús y de los hombres es por eso subversiva y peligrosa, pues discrepa del sistema del mundo, que hace sufrir a muchos y los margina y reduce al silencio, y propugna su transformación³³. Por eso, la razón a la que hay que encomendar la emancipación de la humanidad no es la discursiva de Habermas, sino mucho antes la razón anamnética, la razón recordativa de las víctimas pasadas y actuales.

También ilumina la extensión y persistencia del mal su atribución a una entidad poderosa especializada en producirlo y dedicada a ello a pleno empleo, el diablo, el principio del mal en la doctrina maniquea, opuesto a Dios, principio del bien. Esta instancia maligna existe ya en la Biblia, si bien controlada por Dios. Su acción sobre el mundo da lugar a la expresión «mysterium iniquitatis», que, según González Faus, es una expresión profundísima. Revela la dinámica acumulativa que posee el mal, de modo que, como dice Zubiri, el mal da siempre «más de sí». La existencia de este personaje semidivino ayuda a dar una explicación, fácil de aceptar, de la coexistencia del

33 Cf. ALBERTO MOREIRA, «La memoria peligrosa de Jesucristo en una sociedad posttradicional», en *Concilium* 282(1999), pp. 612-613; JOSÉ A. ZAMORA, «Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz», en ILDEFONSO MURILLO (ed.), *Filosofía contemporánea y Cristianismo: Dios, hombre, praxis*, Diálogo Filosófico, Madrid 1998, p. 81 ss.

mal y de un Dios bueno. La negación facilona de la existencia de Satán, observa nuestro autor, hará mucho más difícil la explicación del mal, si bien, añade, Satán no es en realidad ninguna respuesta plausible sino un aplazamiento de las preguntas sobre el mal³⁴.

2. La teología de la liberación es la prueba y la conciencia de que el mal natural y social siguen teniendo una presencia masiva. Las estimaciones auguran para el futuro un incremento de esa presencia. Las relaciones de estos teólogos tienen como objetivo único el de remediar esa miseria. Ese es su interés. Sin duda son ellos los que lavan la cara de la humanidad dándole un aspecto humano con su voz y con su compromiso de solidaridad. Pero a la vez nos recuerdan que la situación es ésa muchos milenios después de venir pregonando su superación. ¿Qué historia de salvación es una en la que el número de males y pobres crece constantemente en contra de lo prometido? Ante esta realidad sostener que los pobres son los predilectos de Dios, el objeto de su solicitud más grande, no deja de ser una postura chocante, incluso cínica si no supiéramos quiénes dicen esto y cuál es el objetivo encomiable que persiguen. El lenguaje y las categorías escatológicas que usa esta teología, hablando de promesas, de su cumplimiento «ya, pero todavía no», de la prioridad de los pobres en el reino, etc., muestran una enorme disonancia con la realidad de la miseria y su dinamismo y no parecen adecuadas para interpretarla, igual que las representaciones de unos ángeles buenos luchando contra los malos o las de un dragón intentando devorar a la mujer no sirven para entender hoy el panorama a que se referían entonces. Son un instrumentario conceptual obsoleto que está más desfasado con respecto a los hechos de pobreza y marginación que la cosmología ptolemaica respecto a la cosmología de los agujeros negros. Dan toda la impresión de constituir un género teológico autónomo que se nutre de sus propias premisas y representaciones. Cuando a Jesús le preguntaron si era él el mesías o había que esperar a otro contestó: «Id y comunicad a Juan lo que habéis

34 Cf. JOSÉ I. GONZÁLEZ FAUS, «Sobre el conocimiento y la experiencia de Dios. Elogio del agnosticismo», en *Iglesia viva* 199 (1999), pp. 97-98.

visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Lc 7, 22). Lo que hacía bienaventurados a los pobres o a los ciegos no era el hecho de que lo fueran sino el de que iban a ser liberados y sanados. Es verdad que esta teología ha sabido adaptarse brillantemente a las nuevas estructuras de la comunidad global, haciendo unas lecturas científicas y proponiendo líneas de actuación sensatas y realistas. Lo que no se comprende es que trate de vehicular estos análisis objetivos y afinados en unas categorías, las escatológicas, a las que precisamente esos análisis despojan de todo sentido. Cuando generaciones y generaciones de hombres nacen y mueren sin salir de su miseria, de sus enfermedades, de los atropellos que sufren, etc., toda esa literatura teológica sobre los pobres como objeto privilegiado de la solicitud divina o destinatarios primeros de la promesa escatológica es radicalmente mentirosa. Un pobre es a quien le falta la protección de Dios, entre otras muchas cosas que le faltan. A la teología de la salvación se le podría imputar lo que Voltaire imputaba a la filosofía del optimismo: «El optimismo es desesperante. Es una filosofía cruel bajo un nombre consolador»³⁵.

La doctrina de la razón anamnética sugiere que el mal en el mundo es marginal, secundario, algo que se resta al bien predominante, que las víctimas, por tanto, son numerables, no demasiadas, destacan sobre un horizonte en que predomina el bien. Sugiere asimismo que el mal proviene de fuentes ajenas a la historia de salvación o, por lo menos, que no la ponen en cuestión. Lo que pretende esta doctrina es rescatar del olvido a esas víctimas, evitando que se las inmoles por segunda vez, como advierte Jon Sobrino: «Pero a la larga, más peligroso que el criminal que asesina a un mártir es el que le da muerte con el olvido»³⁶. No obstante, como decimos, podría

35 ALICIA VILLAR (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza, Madrid 1995, p. 247. Sobre la necesidad de nuevas categorías para afrontar el tema de Dios, se expresa ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (cf. «Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento moderno», en MURILLO (ed.), *Filosofía Contemporánea...*, p. 19 ss.

36 «El País», 17 nov. '99, p. 14.

contribuir a eclipsar la universalidad del sufrimiento y de la humillación de la vida en este mundo, o, también, a camuflar la índole siniestra de la historia de salvación.

La realidad del mal es tan extensa que no solamente se la ha considerado como una categoría intrínseca a la naturaleza sino incluso como la substancia misma de ésta. Santo Tomás y los escolásticos razonan que 'de potentia Dei ordinata', vale decir, si Dios se atiene al «orden» impreso por Él en este mundo, no puede eliminar el mal, aunque podría hacerlo 'de potentia Dei absoluta', esto es, si sólo atendemos a lo que podría hacer si no respetara ese orden querido y establecido por Él mismo. También Kant hace notar que el mundo da la impresión de estar instalado en el mal³⁷. Pero es Schopenhauer quien abraza decididamente la tesis de que el dolor es la realidad substantiva de este mundo, interrumpida esporádica y fugazmente por el placer y la felicidad: «No conozco cosa más absurda que la de la mayoría de los sistemas filosóficos, que interpretan el mal como algo negativo, siendo así que es precisamente lo positivo, es decir, lo que se hace sentir a sí mismo; por el contrario el bien, es decir, toda felicidad y toda satisfacción es lo negativo, es decir, mera supresión del deseo y final del dolor»³⁸. En el mismo sentido se manifiesta Walter Benjamin cuando comprueba que el estado de excepción, esto es, el desastre, es lo normativo: «La historia de los oprimidos nos enseña que 'la regla es el estado de excepción' en el que vivimos»³⁹. Estos enfoques, sean o no acertados, ponen de relieve una doble percepción: el mal no es un desorden advenedizo, antes pertenece a la estructura y transcurso de la realidad bien ordenada; y es tan habitual que la experiencia del bien constituye un fenómeno excepcional. Con esto no cuadra la idea de una historia con sentido emancipador.

Referente a esta perspectiva no debe fijarse la mirada únicamente en la historia natural. Las placas tectónicas seguirán desplazándose y causarán terremotos y cataclismos. Los animales seguirán des-

37 Cf. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1995, p. 29.

38 *Sämtliche Werke*, ed. Löhneysen, Darmstadt 1968, V 344.

39 *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1973, p. 182.

truyéndose unos a otros y nosotros los humanos seguiremos, por mucho tiempo probablemente, matando a los animales y quebrantando, si los tienen, sus derechos. Y así las demás leyes de la naturaleza. Éste es el orden, es decir, la disposición divina que regula la historia natural y biológica de su creación. También hay que mirar a la historia social. El propio orden de la justicia lleva inherente la injusticia. Por razones morales y de paz social, para cortar, por ejemplo, una espiral de la violencia, la ética de la responsabilidad postula la negociación con el criminal, con el terrorista, con el militar golpista. Incluso sus víctimas han de sentarse con él a la mesa, conversar con él como entre iguales, gobernar quizá con él. Es lo éticamente correcto. Pese a Horkheimer, el verdugo triunfa de sus víctimas cuando éstas tienen sentido de la responsabilidad. Lo macabro es que este trámite es tanto más probable cuanto más criminal sea el verdugo. Si se trata de criminales de poca monta, es decir, que sólo pueden liquidar a unos pocos y carecen de poder, a esos es fácil capturarlos y sancionarlos con la consiguiente compensación para sus víctimas.

Pero a la misma historia de salvación le es connatural el mal, y en proporciones no desdeñables. Esta historia no ocurre sin víctimas. También ella genera catástrofes, marginaciones, humillaciones y sufrimientos.

El éxodo, el acto liberador por antonomasia, se inicia con el paso de Dios, de su ángel, por los hogares de los egipcios provocando un baño de sangre: «Esa noche pasaré yo por la tierra de Egipto y mataré a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los hombres hasta los animales, y castigaré a todos los dioses de Egipto. Yo, Yavé» (Éx 12, 12). La Pascua es la memoria de esa liberación, pero, ¿por qué no serlo más de las víctimas producidas por ella? Con motivo de la guerra de los israelitas contra Amalec, Moisés subió a la colina para orar, y mientras mantenía la mano alzada llevaba Israel la ventaja y cuando la bajaba prevalecía Amalec. Como Moisés se cansaba, dos ayudantes le sostuvieron las manos y de esta manera Amalec fue derrotado por Josué al filo de la espada. Entonces Yavé dijo a Moisés: «Pon eso por escrito para recuerdo, y di a Josué que yo borraré a Amalec de debajo del cielo» (Ex 17, 14). Un acto liberador con efectos

colaterales, con víctimas que lo han sido de Dios y a las que no habría que olvidar. San Pablo hace una breve síntesis de la historia salvífica de Israel y alude a que, después de sacarlos Yavé de la esclavitud de Egipto y llevarlos cuarenta años por el desierto, al cabo de unos cuatrocientos cincuenta años les dio la tierra de Canán en heredad después de destruir a siete naciones de esa tierra, que eran las propietarias de ella (cf. He 13, 17-20).

También Jesús, en su misión salvadora, genera víctimas. En el evangelio de san Mateo, por ejemplo, hay una acoso y culpabilización constante de los judíos por su actitud contra Jesús. En uno de los momentos cruciales de su pasión y muerte se pone en boca del pueblo judío como tal una de las obsecraciones más terribles que se pueden imaginar en el contexto de la historia de salvación: «Y todo el pueblo (los judíos) contestó diciendo: Caiga su sangre (la de Jesús) sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27, 25). Escritos cristianos posteriores designan a los judíos con el simple calificativo de «los crucificadores». Su estigmatización como «malos» de la historia de salvación, la entendida por los cristianos, ha figurado hasta muy poco en los propios libros litúrgicos. La cosa no fue un género literario. Cuando los cristianos se hicieron con el poder y encarnaron el nuevo sujeto de la historia salvífica, ni los más piadosos —o quizá, éstos principalmente— pudieron menos que abrigar un odio ciego hacia los judíos, lo que se tradujo en acciones y medidas despiadadas y odiosas. Matanzas, persecuciones, ghettos, expulsiones, son actuaciones frecuentes contra los judíos en las comunidades cristianas. Auschwitz ocurre en un ámbito social cristiano.

Con el cristianismo establecido y apoyado por los poderes públicos, las víctimas producidas por la administración de la historia salvífica no cesan. Citemos al colectivo de las mujeres. A ellas se les asigna un papel pasivo como un elemento constitutivo y estructural de esa historia. Su subordinación al varón en la vida social y matrimonial, la obediencia que le debe a éste, es parte del esquema salvífico, un mandato del mismo, nada de una de esas «mediaciones» por las que pasa el mensaje salvífico. El varón, según la doctrina revelada, es cabeza de la mujer y la unión matrimonial reproduce y simboliza la

unión jerárquica de Cristo y su Iglesia. Si la mujer fuera igual al varón no podría preservarse la naturaleza sacramental del matrimonio. A la vista de esto considerar que esta historia tiene un sentido liberador es bastante sonrojante si no cínico. Ellas han sufrido no disfrutado de esta historia. Si se atiende a que este colectivo ha sido la mitad o más del sujeto de salvación, lo que se sigue es que esa historia ha sido más historia de represión que de emancipación.

Una historia que se apoya en tales azotes y degradaciones de la persona es una famosa historia salvífica. Dios, en su tarea de salvarnos, avanza por la historia dejando el camino sembrado de calamidades. No procede alegar que los textos del AT son un género literario con una finalidad catequética. Eso no hace más que empeorar la cuestión. Lo que se inculca, en efecto, en una mente ingenua con estos esquemas de una supuesta intención pedagógica, es que a la historia de salvación le son naturales estos episodios torvos y truculentos y que los tales pertenecen a una buena pedagogía. Si los castigos le caen a la humanidad para que aprenda y se aparte del mal camino, son de esperar ulteriores apercebimientos, pues, ¿quién no necesita de un correctivo? El estado de ánimo propio sería el de temerse lo peor de un momento a otro. La esperanza escatológica se puede convertir, sin ser uno un aprensivo, en una angustiada espera de futuros siniestros, precisamente en nombre del valor pedagógico y, en el fondo, se dice, amoroso, de esa historia de salvación. Pues mejor que no nos salve, podría desearse razonablemente. La salvación consiste más bien en salvarse de esa historia de salvación.

DEFENSA DE DIOS

El aplazamiento del momento escatológico para las calendas griegas y la abrumadora presencia del mal en la vida humana ha puesto en cuestión el interés real de Dios en mejorar el mundo, en imponer en él su energía ética. Incluso se le atribuye la responsabilidad de ese mal y hasta se pone en entredicho o se niega abiertamente su existencia. Es lo que se llama el problema de la teodicea. En la

antigüedad clásica Epicuro formuló su famoso dilema, concluyendo o que Dios no existe o, si existe, que no se preocupa del mundo y de los hombres. Modernamente, con motivo de algunos sucesos especialmente espantosos como Auschwitz, pero también las dos guerras mundiales de este siglo, la guerra de Corea, la de Vietnam, la de Camboya, la bomba atómica sobre Hiroshima, el gulag y muchos otros, algunos pensadores como Adorno ponen en tela de juicio que haya un sentido liberador en la historia, y hablan de una dialéctica negativa, esto es, de una marcha de la historia hacia estadios cada vez más irracionales e injustos. La teología y el pensamiento religioso en general propone soluciones para, no obstante la terrible realidad y la dificultad de descubrir un sentido salvífico en la historia, afirmar éste y, desde luego, exculpar a Dios de toda responsabilidad en el mal. Es en esta tarea donde la teología y el pensamiento religioso se muestran más hipócritas y mendaces.

De los tres factores en liza, el mal, el hombre y Dios, las teorías se centran en uno u otro según les parezca más plausible su argumento⁴⁰.

1. La teoría más tradicional y conocida es la de que el mal no tiene entidad propia sino que es una privación del bien que de suyo, según su naturaleza, debería tener una cosa. El mal como una privación de bien es una doctrina desarrollada ampliamente por san Agustín y retomada por santo Tomás (1, 48, 1 y ad 1; De malo 1, 1). Se trata de una teoría metafísica que mientras no se la quiera aplicar a otros terrenos resulta inofensiva.

En cuanto al mal físico o sufrimiento de las criaturas, que es el mal que está en cuestión, ya empiezan a florecer explicaciones más maravillosas, no carentes de ingenio ciertamente. Nos limitamos a

40 Una exposición breve pero suficiente puede verse en MARTÍN GELABERT, «El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?», en *Moralia* 22 (1999-2/3) 191-222; exposiciones más extensas, en ENRIQUE ROMERALES, *El problema del mal*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1995; JUAN ANTONIO ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 1997; MANUEL CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid 1999.

mencionar lo más nuclear de su contenido. El mal, dicen, contribuye a generar el bien, nos ayuda a reconocerlo y apreciarlo y contribuye junto con éste a conformar la perfección y armonía del todo. Así argue santo Tomás para quien el mal del particular —léase dolor, marginación, pobreza, humillación, etc.— es una aportación a la belleza del conjunto, de modo que si se impidiesen todos los males se le arrebatarían muchos bienes al universo. Así, por ejemplo, no habría león si no hubiera occisión de animales, ni tendríamos la paciencia de los mártires si no hubiera tiranos perseguidores (1, 22, 2 ad 2m). El bien de las partes es menor y está subordinado al del todo, de manera que el de aquéllas se puede menoscabar o sacrificar para preservar el de este último (1, 48, 2 ad 3). Lo mismo argumenta Hegel: los males del individuo, que son particulares, se deben a la astucia de la razón universal, que los produce para propiciar totalidades cada vez más completas y congruentes. Leibniz no se limita ya a aclararnos la función benéfica del mal, sino que desarrolla una crapulosa argumentación para convencernos de que este mundo, con todas sus deficiencias y aflicciones, es el mejor de los posibles.

Otra de las explicaciones del mal que circula desde antiguo conduce nuestra atención hacia el carácter finito de las creaturas. Si Dios crea, crea necesariamente algo limitado, imperfecto. Ahora bien, la finitud es ya un mal y causa ella misma de otros males⁴¹. Si nos decimos que, a la vista de ello, Dios hubiera hecho bien en abstenerse de crear para no dar ocasión al mal, Schelling nos responde que, de haberse abstenido, el mal le hubiera vencido ya antes de haber creado. Por eso se vio obligado a crear.

Estas doctrinas más convencionales sobre el mal, que lo presentan como necesario para que exista el bien, para que podamos percibirlo, estimarlo y seguirlo, dan la impresión de que no saben de qué estamos tratando cuando hablamos del mal, de la inmensa miseria y sufrimien-

41 ANDRÉS TORRES QUEIRUGA se ha destacado por el amplio desarrollo de este enfoque. Véanse sus trabajos «El mal inevitable», en *Iglesia Viva* 175 (1995) 37-69, y «Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor», en *Razón y Fe* 236 (1997) 399-421.

to que entraña y de que en muchos casos no hay lugar a sacar ninguna lección de él pues acaba con uno. Pero si es tan pedagógico y provechoso como esas teorías dicen, entonces no necesitamos una historia orientada hacia la supresión de ese mal. Mejor que aumente, así se sacarán en limpio mayores bienes, nos daremos mejor cuenta de lo delicioso que es el bien y no vacilaremos en proseguirlo. Por lo que se refiere a la condición de finitud de las creaturas no interesa al caso. Los ángeles son finitos, los bienaventurados en el cielo no dejarán de ser finitos y cualquier hombre puede sentirse feliz siendo finito si no le asedian otros males fuera de ése. En la misma historia de salvación Dios promete un mundo feliz a sus criaturas, que sabe bien que son finitas.

Otro puñado de reflexiones que tratan de eximir a Dios de cualquier relación culpable con el mal vuelven sus ojos hacia el hombre como agente del mismo. El mal es obra del hombre que lo causa con su perversidad o que se lo merece como castigo de Dios por sus pecados. González Faus trae a colación esta idea. Recuerda las palabras del autor bíblico de que Dios se arrepintió de haber hecho al hombre al ver «cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo tendían al mal» (Gén 6, 5-6). Ante ello decidió tomar medidas: «Voy a exterminar al hombre que hice de sobre la haz de la tierra; al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta a las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho» (Gén 6, 7). Por eso, concluye González Faus, «el mundo que, a nosotros, nos cuestiona a Dios, no es el que Él hizo sino algo que Dios abomina»⁴². M. Zundel elucubra una teoría más pintoresca: Dios ha hecho libre al hombre para que junto con Él continúe la obra de la creación. Si el hombre no cumple, Dios es víctima, como los demás hombres, de esta negligencia humana⁴³. Es una visión muy común en la vida devota, ésta de contemplar a Dios como víctima de los pecados humanos. Metz, como hemos expuesto, hace del mundo del sufrimiento una ekumene en la que Dios participa sufriendo como uno más.

42 «Sobre el conocimiento...», *l. c.*, p. 98.

43 Cf. R. M. DE PISON, «Le Dieu qui est 'victime'. Le problème du mal dans la pensée de M. Zundel», en *Science et Spirit* 43 (1991) 55-68.

Desde luego que el hombre es un agente del mal, y en una medida estremecedora. Es cosa sabida y reconocida. Pero el problema de la teodicea surge en torno al mal desproporcionado e inútil que no puede atribuirse a la acción humana. Como anota González Faus, «hay como un misterio de que el mal es mayor que la culpa humana, posee un 'plus' extrínseco al hombre [...] El hombre está sometido a unas fuerzas de mal que son superiores a él y que tan sólo son inferiores a Dios»⁴⁴. La misma opción divina por sacrificar a su Hijo les resulta a muchos desproporcionada. Se confiesan pecadores, desde luego, pero no tanto como para que el Hijo de Dios tuviera que encarnarse y pasar por los sufrimientos de la pasión y de la muerte de cruz; había modos más civilizados y «humanos» de sacar adelante al hombre. La muerte dolorosa y cruenta de Dios parece más bien un paso ominoso que atemoriza y sobrecoge, una amenaza o aviso para los que no se dejen impresionar. Aparte de este mal desproporcionado, está el mal inútil, el mal que padecen criaturas inocentes proveniente de catástrofes naturales o de guerras o de pestes o de la acción de particulares, al que no se le ve provecho ninguno ni que pueda oficiar de lección, pues la víctima, por ejemplo, perece⁴⁵.

Por último, otro grupo de teorías se polarizan en Dios, el tercer factor en este problema de la teodicea, para afrontar el tema del sufrimiento en el mundo. Son teorías que rompen los planteamientos trillados y se atreven con hipótesis que podemos calificar de «mutantes» en este terreno. Al mismo tiempo vienen a ratificar lo poco satisfactorias que resultan las anteriores.

La doctrina de la contracción de Dios es una de ellas. Se halla esta doctrina en la cábala judía y la ha dado publicidad Gershom Scholem, miembro del círculo de Eranos y especialista en simbolismo judío. Según la cábala luriana, Dios, al proceder a crear, se contrae, se retira, a fin de dejar un espacio en que puedan existir las criaturas (contracción se dice en hebreo *zimzum*). Esta contracción también afecta a las

44 *Ib.*, p. 98.

45 Cf. WILLIAM ROWE, «Evil and God's Freedom in creation», en *American Philosophical Quarterly* 36/2 (1999) 101 ss.

intervenciones de Dios en el mundo, de las que se inhibe para, igualmente, dejar un espacio en que el hombre pueda actuar libremente. Hans Jonas especula con que esta contracción o retirada de Dios es total. Dios se ha alienado en lo finito y ya no tiene nada que dar. Ahora le toca al ser humano darle lo suyo a Dios y ayudarlo a fin de que su creación discurra por las vías del bien. Dios espera que el hombre no le de motivos de arrepentirse. Cuando resulta el mal es el hombre el que falla. Jonas llama a esto su mito y lo califica de balbuceos ⁴⁶.

Jonas se atreve incluso a proponer la hipótesis de que Dios no es omnipotente y no puede, por consiguiente, vencer el mal del mundo, aunque tiene la precaución de presentarla como una aventura teológica especulativa. El argumento que monta es que el atributo 'omnipotente' o el de poder absoluto es contradictorio. Para que un poder pueda actuar tiene que haber «algo otro y tan pronto como aparece, lo uno ya no es omnipotente, aunque su poder pueda ser indefinidamente superior en cualquier comparación» ⁴⁷. Si no hay nada sobre lo que se pueda ejercer el poder, ese poder es vacío, igual que en física una fuerza no es tal si no hay algo que se le resista. También se podía poner en entredicho el atributo de Dios 'bueno', pero esto es menos aceptable. La bondad de Dios se puede entender a pesar del mal existente con sólo admitir que existe un agente independiente que se encarga de encizañar el mundo. Pero mejor poner entre paréntesis el de omnipotente, pues una divinidad impotente pero buena se nos hace más comprensible. Ante la barbarie de Auschwitz la pregunta sobre qué Dios podía permitir eso, la respuesta es fácil: un Dios impotente para evitarlo. En modo alguno, pues, un Dios que no fuera bueno. Muy al contrario desde el momento mismo de la Creación y, desde luego, desde la creación de los seres humanos, Dios sufre, y mucho, como la misma Biblia lo va declarando: se arrepiente de haber creado al hombre, se ve menospreciado y desdeñado por él y, cuando le ocurre alguna desgracia al hombre, no deja de afligirse por él ⁴⁸.

46 Cf. HANS JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998, p. 211.

47 *Ib.*, p. 206.

48 Cf. *ib.*, pp. 198-203.

Este apagamiento o eclipse de Dios ha tenido fortuna y se ha convertido en un fiel acompañante del pensamiento moderno. Vattimo interpreta esta debilidad de Dios como una etapa de la historia del ser. Esta historia parte de una posición estática del supremo Ser y de unos principios inamovibles y progresa hacia el nihilismo, en el que ya no se dan ni esa posición inquebrantable ni esos principios firmes; consiguientemente, hay una disminución del poder, pues el ejercicio del poder ha estado vinculado siempre a verdades indiscutibles y a la fe inquebrantable en ellas; pero donde no hay estabilidad, el poder carece del sustento metafísico. La kenosis o limitación de Dios tiene su paralelo o es reflejo de la kenosis de la metafísica. Jesús mismo se manifiesta contra las estructuras fuertes: contra la autoridad de la jerarquía; contra la religión institucionalizada, con su servicio en el templo y el viejo culto sacrificial, al que substituye por uno único y último, el suyo propio; contra el antiguo Dios iracundo y castigador al que hay que aplacar con sacrificios sangrientos, al estilo de las religiones de la naturaleza, al que substituye por un Dios débil, un Dios del amor altruista. También otros autores se han hecho eco de la idea vehiculada en la teoría de la contracción de Dios. Amengual habla de la presencia elusiva de la religión y de Dios en la actualidad. La religión parece retirarse del terreno de las ciencias, pero el mismo empeño en tratar de desalojarla contribuye a mantener viva su presencia ⁴⁹.

2. La especulación sobre la autolimitación de Dios, su impotencia para vencer el mal y su sufrimiento por la situación del mundo y del hombre nos revela hasta qué frivolidades se puede llegar para exonerar a Dios de toda responsabilidad sobre el mal del mundo, a la vez que la magnitud de este mal y la espontaneidad con que implicamos a Dios en él haciéndole responsable. Acertadamente señala Gelabert, después de describir con trazos gruesos el problema, que «la teodicea, en su intento de justificar a Dios, supone, al menos implícitamente, que podría ser culpable. Pero sobre todo, la teodicea

49 Cf. GABRIEL AMENGUAL, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid 1996.

deja un problema sin resolver: la víctima del mal, el hombre que sufre»⁵⁰. Luego se cambia de vía también él y se centra en amonestar al hombre a luchar contra el mal. Ahora bien, la promesa escatológica tanto del AT como de Jesús es que Dios hará brillar su gloria y su poder salvando a Israel, vale decir, a la humanidad. El poder de Dios se manifiesta en que puede con el mal y en que inaugura un mundo nuevo que será expresión de su voluntad ética incondicional. Eso es lo que significa la petición del padrenuestro «santificado sea tu nombre, venga tu reino». Pero si Dios es impotente para hacer esto, adiós historia de salvación, ya que ésta se sustenta en que Dios tiene el poder y la voluntad de acabar con el mal y que precisamente acabando con él se manifestará ese poder. Según las exposiciones que hemos reseñado, resulta que tras la creación Dios queda hecho «un pobre diablo», o peor, confía la dirección de su obra al hombre, es defraudado por éste, se arruga o retira a no se sabe dónde y sufre con la mala situación del mundo y de la humanidad. Un desastre de Dios. Si esto es un Dios que venga Él mismo y lo vea. Como para esperar que arregle algo. Se huele la concepción pagana de los dioses, sometidos también ellos al destino y, desde luego, inocentes respecto de un mundo que ellos no habían creado. Jonas admite que Dios sigue siendo «indefinidamente superior en cualquier comparación». Luego, aunque no sea omni-potente, es lo suficiente como para contrarrestar y anular cualquier agente posible que se le oponga. Con esto basta para que pueda quitar el mal del mundo.

Capítulo aparte merecen las maniobras mentales, rebosantes de florituras fáciles y huecas, para poner a Dios a recaudo. Parece que en este terreno hay licencia para echar la lengua a pacer y soltar lo que pinte con tal de hurtarse a la evidencia y quedar a buenas con Dios, aunque sea en falso. Las exposiciones y argumentos son rigurosos y sistemáticos hasta el momento de sacar la conclusión. Cuando ésta se impone y parece que va a ser pronunciada, oímos en su lugar exclamaciones consternadas y crípticas como

50 «El mal como estigma teológico...», *l. c.*, p. 207.

'tensión desgarrada', 'escándalo', 'apelación esperanzada' y así, con las que se pretende dar cuenta del pasmo que les causa la gravedad del dilema. Todo menos concluir lo que manda el argumento. A saber, que si la bondad de Dios consiste en que protege al hombre del mal desproporcionado e inútil, es claro que entonces no es bueno con el hombre. Porque decir que este mal tiene una finalidad pedagógica es una contradicción, como se dice ahora, performativa. Tamayo resume el dramatismo de la relación del mal humano con la voluntad de Dios en la pregunta de un campesino hondureño ante el huracán Mitch: «Señor, ¿quién puede más, tú o este huracán?»⁵¹. Y da la callada por respuesta. Pero la respuesta es obvia: si Dios se mide con el huracán y éste acaba con la vida de miles de hondureños, es el huracán el que gana. La hondura y gravedad de la pregunta, merece una respuesta leal. Algunos, sin apearse de la retórica, son más intrépidos. Uno de ellos dice, por ejemplo: «Dios mismo necesitará 'en su día' justificarse ante la abismal historia del sufrimiento del mundo, de 'su mundo'»⁵². Por supuesto que sabe que Dios no tiene que dar cuenta a nadie, pero se queda muy bien diciéndolo. Por su parte, González Faus nos asegura que Dios abomina el mundo malo, no el que Él ha hecho. ¿Qué quiere decir? ¿Que el mundo este en que estamos, el real, se le ha escapado a Dios de las manos, se le ha torcido como un hijo díscolo, y que tal como se ha puesto le gusta tan poco como a nosotros? Esperemos que le de por enmendarlo por las buenas y no por escarmentarlo como cuando el diluvio. El planteamiento de Zunzel de que Dios es timado por el hombre en el gobierno del mundo suena casi sobrenatural, o más. Si se quiere ser respetuoso con Dios la única deducción que se nos permite hacer es que tiene al mundo en el estado en que Él lo quiere. Estas cosas no se pueden decir en serio cuando se tienen unas elementales nociones de teología cristiana o bíblica a las espaldas. Su inconsistencia y gratuidad son

51 TAMAYO-ACOSTA, «Viernes Santo...», *l. c.*, p. 247.

52 ALBERTO MOREIRA, «La memoria peligrosa de Jesucristo en una sociedad post-tradicional», en *Concilium* 282 (1999) 614.

ofensivamente manifiestas. Es como la retórica popular empleada con la providencia divina. Quien se salva de la muerte en un accidente y sale con sólo unas heridas, sean graves o leves, da gracias a Dios por haberle librado. Sobre quien ha tenido el designio de meterle en el accidente ni se pregunta. González Faus se malicia que la Modernidad no se traga las explicaciones teológicas del problema del mal⁵³. Con buen tino. Pero no es la modernidad, es el sentido común el que no puede tolerar esas argumentaciones simplistas. Evidentemente resulta insoportable poner como garante del sentido moral de la historia a quien, en secreto, nos sospechamos causante de la inmoralidad que campea en ella. Esto explica la hipocresía con que se trata el tema y el poco respeto hacia Dios, al que se trata como a un personajillo que necesita de nuestra comprensión, de nuestra generosidad y del sacrificio de nuestro intelecto para que quede bien. Lo mismo que si fuera un menor y no un adulto que sabe lo que hace y asume sus responsabilidades.

Hay otras actitudes más enteras. Muchos contemplan el problema del mal como un desafío a su fe y confianza en Dios. Nada les podrá apartar de esa confianza (Rom 8, 38-39). Reaccionan como el judío que perdió a toda su familia y sus propiedades y él mismo se vio apresado por los nazis. Dirigiéndose a Dios le dijo: «Si yo te amo, ¿a Ti que te importa?». Postura personal que no va acompañada de ninguna argumentación que la haga «razonable» y «fundamentada». Bottani recomienda liberar al cristianismo del problema del mal, ya que el cristianismo es precisamente un refugio y consuelo ante la irracionalidad del mal y los sufrimientos que provoca⁵⁴. Los buenos efectos de la religión, tanto para la persona como para la sociedad, son muchos: arraigo y pertenencia, confianza en la vida, consuelo, fe en la providencia, defensa frente a lo arbitrario y contingente, inserción social y cohesión del grupo y, desde luego, el de dar un sentido a la realidad. De ahí el interés de cualquier creyente en que su fe es la verdadera para que así también lo sea su vida y los sentimientos

53 Cf. «Sobre el conocimiento...», *l. c.*, p. 98.

54 LIVIO BOTTANNI, *Stupore ee orrore*, Turín 1993, p. 236 ss.

que la arropan. «Toda teología —escribe Weber—, incluida, por ejemplo, la hindú, parte del supuesto de que el mundo ha de tener un sentido. El problema que ha de resolver es, en consecuencia, el de encontrar una forma de interpretar el mundo que haga posible pensar así»⁵⁵. Pero la conciliación de fe y realidad se vuelve imposible, de ahí que tarde o temprano, observa Weber, se ve obligado a sacrificar el intelecto. Este sacrificio distingue y ennoblece al hombre verdaderamente religioso⁵⁶. Esto es lo que, evidentemente, no hace el teólogo que una y otra vez se entrega a la tarea de conciliar la existencia del mal y la de un Dios bueno, poniendo de manifiesto que no sacrifica el intelecto, que no es, por tanto, un 'homo religiosus' genuino. Nada extraño que derive hacia argumentos impresentables.

Otras llaman la atención por su dureza. Los estoicos aceptaron 'con estoicismo' el determinismo que rige la realidad remitiéndolo a Dios. Las enfermedades o desgracias que sobrevienen al hombre se deben a la voluntad divina. Lo que tiene que hacer el hombre es querer esos males y colaborar para que se cumpla la voluntad de Dios, aunque se trate de una mutilación o de la muerte⁵⁷. Ningún comentario sobre si Dios es bueno o sobre si tiene sentido la vida. Pomponazzi, situado en un contexto de teología cristiana, no tiene reparos en concluir que, si el orden del mundo es la obra de Dios, el mal es obra suya, y, por tanto, Dios es el más sañudo de los verdugos y un malvado. Y esto lo razona incluso desde el supuesto de que Dios no es causa directa del mal, sino causa por omisión⁵⁸. Calvino no es menos radical: «Dios no solamente ha previsto la caída del primer hombre y en ella la ruina de toda su posteridad, sino que la ha querido»⁵⁹. En esta perspectiva no tiene fundamento la tesis de que si el mal desproporcionado e inútil existe, eso significa que Dios no existe.

55 *El político...*, e. c., p. 227.

56 Cf. *ib.*, pp. 228 y 230.

57 Cf. EPICTETO, *Discursos*, 4, 1, 89-90.

58 Cf. EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ, *El Renacimiento: Humanismo y Sociedad*, Cincel, Madrid 1986, p. 131 ss.

59 *Institución de la religión cristiana*, l. III, cap. 23, 7.

¿Por qué no va a existir Dios en el caso de que haya que hacerle responsable del mal en el mundo? Será un Dios responsable de ese mal y punto. Y si eso hace de Dios un Dios malo, pues será un Dios malo.

DISONANCIA ENTRE VIRTUD Y SALVACIÓN

El sentido salvífico o emancipador de la historia demanda que la virtud reciba su premio y la maldad su castigo. Esta correspondencia lógica entre obediencia a las leyes divinas y premio por parte de Dios es la doctrina oficial del AT. La ruptura de esta lógica motiva el libro de Job. La escatología judía localizaba en este mundo la victoria de la voluntad ética de Dios. Ya vimos como Juan el Bautista y Jesús esperaban ver ellos mismos ese acontecimiento. La Escuela de Frankfurt también sitúa el acontecimiento liberador en algún momento de la historia, si bien la compensación no podría efectuarse, pues como dice Horkheimer, el mal sufrido no se puede suprimir⁶⁰. A ello habría que añadir que, cuando los sufrimientos y las miserias se prolongan indefinidamente en el tiempo, no tiene sentido hablar de liberación porque, por fin, se produce el cambio. Puede ser tan tarde que ya no compense.

1. La disonancia entre bondad y felicidad es una vieja historia. Lorenzo Valla acertó a exponerla con toda precisión y brillantez en su obra *El placer* (1431). En ella acusa al godo Boecio de no haber sabido distinguir entre el bien de la virtud y el bien de la felicidad. La virtud hace al hombre bueno pero no necesariamente dichoso; el bien de la felicidad le hace feliz pero no necesariamente virtuoso, cosa que vemos todos los días, pues el mundo está lleno de gente honrada que vive en la miseria y de gente malvada que disfruta de la vida⁶¹. Kant subrayó esta inconsistencia de la vida moral en este mundo, la cual, según él, postula la existencia de un Dios castigador y premiador en el otro y, por tanto, la inmortal-

60 Cf. *A la búsqueda de sentido...*, p. 11.

61 Cf. GARCÍA ESTÉBANEZ, *El Renacimiento...*, p. 84.

dad del alma. Ésta es la posición que el cristianismo había abrazado ya desde muy temprano.

¿Aseguran los dogmas cristianos esta restauración de la justicia en el más allá? Admitido que este mundo está bajo control divino y vista la discrepancia entre vida moral y vida feliz, no se ve, de entrada, por qué hay que esperar que quien no respeta la lógica de la justicia en este lado vaya a respetarla en el otro. Más bien la deducción contraria sería la procedente. Si un hostelero empieza por dar una sopa mala, no es lógico esperar, menos argumentar, que a continuación dará un plato en buenas condiciones. O como ironiza Russell : veo que las naranjas de arriba de una caja están podridas y deduzco: luego las de abajo están buenas. Sin embargo, la teología cristiana mostró una gran preocupación por establecer una reciprocidad escrupulosa, como lo delata el que los teólogos fueron levantando lugares en el más allá en orden a caucionarla: infierno, purgatorio, limbo, seno de Abraham, y en el infierno y en el cielo diversas categorías de tormentos y delicias correspondientes a los diversos niveles de deméritos y méritos contraídos en esta vida. Las obras guardan una conexión estrecha con el resultado de salvación o condenación. Pese a las apariencias, esta doctrina es sólo oficiosa. La oficial y sancionada es muy otra.

El tema adquirió conciencia y relieve a partir de Pelagio (354-427). Este sencillo e ilustrado pastor de almas, viendo que muchos cristianos ya se sentían seguros de su salvación por haber recibido el bautismo que les convertía en nuevas creaturas y que descuidaban la vida virtuosa y santa, predicaba a sus fieles que, no obstante el bautismo y su eficacia salvadora, no estaba de sobra contribuir a su salvación con una vida virtuosa. Elemental. Sin embargo, san Agustín hizo de este circunspecto y nada pretencioso magisterio pastoral una cuestión cumbre de la teología cristiana: nadie se salva por sus obras sino por la gracia de Dios, gracia que es un don que Dios otorga a quien le place. Y apuntala este fallo con profusión de textos del evangelio y de san Pablo especialmente. Éste había escrito que es la fe y no las obras las que nos salvan y que Dios tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece (Rom 9, 18). San Pablo acuñó la doctrina que inquietaría luego al cristianismo. La fe es lo que salva, vale decir, la pura aceptación de Dios,

la cual no se puede granjear haciendo lo justo o lo bueno. No quien 'corre', esto es, quien se esfuerza por vivir santamente, ése se salva, sino quien es objeto de la misericordia divina (Rom 9, 16). Esta doctrina, de suyo la ortodoxa de siempre pero percibida de modo opaco y ambiguo, la retoma Lutero, la explicita con rigor y la convierte en una de las divisas de su reforma. Las obras no salvan pues sería tanto como secuestrar la voluntad divina. Lo que hace justo al hombre es la justicia divina, esto es, que Dios le acepte. Calvino avanza por esta misma senda: En modo alguno Dios se porta con el hombre de acuerdo a sus méritos, pues entonces estaría Dios a merced del hombre: «¿Dónde estaría la potencia infinita de Dios, según la cual dispone todas las cosas según su consejo secreto, el cual no depende en absoluto de nadie?»⁶². La doctrina de Lutero es la que, en parte y con matices, ha aceptado hace unas fechas la Iglesia católica, abriendo el camino hacia la reconciliación con el monje agustino y con la confesión luterana. Ocasionalmente esta doctrina fue una reacción contra la práctica y enseñanza eclesiástica de las indulgencias, a las que atribuía una eficacia automática en el perdón de los pecados con sólo dar limosna o cumplir algunas devociones, pero en sí fue un planteamiento general del valor de nuestras obras para conseguir la salvación. Alcanzaba, por tanto, a todas las prácticas piadosas con las que se presumía impetrar alguna gracia de Dios o la misma salvación, como las peregrinaciones, la intercesión de la Virgen y de los santos, ciertos rezos, etc. Piénsese en la creencia popular de que llevar el escapulario de la Virgen, rezar todos los días las tres avemarías antes de acostarse, comulgar los nueve primeros viernes de cada mes, etc., es una garantía de que uno se salvará.

Obras sí, obras no, la cosa queda para los reformados en que Dios salva a quien quiere y que una vida moralmente buena no es garantía de nada, pues la voluntad de Dios es soberanamente libre. Calvino desentraña crudamente la lógica de esta doctrina al predicar que Jesús no murió por todos los hombres sino sólo por los que de antemano estaban predestinados a ser salvados, los que tenían sus

62 *Institución...*, ib.

nombres en el libro de la vida. Puesto así de claro el asunto, y ante la angustia que provocaba la incertidumbre de estar entre los salvados o los prescritos, algunos pastores populares procuraron reconfortar a sus fieles asegurándoles que había algunos signos de que uno estaba entre los elegidos de Dios. Así era, por ejemplo, si a la vida virtuosa en el trabajo o profesión le acompañaba el éxito económico. Weber, como es sabido, hace un excelente análisis y exposición de esta actitud religiosa protestante a la que atribuye el origen del capitalismo.

2. Que las buenas obras son premiadas por Dios y las malas castigadas es cosa, pues, que se supone, pero nada más. Lo ortodoxo es aceptar que Dios procede por libre a este propósito. El mensaje central de Jesús es precisamente que Dios está dispuesto a salvar a cada quisque, como se desprende inequívocamente de sus parábolas. La del hijo pródigo pone el criterio de salvación en la actitud misericordiosa y acogedora de Dios, haciendo caso omiso del comportamiento del individuo. En la parábola de los jornaleros ajustados a hora distintas y que reciben la misma paga al final deja claro que Dios no procede según los cánones de la justicia humana que atiende a las obras y sus méritos, aquí a las horas trabajadas y su salario, sino como a Él le place. Es más tacha de «envidiosos» a los que reclaman justicia.

La doctrina sobre la aplicación de la justicia en el más allá, en un Juicio Final, implica que esta vida y la otra forman una unidad jurídica, un *continuum* sujeto a unas mismas leyes. Pero, como observa Theissen, «en la basileia rige un nuevo orden jurídico que se caracteriza por la disposición incondicional de Dios al perdón, como enseñan sobre todo las parábolas»⁶³. Entre ambos momentos hay una ruptura de la lógica jurídica. El sinsentido que observa Kant en la vida moral de este mundo no sólo no se repara en el más allá con seguridad sino que ese sinsentido se puede ratificar. Dios, uno bueno e infinitamente misericordioso, es la garantía de ese sinsentido. Horkheimer formula de forma patética la necesidad de justicia: el espíritu humano no puede soportar la idea de que el criminal triunfe para

63 THEISSEN - MERZ, *El Jesús histórico*, p. 307.

siempre de su víctima. Sin embargo, eso puede ocurrir, pues, como nos enseña Jesús, Dios «es bondadoso para con los ingratos y los malos» (Lc 6, 35).

También a nivel popular ha tenido aceptación este sinsentido. Don Juan Tenorio, el de Zorrilla, un canalla integral, se salva. El comendador Don Gonzalo, en cambio, una persona prudente y cumplidora, aparece al final de la obra en el infierno. El primero se había arrepentido de sus pecados unos instantes antes de morir, mientras el segundo había abrigado sentimientos de odio y venganza en esos últimos instantes. En la misma Biblia tenemos el caso del rey David. Después de seducir y preñar a la mujer de uno de sus soldados, un soldado leal y valiente, mandó, para hurtarse a problemas, que lo destinaran a una zona peligrosa de la batalla a fin de que pereciera, como así fue (2 Sam 11). El rey David es una de las figuras más ensalzadas del AT y hasta uno de los evangelistas no encuentra mejor forma de proclamar la grandeza de Jesús que haciéndole hijo de David, esto es, descendiente de él.

QUIEBRA DE LA ONTOTEOLÓGÍA

Las normas de conducta las toma la religión cristiana de la voluntad de Dios, bien la manifestada directamente en la revelación bien la manifestada a través del orden que ha impreso en la naturaleza, en su creación. Tales normas dimanar de una voluntad racional, no arbitraria, y de un plan establecido por Dios para la naturaleza, de modo que por ambos capítulos poseen un contenido cognitivo racional. Son, además, mandatos dictados por un Dios omnisciente y absolutamente justo y bondadoso, por lo que se les puede y debe prestar una obediencia confiada, seguros de que, siguiéndolas, se practica el bien verdadero. Así resume Habermas la posición de la teología cristiana ⁶⁴. Por lo que se refiere al cono-

64 Cf. *La inclusión...*, p. 35.

cimiento de las verdades morales necesarias para gobernar debidamente la vida humana, Santo Tomás enseña que, aunque de suyo el hombre con sus solas luces naturales puede llegar al conocimiento de esas verdades, la cosa llevaría mucho tiempo, lo lograrían pocos y habría muchos errores entremezclados (1, 1, 1; 1 CG 4 y 5), doctrina que fue sancionada por el Concilio Vaticano I (Dz 1786). Por tanto, lo más prudente y seguro es evitar a la razón humana el trabajo de averiguar cuál es el bien moral y aceptar sencillamente lo que Dios, a través de la Iglesia, nos enseña sobre el particular. Se anda así sobre un camino más seguro.

1. Nada, sin embargo, más contrario a la verdad histórica que esta suposición. Las asunciones erróneas de la religión en el ámbito de las ciencias naturales han sido flagrantes. La Iglesia ha pedido perdón recientemente por el caso Galileo. Pero es en el orden de las ciencias humanas, las que miran a la comprensión y regulación de la vida humana, orden en que la Iglesia se considera una instancia moral competente, donde tales errores han sido más patentes y nefastos. El daño que ha provocado esta regulación es tanto que pone asimismo en cuestión, en la medida que se la supone expresión de la voluntad divina, que tal voluntad sea la de un Dios bondadoso.

La doctrina sobre la sexualidad es una de las más señaladas. La enseñanza eclesiástica ha proclamado con renovada insistencia que la actividad sexual, el sexo en sí, es cosa mala, hasta en el matrimonio. Ha sido Juan Pablo II la autoridad eclesial que ha levantado este error y ha dignificado la sexualidad matrimonial. Asimismo la doctrina de que la mujer es inferior al varón y le está subordinada debiéndole obediencia. Otro tanto la doctrina de que la pobreza es un estado natural, querido por Dios, lo que está en contra de la herencia del pensamiento escatológico. La oposición beligerante de la Iglesia a los derechos humanos cuando se proclamaron, sobre todo al de la libertad —libertad política, libertad de pensamiento y libertad de conciencia— y al de la igualdad de todos los hombres dentro de un concierto social es una de las manifestaciones más chuscas del catolicismo moderno y un índice de lo bajo que cayó el pensamiento católico. «Monstruosidades», lla-

maba a todos estos derechos⁶⁵. Cuando aparecieron las consignas de la Ilustración, el pensamiento moderno ilustrado que abogaba por la emancipación de la persona mediante el estudio y la substracción a toda autoridad ajena, la reacción del catolicismo oficial contra ella fue cerrada. El *Syllabus*, la lista de lo que la Iglesia consideraba errores de la modernidad, se antoja uno de los documentos más bochornosos y esperpénticos que se puedan imaginar, salido de una instancia que presume poseer la verdad y garantizar una orientación segura en la vida. Todavía muy recientemente el Catecismo de la Iglesia, que pretende arrojar luz sobre algunos temas difíciles, nos ha sorprendido justificando la pena de muerte. Ante las protestas de los mismos católicos se decidió a modificar esta enseñanza. Más que guiar da la impresión esta instancia de que es guiada o, mejor, arrastrada hacia la verdad muy en contra de sus principios.

El repertorio de los extravíos doctrinales y prácticos de la Iglesia en su larga historia se puede alargar muchísimo más, añadiéndole, por ejemplo, la persecución y quema de herejes, caza de brujas, demonización de la mujer, cruzadas, etc. De bastantes de ellos está pidiendo perdón. Pero lo que es revelador en este asunto es que la apologética oficial suele despachar ese recordatorio como una actitud demagógica. O sea, que la frustración padecida por centenares de generaciones traumatizadas por la vida sexual; el terror ante la perspectiva del infierno que ha hecho un infierno de la vida de infinidad de niños, jóvenes y mayores; la humillación de la vida de tantas mujeres y su exposición a la violencia de los varones y de los esposos; el recorte del desarrollo intelectual de generaciones y generaciones de estudiosos y de investigadores debido a la censura y a la grotesca medida de prohibir la lectura de las obras de los científicos y de los filósofos más señeros de la cultura occidental, como Descartes, Kant, Marx, etc. Todos estos estragos que malograron e hicieron infelices las vidas de millones de personas se deben preterir alegando que el recordarlo es demagógico. Esto

65 Cf. ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, «Derecho y moral en los derechos humanos. La naturaleza de los derechos humanos», en *Ciencia Tomista* 125 (1998/2) 251 ss.

es un desdén incalificable hacia el sufrimiento humano. Lo que es demagógico es cerrar la plana de esta historia como si todos esos males fueran un futesa irrelevante. Es una historia muy grave que cuestiona radicalmente la pretensión de que se es una instancia moral de fiar en cuestión de costumbres. Por mucho menos se aconseja prudencia para no prestar confianza alguna a instituciones parecidas y con ese historial. Recordarlo sólo puede entenderse como un homenaje a esas víctimas y como un aviso de que no debe repetirse, es decir, que no debe el hombre sacrificar su intelecto y prestar su adhesión temerariamente a una institución que ha demostrado semejante incompetencia como maestra de moral. Una religión que niega el placer y la razón, más que dar sentido, lo que hace es quitárselo a la vida. Mejor una vida sin sentido que con ese sentido.

Menos aun puede despedirse esta nefasta historia aduciendo la teoría de las mediaciones. La doctrina eclesiástica, explica esta teoría, se adapta y vehicula en los valores culturales de cada época pues de otra suerte no sería comprensible. Ahora bien, de las consignas de la madre Iglesia esperamos que nos emancipe de las aberraciones, de las injusticias, de las estructuras inhumanas, etc., no que se apunte a ellas. Dejarse mediar es tanto como homologarse con los usos y costumbres de una sociedad, en lugar de actuar sobre ellas y enderezarlas. Si además se presume de que normas como esas son las de un Dios bondadoso, que se cuida de nuestro bien y que nos ilumina, es a Dios mismo a quien se desautoriza y ofende, pues sería Él quien nos deja arrojados a esa situación perversa. O al ridículo, pues la doctrina sexual eclesiástica, la enseñada por el estamento clerical de todos los tiempos, es irrisoria, si uno pudiera olvidarse del mal que han hecho. Tampoco hay que pasar por alto que los derechos humanos, la emancipación de la mujer, el respeto reverencial a la cultura distinta, la necesidad de un mundo más igualitario y otros principios fundamentales de la sociedad moderna tienen su origen en la tradición humanista europea, no en la tradición específicamente eclesiástica, que, o se ha opuesto a estos principios morales universales, o ha llevado el farolillo rojo en su reconocimiento y aceptación. En nuestros mismos días personas muy concienciadas de la injusticia en el mundo siguen sin reaccionar ante la situación de las mujeres.

No lo hacen los sacerdotes, muchos de ellos comprometidos sinceramente con los pobres y marginados, ante la situación, por ejemplo, de las monjas, las de clausura especialmente, reducidas por la Iglesia al estatus de niñas, y a las que esos sacerdotes siguen manteniendo en ese estado al atenderlas espiritualmente, sin reparar en que están contribuyendo a mantener y ratificar las estructuras del mal, a las que tanto denuncian. Un caso hiriente de irresponsabilidad organizada, como la llama Ulrich Beck.

2. La creencia en una salvación personal es un motivo poderoso, el más poderoso, dice Habermas, para cumplir con las normas morales. En cambio, el juicio moral que se sustenta en la voluntad y razón humanas expresadas y compartidas en un discurso intersubjetivo es de carácter epistémico, intelectual, y no es tan seguro que se traduzca en acción, tanto porque se es consciente de que la razón humana es falible como porque la voluntad humana es flaca. Por eso hay que transformar la norma moral en jurídica a fin de asegurar su cumplimiento con la fuerza coercitiva de la ley positiva⁶⁶. La doctrina cristiana da por cubiertas estas dos deficiencias: la intelectual, a la que Habermas llama «indeterminación cognitiva», con la revelación divina, que ilumina el entendimiento; y la volitiva, a la que Habermas llama «incertidumbre motivacional», con la gracia eficiente o eficaz, que inclina a la voluntad humana a ejecutar el bien y a resistirse al mal.

Sin embargo, tal juicio es muy escueto y no hace cuenta de todos los hechos. Muchos de los males antes mencionados no se hubieran producido o no tan cruelmente o no durante tanto tiempo, si el creyente no estuviera poseído por el fuerte convencimiento que le da la fe, si hubiera abrigado dudas sobre la legitimidad moral de sus actos. Sin la coartada del cielo por la fe, es más probable que ni san Agustín hubiera echado a los soldados romanos contra los donatistas, ni los inquisidores que escribieron el *Martillo de brujas* y persiguieron, torturaron y mandaron a la hoguera a tantas mujeres hubieran persistido en esta actitud hasta su muerte, ni san

66 Cf. *La inclusión...*, p. 66.

Pedro de Verona se hubiera distinguido por su tenacidad y eficacia en descubrir herejes y condenarlos a la pira.

Asimismo, la confianza en la propia salvación en virtud de la fe que uno tiene provoca en no pocas ocasiones que el creyente descuide y hasta abandone la vida moral, confiado precisamente en salvarse por la fe. La denuncia de Pelagio es una prueba de ello. Lo es también la falta de sensibilidad hacia la justicia social que es característica de los creyentes tradicionales socialmente bien situados, quienes prefieren practicar la caridad para con los pobres, pues esto les permite mayor libertad y poder de decisión a la hora de repartir con los necesitados.

La mayor fuerza motivacional que da la fe no es sin más algo saludable. La fe es una energía ambigua, porque igual que da fuerza para obrar el bien da motivo para obrar el mal con fuerza. Ahí están, si no, los fundamentalismos. La motivación religiosa dejada a sí sola carece de medida, pudiendo ser destructiva hasta grados inimaginables. Por eso, el asegurarse contra los creyentes no está fuera de lugar. Son, en efecto, como el aliento que, según circunstancias, unas veces refresca, otras calienta. La pérdida de motivación al perderse las convicciones religiosas a que alude Habermas, puede también contemplarse como una ganancia. No sin razón el pensamiento posmoderno contempla como peligroso ampararse en unos supuestos principios absolutos o en unas seguridades no sometidas a la fiscalización del entendimiento. Así lo piensan Lyotard o Vattimo o Rorty y otros. Habermas propone fundamentar la moral en la razón y voluntad humanas mediante un diálogo intersubjetivo lo más abarcador posible y abierto a nuevas sesiones, siendo conscientes de que la razón humana es falible y que, por tanto, hay que vigilar constantemente la aplicación de la norma por si no es la adecuada.

POR UNA MORALIZACIÓN DEL DISCURSO TEOLÓGICO

1. El pensamiento escatológico parte de la evidencia de que el mundo existente, el natural y el humano, está penetrado por el mal y espera una intervención de Dios, ya prevista y anunciada, que lo eli-

minará. La historia humana avanza en ese sentido emancipador. Esta expectativa se ve metida en un doble aprieto. Por un lado, la intervención divina no acaba de producirse y el mundo continúa abandonado a su propio dinamismo que le lleva, según muchos análisis, de mal a peor. Por el otro, la misma doctrina escatológica es una denuncia del desastre que es el mundo, lo que plantea la cuestión de la teodicea, esto es, cuál es la relación del Creador con este lamentable estado de su creación. El gran esfuerzo del pensamiento religioso se ha concentrado en entibar las viejas representaciones escatológicas tanto las que otorgan una situación privilegiada a los pobres en la historia emancipadora como las que excusan a Dios de toda responsabilidad ética sobre el mal del mundo. Sería, en efecto, cosa fuerte encomendar la resolución del mal físico y moral que azota al mundo a un Dios que es el causante de ellos. En esta tarea, como hemos visto, se ha recurrido a toda suerte de manipulaciones burdas, de incongruencias, de fullerías, de florituras y trivialidades, de evidencias que no lo son, hasta acabar por «contraer» a Dios, esto es, hacerle tan pequeño e impotente que haya que declararle incapaz de remediar el mal que está en cuestión, lo cual equivale a deshacer el constructo escatológico entero.

No cabe esperar otra cosa cuando se reduce el entendimiento a cautividad. El sacrificio del intelecto deja el campo libre a la voluntad y da amplia cancha al afecto. El afecto, observa Freud, contamina el pensamiento, al que convierte en una factoría de hechos, argumentos y evidencias que responden a las demandas emocionales del sujeto y a las de sus conmitones, a cuyo consumo interno se ordena. Se libera el instinto de tener razón o lo que Nietzsche llamaba voluntad de verdad, esto es, la producción de evidencia a instancias de la voluntad con el objeto de conseguir seguridad y dominio en la vida. Si se descalifica y aparca el entendimiento, no hay manera de controlar la evidencia producida por la voluntad. La devoción substituye a la razón. *Sit pro ratione voluptas*, que decía el clásico. Aristóteles, tratando del acto de elección, lo define como un deseo inteligente o como una inteligencia deseosa (*Et. Nic.*, 2, 1139 b5), es decir, como una conjunción equilibrada de razón y voluntad. Conseguir este ajuste no es fácil. El mismo Freud afirmaba que saber rescatarse de las

redes del deseo y enfrentarse con la dura realidad es en lo que consiste ser adulto. A este propósito es sintomático el infantilismo que exhibe Horkheimer en su perorata sobre la necesidad de mantener la religión, al menos como añoranza, aun cuando a la vista del mal no es creíble que Dios exista. Hay que abrigar la nostalgia de que el asesino no puede triunfar sobre la víctima inocente, pues lo contrario sería insoportable⁶⁷. No podemos, remata, basarnos en Dios para nuestro comportamiento moral, sólo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que existe Dios⁶⁸. Es decir, Dios no existe, pero como si existiera. Bonita manera de discurrir ante un problema de esta envergadura. Tal posición no tiene nada de paradójica o trágica. Es sencillamente banal y pusilánime.

2. La libertad del entendimiento se ha acreditado como positiva. Las grandes innovaciones morales de la modernidad, como la libertad de conciencia y pensamiento, la igualdad de la mujer, la reprobación de la pena de muerte, la naturalización de la sexualidad y otras muchas, no han derivado de la Iglesia, que se tiene a sí misma por una instancia indiscutible y una guía segura en cuestiones morales, sino del mundo laico, del movimiento impreso por la Ilustración, a la que la Iglesia procedió a condenar sistemáticamente y punto por punto como se ve en el documento del *Syllabus*. Asimismo, la teología y exégesis actuales son creación de la teología protestante, que gozaba de libertad de investigación, mientras la católica, que estaba sometida a la alta dirección de Roma, se ha convertido en una teología pedánea. Las concepciones teológicas y exegéticas producidas por el protestantismo han sido asumidas por los teólogos católicos de manera regular, curiosamente después de mucho tiempo, después de haber sido condenadas y con mezcla de muchas o algunas reservas. Recuérdese, por ejemplo, la teoría de los géneros literarios, la no historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis (Dz 2122) y tantas otras. Parece que se ha cumplido aquí la dinámica hegeliana del amo y del esclavo: la filosofía o

67 Cf. *A la búsqueda de sentido*, pp. 105 y 106.

68 Cf. *ib.*, p. 113.

razón natural, declarada esclava de la teología, se ha alzado con la dirección. Vistos los resultados negativos, lo procedente es descalificar la inhibición de la inteligencia como desacertada y peligrosa. Lo que recomendaba san Ignacio de Loyola: «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica así lo determina»⁶⁹, nos da una idea del tipo de deducciones que un creyente puede hacer de ese principio.

Hoy se niega generalmente que el sujeto esté al abrigo, en su función cognoscitiva, de influjos exteriores, y así se suele objetar a las teorías de Habermas y Apel. La razón no es una potencia pura sino que está influenciada por múltiples elementos que la distorsionan, como la cultura, la experiencia, la clase social, el género o sexo, las pasiones, las creencias, los intereses, etc. Por eso se hace perentorio recurrir al diálogo, a fin de poder neutralizar lo más posible, entre todos, esas contaminaciones, y, en especial, para contrarrestar el instinto de tener razón, «ese clerical vicio», que le llama Weber⁷⁰, el más animal sin duda de los instintos humanos. Es obvio que el equilibrio de razón y deseo se salvaguarda más eficazmente en una búsqueda cooperativa de la verdad del tipo que propone la ética discursiva. Refiriéndolo al tema del cristianismo lo entiende Picaza como una invitación a pasar de la verdad ontológica a una dialogal o ecuménica, una que permita universalizar la figura de Jesús y la haga accesible a todos. Añade, sin embargo, que eso no exige rechazar la verdad ontológica⁷¹.

3. El discurso teológico, el referente al problema de la teodicea desde luego, aunque no sólo éste, está necesitado de una moralización. Se le echa a faltar, en efecto, entereza epistémica y honradez moral. El mismo Habermas indica que el modelo dialógico puede aplicarse a otros espacios distintos del de la ética, al de los discursos jurídicos, por ejemplo, o al de la deliberación de un legis-

69 *Ejercicios Espirituales...*, 365.

70 *El político...*, pp. 159 y 172.

71 Cf. XABIER PIKAZA IBARRONDO, «Mesías judío, Cristo universal (Mt 1-4). La figura de Jesús ante el Tercer mundo», en *Estudios Trinitarios* 32/3 (1998) 283-356.

lador político⁷². Al de la teología se aplicaría con provecho sin duda. Ello le exigiría proceder con entereza epistémica, esto es, respetando las reglas de la lógica y no suspendiendo el argumento si se avecina una conclusión indeseada, menos aún rematándolo con una frase famosa o con un gemido de consternación. Y, si nos ponemos en la perspectiva de Apel, con honradez moral, pues, según este autor, para argumentar de acuerdo con las leyes de la lógica, se requiere previamente una opción moral por la verdad. Esta opción parece urgente en el tratamiento del sentido soteriológico de la historia y en el de la fundamentación teológica de las normas morales, temas donde la frivolidad intelectual y la arbitrariedad han convertido a la teología en un mentidero, en un puro cotilleo, en un lugar en que toda ligereza y extravagancia tiene su asiento.

EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ
Instituto Superior de Filosofía
Valladolid

72 Cf. *La inclusión...*, p. 78.