

**LA PROFESIÓN DE FE  
DEL INCREYENTE****Un esbozo de (anti)teodicea****JAVIER MUGUERZA**

---

Mi intervención en este Foro —al que acudo, lo confieso, con un cierto “temor y temblor”— no habría sido posible de no mediar la tan afectuosa cuanto insistente presión de un grupo de amigos que me siento obligado a mencionar de entrada. La resistencia de mi parte a presentarme aquí ante Uds. obedecía, en primer lugar, a una invencible timidez que la capacidad de persuasión de mis buenos compañeros Manuel Fraijó, Antonio García Santesmases y Carlos Gómez me ayudó, ya que no a vencer del todo, cuando menos a dominar, animándome a concebir esta mi charla de hoy como una prolongación de las distendidas, aun si a veces acaloradas, conversaciones que solemos mantener en nuestro Departamento de la Universidad. No es ése exactamente el caso de la ayuda que en esta ocasión he recibido de José Luis Aranguren, con quien —por increíble que parezca, al cabo de casi treinta años de amistad— no me he atrevido a abordar nunca una conversación sobre el tema del “hecho religioso” sino en el curso de una larga entrevista que por encargo editorial tuve que hacerle hará ahora cosa de unos meses; en ella yo le recordaba su conocida descripción de “la dialéctica del espíritu humano” como un drama protagonizado por tres personajes: el “metafísico” que formula las preguntas que más importan al hombre, el “religioso” que mejor o peor trata de responderlas y el “escéptico” que, poniéndolas en cuestión, llega en el caso extremo no sólo a rechazar la validez de las respuestas sino el sentido de las preguntas mismas; y en su contestación —que a continuación voy a permitirme reproducir en su integridad—, Aranguren matizaría que “como en su día ya advirtiera, los metafísicos, y

en especial los metafísicos profesionales, son lo suficientemente osados como para responder por su cuenta a las preguntas, y sus sistemas acostumbran a contener incluso más respuestas que preguntas; en cambio, lo más interesante de la religión no son para mí ahora sus posibles respuestas, sino las preguntas mismas, es decir, me interesa más el enigma que su solución; pero en cuanto al escéptico, considero legítimo que cuestione cualquier género de repuestas, mas cuando niega que las preguntas que más nos importan, como la pregunta por el sentido de nuestra vida, tengan a su vez sentido, me temo que su postura no se distinga de la del dogmático para quien todo es en el fondo incuestionable, es decir, que el escepticismo así entendido se reduce en definitiva a un dogmatismo de signo inverso” (1). Puesto que, en la arangureniana distribución de papeles a que se acaba de aludir, no podría atribuirme otro a mí mismo que el del escéptico, pero me horrorizaría verlo asimilado al del dogmático, he de reconocer haber interpretado las palabras de Aranguren como un reto a cualquier autoproclamación de escepticismo, lo que contribuyó bastante a desembarazarme de inhibiciones a la hora de hablar en esta sesión. Pero de todas las presiones que me han movido a hacerlo, la verdaderamente irresistible —y por eso he dejado su mención para el final, de acuerdo con la anglosajona frase hecha de “la última, mas no la menos importante”— fue sin duda la de José Gómez Caffarena, quien ha sido con mucho el interlocutor más entrañable que he encontrado en las escasas ocasiones en que me decidí a lo largo de mi vida a pronunciarme sobre asuntos tan solemnes como el que nos congrega en este Foro.

Aunque las ocasiones, como digo, hayan sido más bien escasas, el diálogo que quisiera proseguir hoy con él acredita a estas alturas una terca persistencia en el tiempo (2). Y, por referirme tan sólo a las pri-

---

(1) “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Encuentro con José Luis L. Aranguren)”, en E. López-Aranguren, J. Muguerza y J.M. Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Barcelona, 1993, pp. 65-90, pág. 88.

(2) A la presente ocasión habría que sumar, con anterioridad, mis trabajos “El problema de Dios en la filosofía analítica”, *Revista de Filosofía*, 96-99, 1966, pp. 291-366; “Teología filosófica y lenguaje religioso”, en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, 1973, pp. 261-75; “Identidad y alteridad: ¿Bloch o Horkheimer?”, en J. Gómez Caffarena (ed.), *Papeles del Seminario “Racionalidad científica y convicción creyente”*, Madrid, 1981 (versiones ampliadas de este texto aparecieron en las revistas *Sistema* y *Enrahonar*, siendo ulteriormente refundidas en el capítulo 9, “Un colofón teológico-político”, de mi libro *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, pp. 441-73); y “Las razones de Kant (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)”, en J. Muguerza-R. Rodríguez Aramayo (eda.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, 1989, pp. 630-48.

meras de tales ocasiones, recuerdo en especial un par de discusiones sostenidas con Caffarena acerca de la interpretación de algunas célebres “parábolas” propuestas en el seno de la filosofía contemporánea de la religión, como la “parábola del jardinero” de Wisdom-Flew, la “parábola del extranjero” de Mitchell o la “parábola del camino” de Hick entre otras varias (3). Las traigo a colación porque el propio Caffarena, pese a alardear modestamente de no hallarse dotado para el cultivo de semejante género parabólico, propuso al menos una vez una soberbia parábola de su cosecha que voy a tomar en lo que sigue como punto de partida para mi exposición (4).

Por comenzar, como se suele hacer en estos casos, tratando de aclarar el título —tal vez algo estrambótico— de mi ponencia, ¿qué habremos de entender por “increencia”? Desde luego, no lo mismo que por “agnosticismo”, cuya contraposición a la idea de *gnósis* o “conocimiento” nos haría extraviarnos por derroteros ajenos a nuestros propósitos (5). La fe religiosa, pongamos por caso la cristiana, es a la vez menos y más que conocimiento a secas. Es menos, por ejemplo, que conocimiento científico, pues los requisitos de contrastabilidad de este último siempre resultarán, por laxamente que los estipulemos, inasequibles a las pretensiones de la creencia en Dios. Pero la creencia en Dios envuelve, por otra parte, un ingrediente “fiducial”, esto es, una “confianza” traducida en esperanzada “fidelidad”, que por principio va más lejos de lo que cualquier clase de conocimiento, incluido el conocimiento personalizado entre seres humanos en cuanto diferente de las impersonales variedades del conocimiento científico, pudiera pretender. Por lo demás, las fronteras entre la creencia y la increencia son ciertamente lábiles y difíciles de establecer, pues la confianza del cre-

---

(3) Véanse al respecto John Wisdom, “Gods”, en *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1953, pp. 149-68; las intervenciones de Anthony Flew y Basil Mitchell en el debate “Theology and falsification”, recogido en A. Flew - A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955, pp. 96-130; y John Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, 1963, pp. 101 y ss. Las parábolas en cuestión se encuentran reproducidas, entre otros lugares, en J. Bowden - J. Richmond (eds.), *A Reader in Contemporary Theology*, Londres, 1967. Para una discusión en castellano de las mismas, véase Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Estella, 1992, pp. 139-68, así como su oportuna contextualización en Enrique Romerales, “Filosofía analítica de la religión”, *Isegoría*, 3, 1991, pp. 147-56.

(4) Cfr. J. Gómez Caffarena, “El logos interno de la afirmación cristiana del amor originario”, en *Convicción de fe y crítica racional*, cit., pp. 369-91, págs. 371 y ss., así como la discusión de dicho texto, *ibid.*, 393-401.

(5) Para una más completa caracterización del agnosticismo y la actitud agnóstica, me remito a Antonio García Santesmases, *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Santander, 1993.

yente no instala a éste en una imperturbable seguridad a salvo de toda suerte de vacilaciones, como parece testimoniarlo la dramática confesión de Karl Barth: “No me gusta esa noción «nosotros, los creyentes» y «vosotros, los otros». ¿Quiénes son los otros? Yo conozco a uno de ellos, a un no creyente: es un tal Karl Barth... Conozco a ese otro y me debato contra él. Y si me dice: «Usted es creyente», digo: «Sí, sí...», es preciso que crea; pero tal vez comprenda mejor que usted la incredulidad.” (6). En cuanto al increyente, para quien obviamente no es preciso creer, su misma instalación en la moderna convicción de la “muerte de Dios” no tendría por qué excluir en él la nostalgia de lo perdido y hasta el anhelo de su harto improbable, cuando no imposible, recuperación. Aun si está lejos de compartir con el creyente los elementos elpidiológicos, y no digamos los presuntos elementos gnoseológicos, de su fe, podría no obstante compartir no pocos de los elementos desiderativos e incluso prácticos que asimismo conforman a dicha fe. Que la línea divisoria que separa a la creencia de la increencia no sea nítida no quiere, por descontado, decir que no exista. Pero la afirmación de que existe tampoco la convierte en una barrera infranqueable que impida toda comunicación entre el increyente y el creyente, lo que autorizaría al primero a adelantar una acaso no tan paradójica “profesión de fe”, esto es, una declaración acerca de cuáles sean las condiciones bajo las que *podría* hipotéticamente acompañar al segundo en esa búsqueda de Dios en que se dice que la fe consiste (7). Y en este punto es donde, en fin, entra en juego la “parábola” de Caffarena, a quien pido permiso de antemano para hacer de ella un uso un tanto libre con el fin de adaptarla —confío en que no abusivamente— a los efectos de la argumentación que trato de desarrollar.

Desde mi particular versión de la misma, la parábola vendría a rezar así. En un lóbrego hospicio dos hermanos han sobrellevado desde la infancia, entre penalidades sin cuento, su común orfandad. Juntos pasaron hambre, sufrieron enfermedades y fueron objeto de malos tratos. También juntos gozaron, claro está, de esos momentos de dicha sin los cuales —a modo de presagio de una vida mejor— ninguna vida podría siquiera ser vivida. Sus sueños de felicidad se vieron avivados al recibir, cuando ambos eran niños todavía, la visita de un enviado de su desconocido padre, al parecer el soberano, tan sumamente poderoso como bondadoso, de un remoto reino. De acuerdo con el mensaje que

---

(6) Citado en José Luis L. Aranguren, “Catolicismo y protestantismo como formas de existencia”, en *Obras completas*, vol. I (*Filosofía y religión*), Madrid, 1994, pág. 390.

(7) Cfr. Evangelista Vilanova, “Fe”, en C. Floristán - J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, pp. 496-509.

les fue entonces transmitido, y pese al abandono que habían venido padeciendo y que padecerían aún por largos años, su padre los amaba y les prometía acogerlos junto a sí después de que partiesen algún día de aquel sórdido lugar. Pero el mensajero había sido lo suficientemente impreciso como para no poner fecha al prometido encuentro ni suministrarles demasiadas indicaciones acerca de la ruta a seguir hasta arribar al reino del padre. Con el tiempo, la memoria de aquella misteriosa visita se ha ido desvaneciendo y el contenido mismo del mensaje se ha tornado confuso. Mas el deseo de llegar a contemplar el fin de todas sus desgracias es tan intenso que mantiene intacto el vigor de la promesa en el pecho de los dos hermanos, quienes, ya en su madura juventud, comienzan a imaginar cercano el momento de la partida. Con todo, la coincidencia de sus actitudes no pasará de ahí, pues mientras el hermano menor aguarda confiado ese momento, el hermano mayor desconfía en el fondo de que la promesa en cuestión alcance jamás su cumplimiento. ¿Por qué, si nuestro padre nos ama —se pregunta—, nos ha tenido abandonados en tan miserable situación? E incluso inicia, a partir de ahí, una bien torturante reflexión: o nuestro padre es bueno, mas no ha podido evitarnos tanto dolor y tantas injusticias, en cuyo caso no debe de ser tan poderoso como nos han contado; o podría habernos hecho más felices, pero no quiso tomarse esa molestia, en cuyo caso me río de su bondad; o ni quiso ni pudo hacer que nuestras vidas discurrieran de otra manera, en cuyo caso todo lo que se nos ha dicho tanto sobre su bondad como sobre su poder no es más que una patraña; o realmente es tan bueno y poderoso como dicen, pero, entonces, ¿cómo podríamos dar razón de nuestro mal? Que Caffarena me perdone mi adaptación de su parábola, pero Uds. comprenderán que no podía dejar de aprovecharla en relación con nuestro tema.

El famoso “dilema de Epicuro”, que más o menos reproduce la reflexión del hermano mayor de nuestro ejemplo, es inobviable cuandoquiera que nos enfrentamos al problema del mal, que es sin más el problema de la “teodicea” y también, para decirlo con el giro un si es no es más circunspecto del que me valgo en mi subtítulo, el problema de la “(anti)teodicea” (8). Semejante circunspección responde a muy diversas motivaciones, mas por mi parte me limitaré a señalar una de ellas y es que, como lapidariamente sentenciará Kant, “la teodicea no es tanto asunto de la ciencia cuanto de la fe”, lo que limita, a no dudarlo, su disponibilidad en lo que concierne al increyente. Aunque

---

(8) Véase la exposición originaria del dilema en la obra de Lactancio, *De ira Dei* (J.-P. Migne, *Patrología latina*, VII, 121), así como O. Gigon, *Epicurus*, Zurich, 1949, pág. 80.

Kant no lo aduce como prueba en su comentario al Libro de Job incluido en el ensayo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea*, o por lo menos no lo hace tan toscamente como yo, lo cierto es que Yavé —que al final arremete con irritación contra los torticeros discursos de Elifaz de Temán, Bildad de Suj y Sofar de Naamat— ha ignorado desdeñosamente con antelación el discurso de Elihú “en defensa de Dios” para pasar a entenderse cara a cara con el pobre Job, apabullándole con su Voz a través de la tormenta (9). En cuanto a la teodicea sedicentemente científica, conviene recordar la divertida anécdota que Odo Marquard refiere a propósito de un encuentro de Eugen Gerstenmaier, a la sazón presidente del Parlamento alemán además de teólogo él mismo y apasionado de la caza mayor de animales salvajes, con Konrad Adenauer: “¿De dónde viene usted?”, le preguntó éste a aquél; “De África”, “¿Y qué ha hecho usted allí?”, “Cazar leones”, “¿Y cuántos ha cazado?”, “Ninguno; “Bueno”, respondería Adenauer finalmente, “tratándose de leones, eso ya es mucho”. Algo por el estilo, añade Marquard, cabría decir de la *teodicea*: “¿En qué anda trabajando usted?”, pregunta un teólogo a otro; “En el problema de la teodicea”, “¿Y cuántas soluciones ha encontrado?”, “Ninguna”; “Bueno”, responderá ahora el primer teólogo, “tratándose del problema de la teodicea, eso ya es mucho” (10).

El “problema del mal” es, por antonomasia, el “problema de la teodicea”, es decir, el problema que da pie a abrir un “juicio a Dios”, dejándolo pendiente —tras la correspondiente instrucción de su suma-

---

(9) Hay traducción al castellano de este pasaje del ensayo de Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), por Juan Villoro, en la muy interesante recopilación de Isabel Cabrera, con introducción y notas suyas, *Voces en el silencio (Job: texto y comentarios)*, México, 1992, pp. 117-36. Kant elogia con justicia la integridad moral de Job, “cuya franqueza, tan ajena a la falsa adulación, casi roza la osadía”, y el reconocimiento de dicha integridad pervive hasta nuestros días, tanto si lo que se subraya en ella es la protesta contra el hecho de “que a la gente buena le pasen cosas malas” (por decirlo con el título del libro del rabino Harold S. Kushner *When Bad Things Happen to Good People*) como si el subrayado recae sobre el sereno acatamiento final de la voluntad divina (el “amén, amén” con que concluye el libro de Peter Lippert *Der Mensch Job redet mit Gott*). En cambio, el Dios de Job —quien no sólo pasa por alto el discurso de Elihú, sino la interpretación de este último por nuestro Fray Luis de León cuando veía en él un prenuncio de la Redención cristiana— está muy lejos en mi opinión de merecer un juicio favorable, y tanto su desconsideración al permitirse jugar a las apuestas con Satán acerca de la capacidad de resistencia ante la desgracia de sus propios fieles cuanto la prepotencia con que zanja la extenuada queja de uno de ellos —advirtiéndole en tono de amenaza que “cuanto hay bajo el cielo es mío”— me parecen sencillamente repugnantes.

(10) O. Marquard, “Schwierigkeiten beim Ja-Sagen”, en W. Oelmüller (ed.), *Theodizee-Got vor Gericht?*, pp. 87-102, pág. 101.

rio— de un veredicto absolutorio o condenatorio. En lo que sigue, y de acuerdo con el prudente *caveat* de Marquard, no pretendo ni por asomo resolver ese problema. Y me daría por sumamente satisfecho si consiguiera planteármelo a mí mismo —esto es, saber “en qué consiste”, “de qué trata” o “dónde está el problema”— en condiciones que lo hagan, hasta donde ello quepa, inteligible.

Comenzaremos, con tal fin, por aclarar qué hayamos de entender por “mal”. Por lo pronto, digámoslo *en primer lugar*, nada que tenga que ver con un supuesto mal “en sí” u ontológicamente considerado, esto es, considerado desde un punto de vista “ontológico”, dado que lo que aquí nos interesa es la consideración de ese mal desde el punto de vista de su imputabilidad ética, esto es, su consideración desde un punto de vista “ético”. Por otra parte, *el mal en sí* no es más que una licencia o un recurso expresivo, una *façon de parler* y, en definitiva, un mero *flatus vocis*. El mal no es nunca “el mal en sí” sino que es siempre “el mal *padecido* por alguien” —alguien, se entiende, consciente de que lo padece— o “el mal *cometido* por alguien”, alguien, de nuevo, consciente de que lo comete. Aun cuando con connotaciones que podemos pasar por alto para nuestros efectos, la triple distinción que acaba de insinuarse fue anticipada ya por Leibniz al distinguir entre lo que diera en llamar “mal metafísico”, “mal físico” (que incluye el también llamado “mal de pena”) y “mal moral” (que incluye el llamado asimismo “mal de culpa”) (11). Para los propósitos de su clásica *Teodicea*, que evidentemente no tienen por qué coincidir con los nuestros, a Leibniz le interesaba destacar la fundamentalidad del *mal metafísico*, que consistía para él a fin de cuentas en “la imperfección de las criaturas” y se hallaría a la base de la explicación de la existencia de los otros dos. La *imperfección* de las criaturas, en efecto, no sólo habría de permitirnos definir lo que sea el mal fundamental sino dar además razón del padecimiento del mal —llamémosle, para abreviar, el *mal pasivo*— o de la comisión del mal —para abreviar, llamémosle el *mal activo*— por parte de esas mismas criaturas. Ahora bien, la definición leibniziana del “mal metafísico” —que vendría a equivaler a nuestro “mal en sí”— es francamente *fraudulenta*, puesto que dicho mal admite tanto ser definido por la “imperfección” cuanto la “imperfección” ser definida por aquél, y su poder explicativo resulta prácticamente *nulo*, puesto que tampoco va más allá de la simple constatación del hecho de que las criaturas padecen algún mal o lo cometen, y en ocasiones am-

---

(11) Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710 (hay trad. cast. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, 1928) I, 21; cfr. asimismo la final “Defensa de la causa de Dios”, §§ 29-32.

bas cosas a la vez. En rigor, y pese a las apariencias en contrario, ni tan siquiera el mal metafísico sería mal *en sí mismo*, sino tan sólo mal en cuanto que *alguien* lo soporta pasivamente y en cuanto que *alguien* activamente lo produce o cuando menos tolera que se produzca, lo que sin duda amplía el ámbito de la imputabilidad del mal un tanto más allá de las propias criaturas. Pues si ha de haber “alguien” a quien considerar *el último responsable de la imperfección de lo creado*, ese alguien no sería ya “criatura” alguna, sino que no podría ser otro que el “Creador” al que Leibniz pretende exonerar de semejante imputación. Si, no obstante su obvia problematicidad, Leibniz se aferra a tal noción de mal en sí o mal metafísico, es porque sólo una noción abstracta de esa índole —complementada por una noción no menos abstracta de bien— permite sopesar abstractamente bienes y males en su celeberrima caracterización de este mundo como “el mejor de los mundos posibles” (esto es, aquél que un Creador eminentemente perfecto no podría por menos de elegir crear) (12). Para lo cual no hay más remedio, ciertamente, que “hacer abstracción” de los *males concretos* que hubieran de afectar a tales o cuales criaturas, en particular a las menos agraciadas en el universal, mas verosímelmente desigual, reparto de las imperfecciones. Salvando las distancias que innegablemente separan a un gigante del pensamiento como Leibniz de un pigmeo como Bentham, se trata de la misma desconsideración del mal concreto que reaparece en la tesis utilitarista del *mal menor* —contrapartida del mayor bien o bienestar del mayor número de usufructuarios potenciales de dicho bienestar—, donde también se hace abstracción de la circunstancia de que ese mal menor pudiera ser un *mal mayor* y hasta *el mayor mal* de estos o aquellos individuos o grupos de individuos, como el inocente condenado o la minoría esclavizada en aras de la paz social o la prosperidad económica de la mayoría. Por lo demás, hemos de comprobar más adelante que las implicaciones de la

---

(12) Cfr. op. cit., II, 148, donde Leibniz —en respuesta a la observación de Pierre Bayle de que “el hombre es desgraciado y por todas partes hay cárceles”— arguye que “hay incomparablemente más bien que mal en la vida de los hombres, como hay incomparablemente más casas que cárceles”, a lo que añade más adelante, en el párrafo 263 de la parte III, que “tiene razón Maimónides al decir que, si se considera la pequeñez del hombre con relación al resto del universo, se comprenderá con evidencia que la superioridad del mal, aun cuando tuviese lugar entre los hombres, no por eso habría de reinar entre los ángeles, ni entre los cuerpos celestes, ni entre los elementos y los mixtos inanimados, ni entre muchas especies de animales”, una concepción ésta del universo como un *totum revolutum* que le autoriza finalmente a concluir que “considerando el bien y el mal metafísico que se encuentra en todas las sustancias... y que —tomado con semejante latitud— comprendería el bien y el mal físico o moral, hay que decir que el universo, tal cual es actualmente, debe ser el mejor de todos los sistemas”.



noción de mal en sí o mal metafísico no son únicamente desastrosas por lo que se refiere al mal pasivo tan pronto lo enfocamos desde un punto de vista ético —el punto de vista que autoriza a preguntarnos a quién es “imputable”—, sino que habrán de serlo aún más por lo que se refiere al mal activo o, en la terminología leibniziana, al *mal moral*, el cual podría acabarse transformando en humanamente “inimputable”. Pero antes conviene dejar claro que el rechazo de la noción de mal en sí nada tiene que ver con la exclusión de una posible “positividad” del mal mismo, exclusión ésta que Leibniz, en la más rancia tradición de la Escolástica, no vacilaría en cambio en hacer suya.

Pasando, *en segundo lugar*, a dicha aclaración, veamos de momento qué sucede con el mal pasivo, para ocuparnos a continuación del mal activo. Quien, como Leibniz, convierta punto menos que en sinónimos “mal” e “imperfección”, estará ya concibiendo negativamente el mal. Y de ahí que remita a la tradicional concepción del mal en Santo Tomás como *privatio boni* o “ausencia de bien” (13). Pero alguien con mayor experiencia de la vida que este santo varón podría inclinarse, o eso al menos me temo, por la opinión de Schopenhauer según la cual el bien no es, por el contrario, sino “la privación del mal”. Y, comoquiera que ello sea, desde el punto de vista de la experiencia humana del mal pasivo probablemente no haya que escoger entre Santo Tomás y Schopenhauer, o entre una concepción *negativa* y otra *positiva* del mal, pues en aquélla por desgracia caben tanto la negatividad —como cuando experimentamos la frustración originada por la insatisfacción de un deseo— cuanto la positividad del mal, como cuando experimentamos el sufrimiento causado por la inflicción de un daño. Esto sentado, podría acaso discutirse a cuál de dichas experiencias específicas del mal, la negativa o la positiva, le corresponde “prioridad”, ya sea en el sentido de precedencia temporal, ya sea en el sentido de superior relevancia, digamos, fenomenológica. Y lo cierto es que no han faltado quienes —como, desde diversas posiciones, lo han hecho Leszek Kolakowski o André Glucksmann— concedan ese *prius* a la experiencia positiva del mal, la cual no sólo habría de preceder temporalmente a la del bien y por ende a la de la privación del bien, sino que las aventajaría en rotundidad e inmediatez, aunque no fuera más que porque nuestra trágica constitución nos impone experimentar directamente el mal, del que siempre tenemos suficiente, y sólo nos otorga acceder indirectamente al bien, del que nunca tenemos bastante, a través del

---

(13) Op. cit., “Defensa de la causa de Dios”, §§ 69 y ss.

tortuoso rodeo de la apetencia o el anhelo insatisfechos (14). La experiencia del bien, por así decirlo, se halla “doblada” inevitablemente de la experiencia del mal, siquiera sea a título negativo, mientras que la experiencia positiva del mal no necesita de acompañamientos y nos golpea con inequívoca contundencia. Es por esta vía como la humanidad supo de plagas y seísmos, de las diversas manifestaciones del dolor y la miseria corporal o del miedo y la vulnerabilidad psíquica, del implacable triunfo final de la muerte sobre cualquier brote de vida, como supo también del mal no sólo padecido, sino del cometido por los hombres mismos bajo la forma de la opresión y de la explotación, de la tortura y del asesinato, de la iniquidad y de la infamia. Frente a la socorrida equiparación tomista de bien y ser, se estaría, pues, tentado de proponer la fórmula opuesta que afirmase que *ens et malum convertuntur* (15). Pero se trata de una tentación que habrá que resistir si lo que pretendemos —de acuerdo con lo expuesto más arriba— es “desmetafisizar” la idea del mal en cuanto mal en sí o, como sería más apropiado decir, desontologizarla. Pues, como ya sabemos, la tarea más urgente en lo que atañe el problema del mal consiste en trasladarlo del dominio de una *ontología* —la ontología del mal en sí— que lo da de antemano por resuelto al de una *ética* que nos permita, cuando menos, hacernos cargo de él.

Si se equiparan bien y ser, la infinita bondad del Ser supremo estaría por definición garantizada —pues bien y perfección se corresponderían en el Creador como antes se correspondían imperfección y mal en sus criaturas— y habría que preguntarse qué teólogo sería capaz de atravesar esa maraña de tautologías para “juzgar” a Dios según lo exigen las reglas procesales de la teodicea. Y eso nos lleva, *en tercer lugar*, a la última de nuestras aclaraciones preliminares, la relativa al mal activo o propiamente moral, cuestión que abordaremos atendiendo, antes de inquirir por la responsabilidad de Dios en el asunto, al mal que tiene a los hombres por sujetos agentes y no sólo pacientes.

---

(14) Cfr. L. Kolakowski, *Religion. If there is no God...*, Nueva York, 1982 (hay trad. cast. de M. Sansigre. Madrid, 1985) y A. Glucksmann, *Le XIe commandement*, París, 1991 (hay trad. cast. de A. Poca, Barcelona, 1993).

(15) Como reconoce Walter Kasper, “El mal como problema teológico”, en R. Scherer - J. Larriba (coords.), *Fe cristiana y sociedad moderna*, 30 vols., vol. IX, Madrid, 1986, pp. 194-217 (trad. de T. Romera), pág. 205, el axioma *ens et bonum convertuntur* tiene su último fundamento en la suposición de que del mal físico o moral sólo se puede hablar en relación con un bien o con el bien en general, esto es, la suposición de que el mal (y, por lo pronto, el mal metafísico) no constituye una realidad independiente, sino una falta de realidad o bien, a su vez metafísicamente entendido.

Como hiciera ver Kant, un indeseable corolario de los planteamientos leibnizianos vendría constituido por la ruina de esta última distinción, ya que —al quedar convertido el mal, como antes vimos, en una categoría ontológica más bien que ética— la mismísima noción de mal moral (*Böse*) se acabaría desvaneciendo para verse sustituida por la de mal en sentido extramoral (*Übel*) (16). En efecto, si toda la maldad del hombre se redujera a su *ser malo por naturaleza*, no le podría ser imputado que lo sea más de lo que cabría imputarle su falta de estatura o su exceso de secreción biliar. En cambio, y por positiva o “radicalmente” que lo concibamos, el mal moral requiere siempre del concurso de nuestra libertad. La *Theodicea* de Leibniz, que se presentaba a sí misma como un “tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal”, no pretendía, antes al contrario, negar tal cosa, pero, llevada hasta sus últimas consecuencias, la tesis del mal metafísico se encargaría de desvirtuar ese protagonismo de la libertad. Que es justamente lo contrario de lo que sucede con la tesis kantiana del *mal radical*. Por más que Kant admite sin ambages que “el hombre es malo por naturaleza”, aclara inmediatamente a continuación que esto sólo quiere decir que los hombres de que tenemos experiencia acreditan una propensión maligna a adoptar máximas de conducta —adopción que depende, en todo caso, de su *libre albedrío*— contrarias a la ley moral. Pero esa propensión no es invencible, y el que *debamos* vencerla presupone incluso según Kant que la *podemos* vencer, esto es, que somos libres de intentarlo (17). Como tampoco la *malignidad*, después de todo, es “maldad innata”, sino “perversidad” tan sólo fruto de la “corrupción” de nuestra voluntad. Para Kant, el hombre no es ni un *ser bestial* al que le sea ajena la voz de la moralidad en su conciencia ni un *ser diabólico* cuya conciencia no conozca otra voz que la de la inmoralidad. El hombre es simplemente un ser que, en cuanto humano, se halla escindido ante la doble posibilidad de optar por la *moralidad* o la *inmoralidad*. De donde se desprende que el Kant del “mal radical” no era tan pesimista como a veces se piensa, y afortunadamente para él

---

(16) Cfr. el citado ensayo *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, así como la discusión de las antinomias de la razón en la *Kritik der reinen Vernunft* (hay trad. cast. de Pedro Ribas, Madrid, 1978) —en la que Kant deja bien claro que el concepto de *deber moral* “no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza” (A547, B575 - A549, B577)— y el ensayo *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*, con que se abre *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (hay trad. cast. de F. Martínez Marzoa, Madrid, 1981), al que nos referimos a continuación.

(17) Op. cit., Primera Parte, Observación general; véase al respecto Christoph Schulte, *Radikal Böse (Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche)*, Munich, 1991, caps. 1-4.

no tuvo la ocasión de comprobar qué clase de monstruosidades, tan bestiales como diabólicas, podía engendrar —en el siglo de Auschwitz, el Gulag o Hiroshima— el sueño de una razón que, como buen ilustrado, compartía a pesar de los pesares con complicidad no exenta de un cierto optimismo. Retornando al problema de la teodicea, ningún filósofo moral podría inculpar a Dios por habernos concedido una *libertad* que nos eleva a la condición de “sujetos morales”, haciéndonos por tanto responsables de nuestros actos. Pero la libertad, como por lo demás la misma racionalidad, pudiera ser usada tanto para bien como para mal, y el ejercicio subjetivo de la libertad de cada uno traducirse *objetivamente* tanto en la potenciación de la libertad de todos cuanto en la libertad de sólo algunos a costa de la libertad de otros. Y semejante circunstancia, en la que presumiblemente habríamos de buscar *el origen de la injusticia* en las sociedades humanas, da lugar a la división de la humanidad en víctimas y verdugos, de suerte que esas víctimas, cuya existencia ha sido hecha posible gracias a la decisiva cooperación de sus verdugos, tendrían ahora que sumarse a las producidas por incontables catástrofes naturales en las que no correspondió al hombre arte ni parte. ¿Hasta qué punto cabría entonces librar de toda imputabilidad por dichas víctimas a un Dios como el de Leibniz pretendidamente *omnisciente*, que en consecuencia no podía por menos de prever los funestos resultados de su obra, tanto si en ellos hubiera de cooperar el hombre como si no? (18). De todas esas víctimas, las más escandalosas son sin duda los niños, que no en vano dieron pábulo a una escabrosa conversación entre Iván y Alioscha Karamazov o motivaron las invectivas del camusiano doctor Rieux contra el responsable de *un mundo mal hecho*. Y ni siquiera la rutinaria asiduidad con que los testimonios gráficos de los periódicos o las imágenes de la televisión nos presentan el sufrimiento de los niños —diariamente asendereados por guerras, hambrunas y devastaciones— conseguiría mitigar la gravedad de su permanente acusación *contra Dios*, principal centro de imputación de la deriva de tal mundo. ¿Cómo un Dios que, además de omnisciente, se pretende omnipotente e infinitamente bueno no hace nada por aliviar las terribles calamidades de *sus víctimas*? Un sesudo teólogo acaso pueda encogerse de hombros, alegando que “Dios

---

(18) Leibniz se ve incluso obligado a derrochar ingenio y sutileza para evitar que la “presciencia” divina se convierta sin más en “predeterminación”, pero —como señala Concha Roldán en su Estudio preliminar a G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo), Madrid, 1990, pp. IX-LXXVII, pág. XXIX— sobre su intento se cierne siempre la dificultad, por más o menos hábilmente que la sortee, de que “la previsión divina no puede ser la de un mero espectador” y “es Dios quien dirige la película”.

no va a estar interviniendo en el mundo a cada instante”, pero cualquier ignorante dotado simplemente de buen corazón sería capaz de replicarle volviendo a preguntar: “¿Y qué otra cosa mejor tendría que hacer, por numerosas y respetables que sean sus restantes ocupaciones, que intervenir cada vez que oiga llorar a uno de aquellos niños?”. A Leibniz le irritaba que el rey Alfonso X de Castilla se hubiera atrevido a asegurar que, de haberle consultado Dios a la hora de hacer el mundo, habría podido sugerir más de una mejora en su diseño —lo que ejemplificaría el axioma *Minus bonum habet rationem mali*—, mas la mejora sugerida en la pregunta de nuestro ignorante tendría que haber acuciado más al padre de la teodicea que las disquisiciones astronómicas de nuestro sabio rey. Mientras que a éste resultaba posible acallararlo, desde la astronomía copernicana, con un “no veis más allá de vuestras narices y queréis enmendarle la plana a Dios”, ningún progreso en el orden de nuestros conocimientos acallararía la pregunta del ignorante y menos aún lo haría la precisión leibniziana de que Dios, que no quiere el mal, se limita a *permitirlo*, pues ningún tribunal absolvería penalmente a un encausado que, pudiendo impedir un daño o auxiliar al damnificado, no lo hace (19). Además, pues, de la cuestión de si Dios “quiere” el mal o no —que afectaría a la *infinita bondad* de Dios—, habrá que plantearse la no menos desazonante de si Dios “puede” impedir o no el mal, cuestión que afecta a su *omnipotencia*. Que son, según recordaremos, las cuestiones que atormentaban al hermano mayor de nuestra parábola, quien podría ahora resumir nietzscheanamente su posición aseverando que “la única excusa de un Dios que contempla impasible el sufrimiento es su inexistencia”.

Mas puesto que lo que ahora nos concierne no es el problema de la existencia de Dios —que el increyente puede ahorrarse por permanecer instalado en el terreno de la hipótesis— sino el problema del mal o de la teodicea, haremos bien en saludar la precedente reaparición del *dilema de Epicuro*, en el que nos concentraremos brevemente valiéndonos para ello de la oportuna versión compendiada del mismo propuesta entre nosotros por Andrés Torres Queiruga: “Si Dios quiere evitar el mal y no puede, no es omnipotente; si puede y no quiere, no es bueno” (20).

---

(19) Cfr. Herbert Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, Munich-Zurich, 1978, pp. 242 y ss.

(20) A. Torres Queiruga, “El mal en perspectiva filosófica”, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, cit., vol. IX, pp. 178-93; “Dios, el Anti-Mal”, cap. 4 de su libro *Creo en Dios Padre*, Santander, 1986; “Mal”, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, cit., pp. 753-61 (en lo que sigue, nos atendremos preferentemente —aun cuando no exclusivamente— a esta última presentación del punto de vista del autor).

El de Torres Queiruga es un muy serio intento de agarrar el dilema por sus cuernos, y quisiera dejar constancia de la alta valoración que me merece dicho intento antes de proceder a señalar por qué no acaba de satisfacerme. “Agarrar el dilema por sus cuernos” significa, en primer término, circunscribir a él cualquier posible solución de nuestro problema: el mal, como todo cuanto acontece en este mundo, ha de venir de Dios, de suerte que no cabe responder a la pregunta “¿de dónde viene el mal?” (*unde malum?*) atribuyéndolo a otro “principio” —como lo haría, por ejemplo, el maniqueísmo— distinto de Dios mismo, ni mucho menos hacerlo desaparecer diluyendo su consistencia en la supuestamente única realidad de la divinidad, de acuerdo con esa capacidad de “digestión del mal” gracias a la que todos los monismos religiosos, y también con frecuencia los ateos, acaban transformándolo en mera “apariciencia” (éste sería *un primer supuesto* del planteamiento de Torres Queiruga); pero “agarrar el dilema por sus cuernos” significa también, en segundo término, asumir con todas las consecuencias su estructura disyuntiva, estructura que determina que las alternativas envueltas en cada uno de sus dos extremos se excluyan mutuamente: o Dios “puede evitar el mal, pero no quiere” o Dios “quiere evitar el mal, pero no puede”, de suerte que —aunque quepa que ni quiera ni pueda evitarlo— no cabe, en cambio, que pueda y quiera hacerlo al mismo tiempo, al menos mientras esté ahí el mal haciéndonos sentir la inacallable pregunta por su procedencia (el planteamiento de Torres Queiruga comporta, de este modo, *un segundo supuesto*). Aun cuando ambos supuestos se hallan estrechamente entrelazados el uno con el otro, no hay inconveniente alguno en distinguirlos y tratarlos por separado, que es lo que haremos empezando por el segundo de ellos.

Por lo que hace a ese “segundo supuesto”, y en virtud de la lógica inexorable del dilema, se impone elegir entre la bondad de Dios y su poder. Y, como constata Torres Queiruga, la teología no ha tenido tradicionalmente empacho alguno en decantarse por el omnímodo poder de Dios, sacrificándole si menester fuera su bondad. Nada menos que San Agustín consideraba necesario el mal, incluido el de los hombres predestinados a la condenación eterna (la espeluznante idea de la *massa damnata*), mal decretado por el Todopoderoso para preservar la armonía del universo, por no hablar de la idea también agustiniana del mal como castigo de nuestros pecados u ocasión de expiarlos, idea que ha pervivido en las apoloéticas al uso y ha llegado a contaminar el imaginario cristiano, propiciando el resignado recurso al “Dios lo ha querido” ante cualquier desgracia (21). Pero es evidente que un Dios

---

(21) Op. cit., pp. 754-56.

que quiere el mal —o que, simplemente, “no quiere” evitarlo— difícilmente merecería ser tenido por bueno, razón por la que Torres Queiruga se inclina a admitir que Dios “no puede” impedir el mal en el mundo, si bien ello no compromete, en su opinión, la omnipotencia propiamente dicha de Dios. Siguiendo una línea en cierto modo prelu-diada por Olivier Rabut, pero que asimismo conlleva un intento de re-habilitar la noción leibniziana de mal metafísico con la que estamos ya bien familiarizados, Torres Queiruga sitúa en la “finitud” de lo creado la raíz del mal tanto físico —la finitud en la naturaleza— cuanto moral —la finitud de nuestra libertad—, pues ni una naturaleza finita podría aspirar a algo más que a esa “perfección imperfecta” en que la destrucción de unos seres se convierte en la condición de supervivencia de otros seres, ni una libertad finita soñar con su ejercicio sin desencadenar los sentimientos de angustia y culpabilidad que entraña “el riesgo de la libertad” (22). Cuando se dice, así, que “Dios no puede hacer un mundo sin mal”, la imposibilidad de que ahí se habla vendría a asemejarse a la exhibida en frases como “Dios no puede hacer un círculo cuadrado o un hierro de madera”, dado que hablar de “un mundo sin mal” una vez concedida su finitud sería tan absurdo como hablar de amalgamar madera y hierro o de la cuadratura del círculo. O, expresándolo de otro modo, al negar la posibilidad de un mundo sin mal no se estaría negando algo de Dios —no se estaría cuestionando, pongamos por caso, su omnipotencia—, sino negando algo en el mundo mismo, a saber, su *in-finitud* o no finitud, o —lo que vendría a resultar equivalente— se estaría afirmando, según acaba de indicarse, la *finitud* de dicho mundo (23). Y en este punto entrará en juego el “primer supuesto” del planteamiento de Torres Queiruga, quien —tras hacer observar que Dios no podría haber creado un mundo no-finito o infinito sin transformar a la criatura en Dios— concluye que “el auténtico dilema” no es el que contrapone en Dios su omnipotencia y su infinita bondad sino el que enfrenta a Dios ante la opción de “crear o no crear” un mundo cuya finitud le obliga a dar cabida al mal. A mi modo de ver, el punto flaco de semejante argumentación hay que buscarlo en su fidelidad a la tesis del mal metafísico, concretado ahora en finitud, sobre la que gravita la discutible equiparación de la imposibilidad de un mundo sin mal a la imposibilidad lógica de nociones contradictorias, cuando no hay nada de contradictorio, lógicamente hablando, en la idea de que el mal se halle ausente de un mundo finito, por improba-

---

(22) *Ibid.*, pp. 756-57; cfr. asimismo los otros dos trabajos citados en la nota 20 y el libro de O. Rabut, *Le mal, question sur Dieu*, París, 1971.

(23) *Loc. cit.*

ble o inverosímil que ello pudiera parecernos desde un punto de vista fáctico (24). La dialéctica de finitud e infinitud es, ciertamente, complicada: los matemáticos o, por lo menos, algunos matemáticos admiten la posibilidad de hablar de diferentes grados de infinitud —como en el caso de la distinción cantoriana entre infinitud numerable y transfinitud—, y por la misma regla de tres cabría también hablar de diferentes grados de finitud, lo que daría pie a admitir que este mundo, que desde luego no es el “mejor” de los posibles, sea manifiestamente “mejorable” —como pensaba Alfonso el Sabio y pensaría cualquiera dotado de mediana sensibilidad para la percepción de los desastres, que no escasean en nuestro desastroso mundo— e induce, en fin, a replantearnos la cuestión de por qué Dios, si quería y podía hacerlo, no hizo un mundo “menos malo”, ya que no un mundo decente. El dilema de Epicuro, como vemos, reaparece tras el de Torres Queiruga; y, en cuanto a este último, la resolución del dilema que su autor nos ofrece, consistente en asegurar que Dios —enfrentado a la disyunción de *crear o no crear*— “creó este mundo por amor”, no me parece demasiado convincente, salvo como confirmación de la sospecha de que hay amores que matan (25).

Como él mismo reconoce, no existe unanimidad entre los hombres por lo que se refiere al aprecio del regalo de la creación, excepción hecha de la conjetura de Kant según la cual “ninguno de ellos querría recomenzar su vida”, y acaso hubiera sido deseable que Dios Padre actuase de modo menos paternalista, preguntando de antemano a cada uno de los interesados si el guión de su biografía le merecía o no la pena de aceptar interpretarlo. Es esa una posibilidad que nos está vedada a los padres terrenales y, las comparta o no, uno comprende al menos las razones de Kierkegaard para abstenerse de procrear cuando alegaba que el *horror a la procreación* era, en definitiva, “horror a haber nacido” (26). Algo sobre lo que, entre paréntesis, tendría que de-

---

(24) La confusión entre “imposibilidad lógica” e “imposibilidad fáctica” no es, ciertamente, baladí. La cuadratura del círculo es lógicamente imposible, la amalgama de madera y hierro parece ser fácticamente imposible (con lo que no llegaría a tanto como constituir una contradicción lógica), la existencia de un mundo finito exento de mal no es ni una imposibilidad lógica —salvo que, por definición, hagamos equivaler “finito” a “malo”— ni una imposibilidad fáctica, sino sería a lo sumo fácticamente improbable. Mas semejante improbabilidad no tiene por qué ahorrarnos el esfuerzo de hacer algo por “mejorar” la situación presente de tal mundo, esfuerzo que resultaría de todo punto vano si el mal se convirtiera en “necesario”, como parece desprenderse de la tesis de que su extensión es “imposible”.

(25) Op. cit., pp. 757 y ss.

(26) Cfr. Celia Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado)*, Barcelona, 1987, pp. 40 y ss., 57-62.



tenerse a meditar la Iglesia católica cuando insensatamente alienta la procreación indiscriminada de seres indefensos destinados a servir de pasto de los “escuadrones de la muerte” en Latinoamérica y otros lugares del Tercer Mundo. Si no sonara a escarnio para las víctimas de esos escuadrones, cabría apurar ahora la metáfora y preguntarse si todo ser que viene a este mundo no viene a sucumbir a los Escuadrones de la Muerte con mayúscula, en la eficacia exterminadora de los cuales se cifra acaso la respuesta a la interrogación por *el sentido de la vida* (27). Pero no quiero proseguir por esta vía, pues me parece detectar algo malsano en la negación, no ya de su sentido, sino de la vida misma, y por una vez tengo en este punto que dar a Nietzsche la razón frente a Kant cuando aquél encaraba con entereza su destino recapitulando la experiencia de la vida con un “venga de nuevo”. Ahora bien, no sé hasta qué punto podría la teodicea beneficiarse de semejante afirmación de la vida, exclusivamente reservada a los “espíritus fuertes” —entre los que a todos nos gustaría, claro, contarnos— resueltos a vivir en un mundo sustraído a la tutela de la Providencia, un mundo duro y cruel donde el *daccapo* no está al alcance de los oprimidos y los explotados, los humillados y los ofendidos, los “débiles” en suma, a quienes exigírselo sería añadir otra injusticia más, acaso la más cínica e inmisericorde de cuantas injusticias cupiera infligirles (28). Y un mundo así es el mundo con que la “religión” tiene hoy que habérselas, por encima o por debajo de los sueños de grandeza de cualesquiera teologías, y dentro del cual los hombres —incluido más de un espíritu fuerte en horas bajas— pueden creer verse en la necesidad, y hasta asistidos del derecho, de pedir a un Dios desaparecido del horizonte humano su ayuda providente o, si más no, algún consuelo.

Aunque, como abiertamente reconocimos, Torres Queiruga asía con decisión los dos cuernos del dilema epicúreo, veíamos también cómo, a la postre, rehusaba elegir entre omnipotencia y bondad suma, tratando de salvar a la vez ambos atributos de la divinidad. Pero el caso es que quizás no haya manera de escapar a esa elección. Por lo que a mí respecta, y si fuese yo quien hubiera de elegir, no titubearía

---

(27) Que ésa, aunque fuese “la última palabra”, no tendría por qué ser “la única palabra” acerca del sentido de la vida para el individuo que somos cada uno de nosotros, se halla muy finamente argumentado en “Lo sagrado en las sociedades secularizadas”, cap. 16 del libro de Santiago González Noriega, *El viaje a Siracusa (Estudios de filosofía y teoría social)*, Madrid, 1994, pp. 201-21.

(28) Véase sobre este punto el libro de Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, París, 1974 (hay trad. cast. de J. Quesada y J. Lasaga, Barcelona, 1993), especialmente cap. 3.

en hacer mía la solución a nuestro dilema de Voltaire, quien confesaba que —si el único recurso que nos queda para seguir adorando a Dios es aceptar que su poder no ha podido triunfar sobre el mal— él prefería adorarlo como limitado antes que concebirlo como malo. Dando un paso más sobre Jenófanes, que denunciaba la antropomorfización de los dioses, Cicerón proponía una inversión del orden de las representaciones religiosas: “Homero fabulaba y transfería a los dioses los atributos humanos, cuando hubiera sido mejor que nos atribuyese a nosotros los atributos divinos” (29). Pero, en el largo camino que conduce hasta Feuerbach, la teología ha tratado —sea por la vía de atribuir a Dios en grado eminente nuestros atributos, sea por la vía de negar en los atributos divinos las limitaciones de que éstos se verían afectados en nosotros— de construir un Dios a nuestra imagen y semejanza, demostrando con ello la insuperabilidad de un cierto antropomorfismo teológico. Así las cosas, me pregunto qué habríamos de valorar más en Dios, si la plenitud de nuestros poderes o la superación de nuestra impotencia, por un lado, o por otro más bien la perfección de nuestra buena voluntad o la eliminación de todo rastro de imperfección en ella. Desde un punto de vista ético, que es el que aquí hemos adoptado, tiendo a pensar que una religión a la medida de los hombres, pues para nada me interesa una religión inhumana, tendría que declararse más dispuesta a renunciar a un Dios omnipotente que a un Dios infinitamente bueno.

Dejando para más adelante el caso del cristianismo, la omnipotencia ha recibido en el Antiguo Testamento una valoración un tanto variable a tenor de las circunstancias: en el Deuteronomio (10,17), Moisés llama a Dios “grande, poderoso y terrible”; pero en el Libro de Daniel, tras la destrucción del primer Templo y en pleno cautiverio babilónico, la plegaria de éste (9,4) se dirige al “Señor, Dios grande y terrible”, recatándose de llamarle “poderoso”, sin duda porque los tiempos no daban para mucho en tal sentido; y finalmente, reconstruido el Templo y repoblada Jerusalén, Dios vuelve a ser “grande, poderoso y terrible” en las palabras de Esdras que reproduce Nehemías (9,32) (30). Nada de extraño tiene que en nuestro siglo, y ante la estremeceadora tragedia de un Holocausto que ponía otra vez en tela de juicio la bondad del Dios bíblico, haya sobrevenido nuevamente una ola de reca-

---

(29) Cfr. José Lorite Mena, *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Bogotá, 1986, pág. 124.

(30) Susan Shapiro, “A la escucha del testimonio de la negación radical”, *Concilium*, 195, 1984 (núm. monográfico sobre *El holocausto judío, reto para la teología cristiana*) pp. 185 y ss., esp. nota 18.

to en torno a su omnipotencia, sacrificada ahora a aquélla. Es lo que, por ejemplo, testimoniaría hace unos años la meditación de Hans Jonas sobre *El concepto de Dios después de Auschwitz (Una voz desde el judaísmo)* (31). Un Dios que permanece silencioso ante el Holocausto ha de ser o impotente o malvado, y no hay otro modo de esquivar la blasfemia implícita en la segunda hipótesis que abrazando sin reservas la primera. Así es, en efecto, como Jonas concibe su propósito: “como un intento de responder al grito, durante largo tiempo reprimido, que los muertos de Auschwitz dirigieron a un Dios encerrado en el mutismo... donde la única respuesta que cabe intentar aún articular pasa por echar por la borda la idea que ese Dios sea el Todopoderoso” (32).

Semejante proposición me parece, en verdad, tan razonable que no me sorprende que las objeciones que se le han opuesto eludan invariablemente el meollo de la misma para centrarse en consideraciones accesorias, como la relativa a la cuestión del proceso a través del que Dios vendría a “autolimitarse”, desposeyéndose, por decirlo de algún modo, de esa su omnipotencia. Así, se ha reprochado a Jonas, no sin algún fundamento, su excesiva vinculación a la tradición cabalística de la mística judía, dentro de la que la doctrina del *Zimzum* explicaría la existencia del universo como el resultado de un “repliegue” o “contracción” de la divinidad, que de esa suerte dejaría de serlo “todo” (33). Si se complementa dicha tradición con la tradición gnóstica, sería posible incluso imaginar que aquel “vacío” de Dios viniese a verse rellenado no sólo por el “ser” de cuanto en el universo existe, sin que por eso tenga que ser malo, sino también por esa versión del mal positivo que consiste en la positivación de la “nada”, capaz de cubrir al mundo con un espeso manto de tiniebla. Por esta dirección lo más probable es que acabemos despeñándonos en los abismos de la especulación, pero, si bien se mira, tampoco se trata de una imaginearía tan extraña al siglo cuyo fin tenemos a la vuelta de la esquina, que no ha hecho precisamente ascos al “nihilismo” ni a supuestos remedios del nihilismo que, como el heideggeriano, eran quizás peores que la enfermedad (34). Del Mefistófeles goethiano, que se presentaba

---

(31) H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz (Eine jüdische Stimme)*, Francfort del Main, 1987.

(32) Op. cit., pp. 7 y ss.

(33) Cfr., por ejemplo, Hans Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* (trad. cast. de V.A. Martínez de Lopera y G. Canal Marcos), Madrid, 1993, pp. 559 y ss.

(34) Cfr. Dieter Arendt (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Darmstadt, 1974.

a sí mismo como “el espíritu de la negación”, se pasó en un siglo como el nuestro a “la negación del espíritu” obrada en el *Doktor Faustus* de Thomas Mann por el Angel de la Ponzonia —una novela la de Mann cuyo protagonista, Adrian Leverkühn, había aprendido en las clases de Teodicea del profesor Schleppfuss que “no sólo el bien podía surgir del mal, sino también el mal del bien”—, y el pensamiento de ese nuestro siglo sobreabunda en alusiones a la potencia demoníaca del mal concentrado en la nada positiva, desde “lo nulo” (*das Nichtige*) de Barth a la nada de “la aniquilación” (*die Vernichtung*) de Bloch (35). Es muy cierto, por lo demás, que la cosmogonía de la autolimitación de Dios ha sido justamente tachada de “chocante” por un experto en la materia como Gershom Scholem, pero, si he de ser sincero, no la encuentro más chocante que la cosmogonía ortodoxa de la “creación desde la nada”, que convierte a Dios en una especie de gran Prestidigitador empeñado en el fomento de la cunicultura a partir de su sombrero de copa, y la única “teología de la creación” que me resulta inteligible es la que insiste en hacer de ésta no una pieza de pseudociencia natural sino el punto de arranque de una historia de salvación del género humano (36). Puesto que un increyente puede tomarse la libertad de leer el Credo de manera más bien poco convencional, añadiré que el Creador convencional me deja tan frío como la Causa Primera aristotélica y que, puestos a buscar “cosmogonías”, trataría de encontrarlas en la ciencia del momento y no en ninguna teología, ni “natural” ni “sobrenatural”. Y me atrevería aún a añadir que lo que muchos creyentes, dejando a un lado ahora a los increyentes, buscan en Dios no es una explicación del “origen” o del “final” del universo, sino una clave para la comprensión del “sentido”, tanto teórico como práctico, de su propia existencia y de la del conjunto de la humanidad en el lapso de tiempo que media entre el *Big Bang* originario y el terminal *Big Crunch* o comoquiera que los científicos de turno den en describir esa historia presumiblemente carente de sentido que es la historia del mundo (37). Pero volvamos a la omnipotencia, cuya “sobreevaluación” teológica es menester examinar, si quiera sea de modo muy sumario, antes de despedirla definitivamente.

---

(35) Sobre la “inversión” que conduce desde el *daimon* (*Dämon*) al *daimonion* (*Teufel*) —cuyos hitos serían Goethe, Max Weber y Thomas Mann— véase el cap. 4, “Búsqueda del *daimon* y pacto con el diablo”, del libro de José González García, *Las huellas de Fausto*, Madrid, 1992, pp. 143-212.

(36) Véase, por ejemplo, Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 2ª ed. Santander, 1987.

(37) Cfr. Paul Davies, *The Edge of Infinity: Where the Universe Came From and How It Will End*, Nueva York, 3ª ed., 1989.

Por lo que se refiere a la relación entre el mundo y Dios, nada sabemos de ella —pues saber o no saber no es exactamente lo mismo que creer o no creer—, salvo que el mundo está ahí, y nosotros en su inmanencia, mientras que a Dios lo concebimos como su y nuestra trascendencia. En cuanto al mundo mismo, *el mundo no es el mal*, sino sólo el lugar en que acontece el mal, un mal que Dios —si es en verdad un Dios benevolente— no ha de querer que se produzca, ni mucho menos producirlo Él mismo, aun cuando acaso no lo pueda evitar si no es omnipotente. Pues lo que sí parece cierto es que ese mundo tiene sus leyes, más aún, consiste en un “sistema de legalidades” que habría que preguntarse si y cómo podrá ser alterado, bajo qué condiciones y por quién. Si el mundo no es el mal, y contra lo que a veces sostuvieron tales o cuales tradiciones cosmogónicas de corte harto especulativo, tampoco habría que atribuir el mal a la materia —sea empleado este término con la deliberada vaguedad permisible en un discurso como el nuestro— que el mundo alberga en su interior, pues las leyes que rigen esa materia, también llamadas “leyes de la naturaleza”, son sin duda neutrales en lo que atañe al bien o al mal que su vigencia nos pueda ocasionar. Por lo demás, las leyes (de las ciencias) naturales no son las únicas que presiden el mundo, dentro del cual concurren asimismo “leyes lógicas” —que, al decir de ciertos filósofos, regirían para cualesquiera mundos— y otras varias legalidades introducidas en el mundo por el hombre en cuanto que éste no es sólo naturaleza, sino también cultura, como es el caso, por ejemplo, de las “leyes morales”, pero asimismo el de las “leyes (de las ciencias) sociales” o las “leyes jurídicas”. ¿Cuán férreo es tal *sistema de legalidades* desde una perspectiva puramente humana?

Los seres humanos no podemos hacer gran cosa para alterar las leyes de la lógica (pues olvidarnos de ellas redundará en nuestro descrédito, dejando intacto el crédito de la lógica) o las de la naturaleza (pues incluso la modificación de esta última, perseguida y lograda en ocasiones por la técnica, ha de basarse en el conocimiento y el respeto de dichas leyes), podemos bajo ciertas condiciones tratar de modificar las leyes del funcionamiento institucional o espontáneo de la sociedad al fin y al cabo intencionada o inintencionadamente puesto en marcha por nosotros (quienes a título particular se atreven a desafiar la ley de la oferta y la demanda en una economía de mercado corren el serio riesgo de arruinarse, pero ni este o aquel modelo del mercado, ni siquiera el mismísimo sistema capitalista, son en rigor inamovibles, aunque para moverlos se precise de mayor tino y mejor suerte que hasta la fecha), lo tenemos más fácil en el caso de la desobediencia al derecho (que el desobediente saldrá con una temporada más o menos

larga de cárcel, de acuerdo con el rango jurídico de la legislación violada) y será sencillísimo en el caso de las leyes morales (donde la violación de los dictados de la propia conciencia se salda al bajo costo del remordimiento). Ahora bien, todas esas gradaciones tendrían que resultar superfluas, según algunos teólogos, cuando el sistema mundano de legalidades es enfocado desde la perspectiva conocida como *de potentia Dei absoluta*, pues Dios —que ostenta, entre otros títulos, el de Supremo Legislador— habrá de hallarse por encima de cualquier ley. Wittgenstein no opinaba así en lo concerniente a las leyes de la lógica, que “ni Dios podría cambiar”, y realmente no sé de qué aprovecharía a Dios decretar que este mundo, ya de por sí bastante absurdo, se pareciera a ratos al de Carroll y a ratos al de Kafka. En cambio, el propio Wittgenstein aseguraba que “no hay más necesidad que la necesidad lógica”, lo que abre paso a que en un mundo contingente el azar cuente al menos tanto como la necesidad; pero que Dios juegue o no a los dados, y que las leyes del mundo natural sean estadísticas o deterministas, es totalmente irrelevante para la teodicea o la (anti)teodicea, pues ese Dios spinoziano idéntico a la Naturaleza —el Dios de Einstein— nada tiene que ver con el Dios personal o personalizable del que estamos hablando. Y queda el caso del milagro, pero, si yo fuera creyente, sería de los que creen “a pesar de los milagros” y no a causa de ellos, pues en el orden natural no conozco ninguno que no admita siquiera sea remotamente alguna explicación asimismo natural —dejando a un lado ociosos milagros majaderos, cuando no declaradas supercherías— y tampoco en el orden social parecen registrarse irrupciones de la divinidad irreductibles a lo que los científicos sociales considerarían leyes, incluida la de la polemología que establece que “el Dios de las batallas siempre ayuda a los buenos cuando los malos son menos”. La majestad de Dios, en cualquier caso, no se vería disminuida porque en el mundo campease la leyenda de Phélypeaux que prohibía a Dios por orden real efectuar milagros en esta plaza: *De par le Roi defense à Dieu, de faire miracle en ce lieu*. Pero donde la voluntad de Dios, alentada por la tesis de su potencia absoluta, se mostraría más caprichosa y hasta tiránica es, por supuesto, en el orden moral, que merece capítulo aparte.

En la línea del voluntarismo teonómico medieval, Lutero se alineaba contra el Sócrates del *Eutrifón* platónico cuando escribía que “lo que Dios quiere no lo quiere porque sea justo y Él esté obligado a quererlo, sino más bien es justo porque lo quiere Dios”. Y Kierkegaard remacharía este clavo al proclamar que la despótica orden de sacrificar a su hijo impartida por Dios a Abraham cancelaba inapelablemente cualquier reserva moral por parte de éste, a lo que Kant había ya res-

pondido *avant la lettre* haciendo ver que el sacrificio de Isaac hubiera sido un crimen y la mera intención de consumarlo era inmoral. Pero dejemos la palabra en este punto a Caffarena, quien no sólo es capaz de urdir parábolas sino asimismo de componer el siguiente *midrash*, un hermoso fragmento del cual paso a citar: “Y el ángel de Yavé dejó de nuevo oír su voz, esta vez más íntima que en ocasiones anteriores. ¡Por amor de Yavé, por el honor de Yavé, oh Abraham, no hagas ese disparate que te dispones a hacer!... ¿Cómo has podido pensar que Dios quisiera el sacrificio de una sangre inocente? ¿Qué clase de «dios» sería ése que, en tu tosquedad, has llegado a concebir?... Un día vendrá en que las voces externas que dictan cosas extrañas, que incluso pueden induciros al fanatismo, irán dejando paso a la voz que vosotros podéis ser para vosotros mismos... Tampoco ese día lo tendréis todo claro. Deberéis discernir cada vez las voces interiores, para «acertar» con la más conforme a Dios; y tendréis que buscar ayuda unos en otros para acertar” (38). Si no interpreto mal a Caffarena, que nos dice lo que nos dice en el contexto de una reflexión sobre “la aportación del cristianismo a la ética”, la voz de una conciencia moral *autónoma* no admite ser cancelada por ningún mandato heterónimo, así sea éste atribuible al mismo Dios, a quien por lo demás nunca podremos estar seguros de que ni nosotros ni nadie haya interpretado bien y con quien, por otra parte, no nos es dado entrar en contacto más que a través de semejantes mediaciones hermenéuticas, comenzando por el monólogo interior de la propia conciencia y prosiguiéndolo en el diálogo con otras conciencias asimismo autónomas, pero de suerte que ninguna de ellas se halle autorizada a detentar la última palabra y —atribuyéndosela a Dios— imponérsela a las demás. Y tampoco creo malinterpretar a Caffarena, aun cuando no sabría decir si le “sobreinterpretar”, al considerar como otra aportación del cristianismo —un cristianismo, como es lógico, centrado ya en el Dios del Nuevo Testamento— a la ética, esta vez a la ética teológica, la cancelación de la perspectiva *de potentia Dei absoluta* incompatible con el punto de vista ético adoptado en el presente trabajo.

(Pero se me permitirá que, antes de continuar, abra un brevísimo paréntesis para atender a una sugerencia crítica que tiene que ver no poco con lo que estamos discutiendo. A propósito de Wittgenstein, para quien la “ética teológica” no tendría otro remedio que aceptar que “bueno es lo que Dios manda” al modo kierkegaardiano, he escrito alguna vez que la moderna ética secularizada —de Nietzsche a Sartre—

---

(38) J. Gómez Caffarena, *Qué aporta el Cristianismo a la Ética*, Santander, 1991, pp. 53-54.

habría hecho bien al reemplazar la perspectiva *de potentia Dei absoluta* por la perspectiva *de potentia hominis absoluta*, “que consagra la autonomía moral del individuo” (39). Y Carlos Gómez me ha reprochado que “la autonomía ética del individuo y la moral como invención no permiten, sin embargo, pensar esa autonomía como autosuficiencia (la omnipotencia del hombre no sería menos equívoca que la de Dios) ni la invención como si cualquier posibilidad fuese igualmente valiosa: no todo invento nos hace igualmente humanos; y, si esa invención no ha de degenerar en mero capricho o arbitrariedad, la libertad ha de ir unida a la perspectiva de los otros, es decir, a la razón” (40). Creo que tiene toda esa razón y reconozco haberme expresado inapropiadamente, pues no iba a ser cosa de desvestir a Dios de omnipotencia para revestir de ella al hombre; y, como prueba de descargo, aduciré que en más de una ocasión he hecho mía la lúcida advertencia de nuestro común amigo Domingo Blanco contra la *identificación de autonomía y autarquía*, no digamos omnipotencia, así como apuntado que la “libertad absoluta”, trasunto de la “autonomía omnipotente”, amenaza en efecto con llegar a convertirse —más que en un presupuesto de la moralidad— en moralmente indeseable, a tenor de la exclamación que Pasolini ponía en boca de uno de los siniestros personajes de su *Saló*: “La libertad absoluta, eso es el fascismo” (41). Por el contrario, las consecuencias de nuestra impotencia, que en última instancia nos reduce moralmente a nuestra pura y simple buena voluntad, son de sobra conocidas y no es menester extendernos sobre el particular).

¿Pero qué habríamos ahora de decir acerca de la *impotencia de Dios*, cuya voluntad, como Kant nos recordara, no es pura y simplemente buena sino santa, pero sin que su santidad tenga tampoco por qué hacer de ella una voluntad todopoderosa? Al mencionar hace un instante la película de Pasolini, pensé en otra con la que Bille August llevó recientemente al cine un capítulo de la autobiografía de Ingmar Bergman titulado *Las mejores intenciones*: en un pasaje de éste, el padre del autor —un modesto pastor que ejerce su ministerio en un pue-

---

(39) J. Muguerza, “Las voces éticas del silencio: Wittgenstein y la ética”, en C. Castilla del Pino (ed.), *El silencio*, Madrid, 1992, pp. 125-63, pág. 155.

(40) Carlos Gómez Sánchez, *Ética y religión*, Santander, 1995, cap. 3, III (puesto que en nuestra discusión se ha hecho alusión al problema de la autonomía en relación con la “ética teológica”, convendría contrastarla con el punto de vista de Marciano Vidal, “Fundamentación de la ética teológica”, en M. Vidal, ed., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, 1992, pp. 233-52).

(41) J. Muguerza, “Perplejidades y obstinaciones”, cap. 25 de *Desde la perplejidad*, cit., pág. 685.



blo perdido en el norte de Suecia y al que le ha sido ofrecida la capellanía del Palacio real en Estocolmo— acude allí invitado, en compañía de su esposa, a tomar el té con la reina; en el curso de la conversación, la reina le pregunta un tanto formulariamente si cree que Dios nos envía, o cuando menos permite, nuestros males con el fin de probarnos; a lo que nuestro pastor responderá vehementemente, y hasta con cierta irritación mejor o peor contenida, que “Dios contempla a sus criaturas con aflicción y horror”. Un Dios que ama a los hombres y no tiene en su mano el poder de librarles de todo mal —por más que éstos cristianamente se lo imploren— habrá de ser por fuerza un Dios sufriente además de impotente, como intuyera Dietrich Bonhoeffer al hablar por vez primera entre sus contemporáneos de la “impotencia” (*Ohnmacht*) y el “sufrimiento” (*Leiden*) de Dios (42). Y si traigo a colación a Bonhoeffer, que para algunos hubiera sido el gran teólogo cristiano de esta segunda mitad del siglo de no mediar su prematura y oprobiosa muerte bajo el Tercer Reich, es porque fue asimismo un precursor de la “teología de la muerte de Dios”, a cuyos cultivadores, tantas veces superficiales, superó en la profundidad de sus propios y fragmentarios planteamientos. Para Bonhoeffer, los creyentes viven actualmente en un mundo en el que Dios ha sido descartado como hipótesis de trabajo y han de aprender a vivir en dicho mundo como si no hubiera Dios o aunque no hubiera Dios, *etsi Deus non daretur*.

Pero, si nos fijamos bien, se trata del mismo mundo en que los increyentes estábamos ya instalados y desde el que podemos dirigir una melancólica, pero no obstante cordial, salutación de bienvenida a nuestros hermanos creyentes. Su instalación en este mundo, en el que todos cabemos, no tiene por qué ser la misma que la de los increyentes, puesto que obviamente ellos la vivirán partiendo de y sustentados en su “fe”, lo que para Bonhoeffer significaba “su participación en los sufrimientos de Dios en Cristo”. Y eso les obliga a plantearse con toda radicalidad una pregunta que tendría a su vez que interesar, y yo diría que hasta intrigar, a los increyentes bien dispuestos a convivir con los nuevos huéspedes, a saber, la pregunta por lo que sea hoy realmente Cristo para los cristianos. Bonhoeffer no tuvo materialmente tiempo de redondear una respuesta sistemática a tal pregunta, pero otros teólogos se han acercado a ella desde un talante en cierto modo empapado con el suyo y, de entre éstos, Jürgen Moltmann la respondió en su día con una radical opción por “el Crucificado”. En su ya clásico

---

(42) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. de E. Bethge, Munich, 1961 (hay trad. cast. de M. Faber - Kaiser, Barcelona, 1971), especialmente las “Cartas a un amigo” de noviembre de 1943 a agosto de 1944.

texto *El Dios crucificado*, Moltmann declara que —tal y como él entiende la fe cristiana— es la muerte de Cristo en la cruz lo que más decisivamente tendría que motivarla y, desde luego, será lo que motive su personal adhesión a la *theologia crucis*, que no sueña tanto con la elevación del hombre hasta Dios cuanto constata el autorrebajamiento de Éste hasta adquirir estatura humana, para lo cual invoca la tesis vigésimoprimer de Lutero: “El teólogo de la gloria llama a lo malo bueno y a lo bueno, malo; el teólogo de la cruz llama a las cosas por su nombre” (43). Allí donde el “teólogo de la gloria” considera como excelso y edificante el conocimiento de un Dios omnipotente, el “teólogo de la cruz”, que no es otro que el creyente, llega al autoconocimiento y reconoce a Dios en su humanidad despreciada, dando a las cosas humanas el nombre que les corresponde, sin dejarse guiar por bellas apariencias. Con todo, ese descenso al infierno que es el mundo lo hace el creyente de la mano de la fe, un asidero que le exige de ver el mundo —como con frecuencia no tiene más remedio que verlo el ateo— reducido exclusivamente a una prisión, un manicomio, un universo concentracionario o una casa mortuoria. El creyente, sin duda, lo ve también así, “tal como es” y como quienquiera que no sea un iluso lo vería en un amplísimo segmento de su visión del mundo, pero su fe le lleva a confiar en que la suerte del mundo no le es “indiferente a Dios”, cuya no-indiferencia, si su bondad es infinita, equivale a la promesa —donde una promesa no es tanto un pronóstico o un vaticinio cuanto una expresión de ánimo y hasta una apuesta a favor de su destinatario— de que no todo tiene por qué acabar ahí y de que incluso este mundo podría llegar a ser “un mundo mejor”. Que era, si no recuerdo mal, lo que daba la sensación de creer el hermano menor de nuestra parábola inicial.

Como entonces se dijo, el increyente —que, a falta de certezas, ni tan siquiera cuenta con la certeza del ateo— puede sin duda compartir con el creyente al menos parte de su anhelo, que es lo que permitía a un Max Horkheimer anhelar que “el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima”. Como podría asimismo compartir el anhelo

---

(43) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott (Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie)*, Munich, 1972 (hay trad. cast. de S. Talavero Tovar, Salamanca, 1975), cap. 6; cfr. en castellano los libros de José María Mardones, *Teología e ideología. Confrontación de la teología de la esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Francfort*, Bilbao, 1979 y Carlos Gómez Sánchez, *Identidad y relevancia del Cristianismo. Introducción al pensamiento de Jürgen Moltmann*, Madrid, 1987, quien asimismo presta la debida atención al Moltmann autor de la *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1968 (hay trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Salamanca, 1969) y subraya la continuidad entre esta y aquella obra.

de “liberación” de la teología de ese nombre, aun cuando no comparta sus premisas estrictamente teológicas y aun cuando éstas le parezcan frecuentemente abstrusas, al igual que se lo parecen —para acabar de decirlo todo— las de Moltmann (44). ¿Pero cuál sería entonces, teológicamente hablando, el “terreno común” que daría pie —y marcaría también el límite— a la coincidencia posible entre creencia e increencia?

Insistiendo por nuestra cuenta, lo que quiere decir bajo nuestra entera responsabilidad, en la preferencia por la teología de la cruz, no es de extrañar que el increyente se sienta más cerca de ella que de una teología de la gloria. Al fin y al cabo, aquella teología se acomoda mejor que cualquier otra a un mundo del que Dios se halla ausente, para decirlo con Bonhoeffer. Y el patético alarido de Jesús que nos transcribe Marcos (15,34), “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, constituye una fidelísima descripción de la soledad en que aquella ausencia parece haber arrojado al hombre contemporáneo, sin acepción de su condición de creyente o increyente. En el escueto relato del evangelista, al parecer el más fiable de los cuatro desde un punto de vista histórico, aquéllas fueron las últimas palabras de Jesús, a las que sólo siguió un grito de expiración de cuyo contenido nada se nos dice, como tampoco se hace en Mateo (27,46), y las versiones de Lucas (23,26-49) y Juan (19,17-30) —que no recogen aquellas palabras— edulcoran de hecho la narración del trance literaturizándola. Hans Blumenberg ha leído la despedida de Cristo, en el más absoluto de los abandonos, como un testimonio desgarrador del “fracaso de Dios”; y se diría que, cuando menos, es menester leerla como un aviso (¿será ésa la nueva, más inquietante que tranquilizadora, en que consiste el Evangelio?) de que el *triunfo de Dios* en la historia —indiscutible para los teólogos encargados de su glorificación— no está garantizado por ninguna escatología, ni la que avizora como su meta el reinado de Dios “en la tierra”, con la consiguiente instauración de la justicia sobre su faz, ni la que remite a “otro mundo” transhistórico la redención de la injusticia histórica, la reconciliación definitiva entre los hombres y el

---

(44) Véase I. Ellacuría - J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis (Conceptos fundamentales de la teología de la liberación)*, 2 vols., Madrid, 1990; para una buena visión de conjunto, cfr. el artículo “Teologías de la liberación” de Juan-José Tamayo en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, cit., 1363-76; y, para una crítica simpacética de algunos de sus presupuestos teórico-prácticos, el de Manuel Fraijó, “Teología de la liberación: elogio y preguntas”, en J.A. Gimbernat - C. Gómez (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Estella, 1994, pp. 213-42.

perdón de Dios (45). Carezco de la menor competencia para entrar en averiguaciones acerca de si los relatos evangélicos de la resurrección —que discurren, en una escala de mayor a menor sobriedad, desde el de Marcos al de Juan, pasando por los de Mateo y Lucas— bastarán para reafirmar al creyente en la convicción de ese escatológico “triumfo de Dios”. En cuanto a la lectura que de los mismos haga el increyente, difícilmente logrará disipar en él la impresión de incertidumbre que vimos desprenderse del episodio de la crucifixión. Pero la distinción entre incertidumbre y certidumbre es redundante a este respecto, toda vez que la “certidumbre” del creyente no es sino otro nombre de su fe. Y aquí, como cabía esperar, comienzan a divergir los caminos del creyente y el increyente —los dos hermanos de la parábola— por más largo que sea el trecho recorrido juntos.

“La fe en la resurrección —ha escrito Manuel Fraijó— es una fe difícil de compartir. En cambio, no es difícil de admirar. Representa un noble esfuerzo por seguir afirmando la vida incluso allí donde ésta sucumbe derrotada por la muerte” (46).

¿Se podría suscribir dicha afirmación de la vida desde la *incredencia*, es decir, desde la renuncia a otro mundo que un mundo que desmiente la presencia de un Dios resucitado, pero que añora esa presencia cuando, sin ella, toda afirmación de la vida se reduce a un canto despiadado a la fortaleza de unos cuantos audaces favorecidos por la fortuna e incapaz de apreciar que el infortunio de los más no es consecuencia de su debilidad sino muy probablemente al revés, habida cuenta de que el reparto de la salud y de la enfermedad, de la riqueza y de la pobreza, del poder para someter las voluntades y de la sumisión de éstas al poder ya no obedece a ningún designio divino sino sólo a las veleidades de un destino tan ciego como aciago? Bonhoeffer insistía en poner la fe por encima de la religión, incluida la “religión de la sola fe” que él mismo profesaba, pero a mí me interesaría reivindicar en este Foro la posibilidad de una religión compatible con la *incredencia*. Imagino que en la comunidad cristiana primitiva, congregada en

---

(45) H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Francfort del Main, 1988, en cuyas antípodas se situaría la visión de la historia desde el cristianismo de Wolfhart Pannenberg, sobre la que puede leerse en castellano la excelente monografía de Manuel Fraijó *El sentido de la historia (Introducción al pensamiento de W. Pannenberg)*, Madrid, 1986; y, para una problematización de la escatología cristiana, cfr. Andrés Tornos, *Escatología*, 2 vols., Madrid, 1989-91 y Juan-José Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella, 1993.

(46) M. Fraijó, “Resurrección”, en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, cit., 1196-215, pág. 1214.

sus primeros días en torno a la añoranza del paso por este mundo de alguien que vivió como un justo y murió injustamente, la distinción entre creyentes e increyentes sería bastante más borrosa de lo que pueda serlo hoy, una vez que la *creencia* se ha transformado en *dogma* y la *comunidad* misma en *iglesia* o institución (47). Y que creyentes e increyentes, en aquella comunidad, podían vivir y hasta morir luchando juntos por un mundo en el que esperaban que la justicia un día se realizase o del que, cuando menos, se erradicasen cuantas injusticias fueran saliendo al paso, no sé si de acuerdo con lo que entre nosotros ha llamado Aranguren una “religión de la sola esperanza” más bien que de la sola fe. Si digo que no sé es porque, tal y como Aranguren la concibe, esa esperanza —que para él es *Hoffnung* y no *Erwartung*, *espérance* y no *espoir*— vendría a consistir en una virtud tan teologal como la fe, que en consecuencia sólo puede advenirnos a merced de la gracia y presupone ya el acceso a una dimensión trascendente (48). Y, por proseguir con nuestro repaso de las virtudes teologales, queda aún por aludir la posibilidad de una “religión de la sola caridad”. La religión que Caffarena cifra en la fórmula juánica *Ho Theós estin agápe* expresaría muy bien tal posibilidad, pero de nuevo nos eleva al plano, excesivamente sublime para el increyente, del amor de Dios, que no sería menos sublime al traducirse mediante el mutuo amor de los seres humanos en su nombre (49). Como el propio Caffarena sugiere, sin embargo, aquella religión admite al menos “una versión secular”, que por mi parte trataría de formular a través de su traducción en términos de solidaridad —la fraternidad humana subsistente tras la muerte del Padre—, una solidaridad que, lejos de constreñirse al prójimo o cercano, se extendería también al ajeno y al extraño, y no tan sólo en el espacio, sino asimismo en el tiempo, bajo la forma de la solidaridad anamnética con las generaciones pasadas víctimas de la injusticia o de la solidaridad proléptica con las generaciones futuras, respecto de las cuales habremos de abstenernos de actuar como verdugos y procurar dejarles en herencia un mundo lo más justo que nos sea posible, deseándoles sin envidia que el que construyan ellas sea más justo que el nuestro. Pero la solidaridad acaso vaya más allá de la simple virtud ética de la justicia y necesite de una fuerza de motivación religiosa,

---

(47) Supongo que lo más parecido a aquella comunidad que cabría hoy imaginar son las llamadas “comunidades de base”, ciertamente más “eclesiales” que “eclesiásticas”, tal y como nos las presenta Leonardo Boff, *Eclesiogenésis*, Santander, 1979.

(48) José Luis L. Aranguren, “Entre la esperanza y la perplejidad”, *Saber/Leer*, 38, 1990, pp. 8-10.

(49) José Gómez Caffarena, *Qué aporta el Cristianismo a la Ética*, cit., pp. 65 y ss.

que nos haga vivir nuestra común humanidad como una comunión y no sólo como comunidad y a la que el individuo, desde la soledad de su conciencia y aun sumido en la insuperable incertidumbre que deriva de su increencia, responda con su acción como si hubiera un Dios, *ut si Deus daretur*.

La revista *Isegoría* va a publicar un manifiesto del parlamento mundial de las religiones —¡afortunadamente no de la Iglesias!— al que al menos habrá que concederle el beneficio de no dudar que contribuya a corregir la proverbial intolerancia de todas y cada una de ellas hacia los creyentes de otras religiones, por no hablar de los descreídos de cualquier signo. Lo firman representantes de la mayoría de las religiones conocidas, desde las grandes o pequeñas religiones monoteístas al budismo y hasta incluso el neopaganismo (50), pero en el censo no aparece la “religión de los increyentes”. No hay, que yo sepa, ninguna *religión de los increyentes*, pero Uds. me han invitado aquí a hablar de ella —con lo que le han dado, lo dejo a su responsabilidad, alguna carta de naturaleza—, razón por la cual, en nombre propio y en el de cuantos pudieran compartir conmigo las inquietudes que en esta sesión les he tratado de exponer, quiero expresarles mi reconocimiento.

---

(50) El “Manifiesto del Parlamento de las Religiones del Mundo: Principios de una Ética Mundial” aparece, por gentileza de la editorial Trotta, en el número 10 de *Isegoría*, precedido de una “Introducción” de José Gómez Caffarena y seguido del texto de Hans Küng “Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una Ética Mundial”.