

CREER EN TIEMPOS DE DESESPERANZA. «IN SPE, FORTITUDO VESTRA» (Is 30, 15)

JOSÉ VIDAL TALÉNS

«Durante casi todo el siglo XIX [y XX], hemos anticipado el futuro. Lo hemos imaginado, amado, deseado. Fue inscrito tanto en la bandera de las luchas sociales como en las creaciones culturales.

Hoy ya no podemos definir la mutación en curso como el nacimiento de un futuro. Delante de nosotros ya no está el «principio esperanza», para hablar como Ernst Bloch, y nos alejamos de todos los que, con él, han creído en la virtud creadora de la utopía.

La dificultad de nuestra tarea presente es precisamente descubrir una sociedad y una cultura en formación, sin recurrir a una pretendida necesidad histórica, a un sentido de la historia» (Alain Touraine)¹.

1. INTRODUCCIÓN: TIEMPOS DE DESESPERANZA Y TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Durante los últimos años se ha venido reflexionando sobre cómo evangelizar «en tiempos de increencia»². Yo me pregunto si más que ante una crisis

1. A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid 1997, p. 57.

2. *Evangelizar en tiempos de increencia*, Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Pascua de Resurrección, 1994. Describiendo al hombre necesitado de salvación dedica el n. 24 a la «crisis de esperanza» y dice: «la crisis de la cultura moderna es, en gran parte, crisis de una sociedad que se está quedando sin horizonte, sin metas ni puntos de referencia en su búsqueda de un futuro mejor para la humanidad». Cfr. E. VILANOVA, *La fe cristiana entre la sospecha y la inocencia*, Verbo Divino, Estella 1990, donde se habla de «tiempo de incertidumbre». Cfr. J.M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe i cultura al nostre temps*, Fac. Teol. Catalunya, Barcelona 1987, donde se habla de la «cultura de la Gran Buidor».

de fe, de la que se lamentan repetidamente las personas de la Iglesia, no estaremos más bien ante una crisis de esperanza³. Con este cambio de diagnóstico estaríamos más cerca de la experiencia que hacen y padecen muchos de nuestros contemporáneos. Desde Latinoamérica, desde Rwanda y África, desde el País Vasco, desde Palestina, y tantas otras situaciones de difícil salida en el «tercer mundo» y en el «primero» o «cuarto» mundos, nos llegan voces tratando de recomponer la maltrecha esperanza. Esta ausencia y este vacío de perspectivas de futuro se lee en los ojos de quienes han caído en la cuneta de la historia y de la economía. Al lado de un mundo en expansión, el mundo de las soluciones técnicas, contemplamos un inmenso mundo humano en abandono, en situaciones de inhumanidad, estancado en sus posibilidades de desarrollo, rozando la misma muerte.

Con todo, hablamos de «desesperanza» y no de desesperación, porque el hecho de hablar y dialogar sobre ello es ya una lucha contra la desesperanza. Pero lo hacemos con humildad, porque hoy tenemos una mayor conciencia de la fragilidad y vulnerabilidad del ser humano, lo que no nos permite concebir una victoria definitiva, pues apenas volvamos a tomar el camino de la esperanza nos saldrán al paso nuevos senderos hacia la desesperanza.

Hablamos, sobre todo, de la crisis de los «contenidos» de la esperanza (*spes quae speramus*) y no tanto de la esperanza subjetiva de las personas (*spes qua spero*), que como dice el pueblo, es lo último que se pierde. Esta crisis de contenidos de la esperanza significa que cuando, contando con las circunstancias actuales y los datos conocidos, nos preguntamos qué es lo que podemos esperar, nos cuesta encontrar una respuesta, si no es la de «más de lo mismo». Es decir, cuesta imaginar transformaciones profundas de la realidad humana y social. No salen con facilidad los diseños utópicos movilizadores de la acción humana.

Así pues, el diagnóstico de «tiempo de desesperanza» no se refiere a la ausencia de esperanzas personales o grupales, que no faltan en los proyectos familiares, grupales o societarios, de mejorar sus particulares condiciones de vida, o de encontrar soluciones a sus problemas particulares, sino que se refiere, más bien, a la ausencia de diseño de un futuro para todos. La conciencia cristiana, o la conciencia de la dignidad humana que comparten hoy creyentes y no creyentes, no nos permite contentarnos con esperanzas particulares, para nosotros o para los nuestros. Una esperanza que no pueda ser para todos no nos parece esperanza suficiente desde la dignidad que reconocemos en todo ser humano.

3. Coincido en esta apreciación con Gesché: A. GESCHÉ y P. SCOLAS (eds.), *La Sagesse, une chance pour l'espérance?* Du Cerf, Paris 1998, pp. 7-8.

Nos preguntamos en estas Jornadas de Teología Fundamental por las razones de la esperanza. Y comenzamos con la reflexión sobre nuestra fe en estos tiempos de desesperanza. Cómo es posible seguir creyendo, con responsabilidad moral e intelectual, en las promesas salvíficas de Dios, cuando la experiencia de nuestro mundo parece contradecir, una y otra vez, las posibilidades de salvación de lo humano. Este planteamiento del tema conlleva dos ámbitos de cuestiones: por una parte, el sociológico, histórico y cultural, que pertenece a la situación que nos provoca, y, por otra, el teológico fundamental, que es al que nos debemos por vocación o dedicación, como servicio a la causa humana desde la fe cristiana.

Comencemos por decir que se trata de un tema de Teología Fundamental (TF). Frecuentemente se recurre a la carta 1 Pe 3, 15 para justificar la TF como disciplina del «dar razón de la fe». A nadie se le escapa que en el original griego se habla de «dar razón de la esperanza». Y su contexto es el de la exhortación a obrar siempre el bien, a resistir al mal con el bien, aunque ello, como le ocurrió a Jesús, nos reporte el sufrimiento o el rechazo. En ese contexto se nos invita a «estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza»⁴. Es la conducta de los justos y la incompreensión y rechazo que levanta, la que pone de manifiesto una esperanza no común al resto de los humanos. Por eso, si en tiempos de desesperanza uno sigue creyendo y realimentando esperanza y amor, es cuestionado sobre el sentido de su praxis creyente, o él mismo es el que cuestiona los valores de los demás con dicha praxis.

Este cuestionamiento recíproco genera un discurso argumentativo sobre la verdad y la credibilidad de la Revelación cristiana como verdad de salvación para el ser humano, históricamente situado en realidades de no salvación. Teólogos y filósofos se hallan emplazados ante el mismo problema, el de la salvación de lo humano⁵. Por eso cuando decimos que el tema que nos ocupa es pro-

4. Cfr. J. M. ODERO, *Apologías y literatura*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el tercer milenio*, Desclee, Bilbao 1999, p. 512. Odero no ve claro que se pueda aplicar esta cita de 1 Pe 3, 15 a la tarea de dar razón de la fe cristiana. En cambio PIÉ I NINOT no ve tal inconveniente y constata que aquella cita, con la Vulgata, S. Agustín y Sto. Tomás, ha sido útil para describir en pocas palabras la tarea de la TF. Cfr. S. PIÉ I NINOT, *La identidad de la Teología Fundamental*, su colaboración en el mismo libro, pp. 49-50. Para una orientación de TF que se plantee a partir de la historia y praxis concreta de no salvación, como la aquí postulo, no parece tan inadecuada la cita de 1 Pe 3, 15.

5. Si por parte del teólogo se ha dicho «ninguna teología sin filosofía», llevamos ya un tiempo en que al filósofo, después de tantos y tantos senderos transitados que, en un cierto punto, se le interrumpen, también le cabría decir: «ninguna filosofía sin teología». Cfr. S. PIÉ I NINOT, *ibidem*, p. 69, nota 148, siguiendo a BALTHASAR y FISICHELLA.

pio de la TF, habría que añadir, más propio de una TF cuya orientación sea histórico concreta, es decir, que no dialoga tanto con la historicidad y corporeidad del ser humano, sino con la historia concreta y social que hacen y padecen los humanos, planteando desde ahí el problema del sentido en medio del sinsentido, de la salvación en medio de la no salvación⁶.

Mi «hipótesis de trabajo» es que, en este tiempo de desesperanza, si es que hemos de dar por bueno o aceptable este diagnóstico, la fe hoy ha de sostener la esperanza; la fe, y pienso en la fe teologal, ha de venir en ayuda de su hermana, la frágil esperanza. Estaríamos en un momento distinto del que reflejan estas palabras de hace unos años: «Si una fe acompaña desde siempre este primer brotar de la *esperanza*, no es —mejor, no es necesaria ni originariamente— la fe en Dios; si acaso es *la fe en el hombre*, no realmente distinta de la esperanza misma»⁷. Pues bien, hoy asistimos a la crisis de esa fe en el hombre que no se distinguía realmente de la esperanza, hace sólo unas décadas. Si, entonces, la fe en un futuro que desvelaría la plenitud del hombre y del cosmos parecía no exigir la fe teologal, hoy en cambio parece legitimado preguntarse si la fe en Dios, y en concreto el Dios revelado en Jesucristo crucificado y resucitado, puede y debe ayudar a sostener la esperanza, y así sostener la fe en el mismo ser humano.

En este sentido apuntamos ya desde ahora la necesidad de recuperar la dimensión escatológica de la fe cristiana, cristológica y trinitaria, que puede traer mucha luz a este respecto. Y dentro de esta tradición cristiana destacaría la recuperación de la dimensión sapiencial, la de los escritos sapienciales y la sabiduría de la cruz, hasta la sabiduría con que el Espíritu no cesa de regalarse. La fe cristiana fundada en «una esperanza contra toda esperanza», o sea, una esperanza firme y fundada a pesar de la crisis de los contenidos de la esperanza, puede tener ahora su palabra mayormente significativa.

6. Descubrí esta orientación en el planteamiento de teología fundamental que precede a la Cristología y tratado del Dios de Jesucristo de Walter Kasper. Entre otros ensayos destacan cuantos responden de alguna manera a las inquietudes y propuestas de la teología política europea y la teología de la liberación. Quizá no anden lejos los ensayos de teología contextual y cuantos vuelven al problema del sentido con nuevos planteamientos en Europa. Hablamos aquí de una orientación de TF distinta de la apologética clásica o de los planteamientos de la credibilidad de la Revelación, de la orientación antropológico trascendental o de la orientación hermenéutica o propia de una teoría del conocimiento.

7. Palabras de J. GÓMEZ CAFFARENA, recogidas, sin dar la referencia bibliográfica, en J. OROZ EZCURRA, *La última esperanza. En torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones*, Universidad de Deusto, Bilbao 1989, p. 12.

2. CUÁNDO COMIENZA NUESTRA ACTUALIDAD, O DE DÓNDE VIENE ESTE TIEMPO DE DESESPERANZA

Aún merece la pena la relectura del clásico *La espera y la esperanza* de Pedro Laín Entralgo⁸. Con él aprendemos la larga historia de las crisis y de las recuperaciones o recreaciones de la esperanza. Muchas podrían ser las referencias a tener en cuenta. Retengo la necesidad de purificación de la memoria para que la esperanza pueda centrarse en quien, solo Él, puede ser su fundamento adecuado, según los sendos capítulos dedicados a San Agustín y San Juan de la Cruz. Cuenta ya con la secularización de la esperanza en la modernidad, acompañada de más de algún desengaño, y espiga la esperanza y desesperanza de los tiempos del existencialismo y de su España contemporánea.

«Nuestra actualidad», según Lain, comenzaría con el final del ambicioso sueño ilustrado primero, romántico después, idealista para unos, positivista o revolucionario para otros. Al final vino todo el siglo XX, tratando de forma muy diversa de hacer pie en el nihilismo, la angustia, la revolución o la esperanza; levantándose por la voluntad de poder, con la muerte de Dios y hasta la del hombre, o levantándose por la conversión religiosa. Unos siguen amando sus ficciones y siguen afirmando la esperanza secularizada en el progreso indefinido. Otros han tomado buena nota de la crisis y han descubierto el tema de la esperanza y de la desesperación, o han vuelto a visitar la esperanza cristiana⁹.

La reacción católica ante la crisis de esperanza fue la renovación doctrinal, el giro hacia una estimación positiva de las realidades temporales y el esfuerzo por comprender desde dónde habla el no creyente. Este nuevo clima había de poner las bases del Concilio Vaticano II. Lain alude a un Congreso católico celebrado en Florencia (1955) sobre *La esperanza y las esperanzas humanas* en el que en síntesis se afirmaba: 1) La esperanza teologal y trascendente es exigencia ineludible del alma humana. 2) La esperanza teologal y trascendente debe expresarse a través de las esperanzas humanas. 3) La caridad debe hacernos copartícipes de la esperanza de los menesterosos. 4) El progreso de la ciencia es una fuente legítima de esperanza que el cristiano debe aceptar si está orientado al servicio del ser humano y su trascendencia. 5) La energía atómica empleada al servicio de la paz es una de las maravillosas conquistas del género humano. Y 6), cito literalmente: «Nuestro tiempo es tiempo de esperanza. Nosotros entrevemos con confianza el porvenir de la humanidad, y pen-

8. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid ³1962.

9. *Ibidem*, pp. 278-283.

samos que Dios puede suscitar civilizaciones mejores que la presente. Ello no será, sin embargo, la consecuencia de la sola evolución económica. Nuestra esperanza debe manifestarse en la lucha ferviente por la paz y la justicia y contra el poder de la muerte y el egoísmo, siempre presente en el corazón de los hombres»¹⁰.

Que las décadas de los 50 y 60 fueran tipificadas como «tiempo de esperanza» nos sirve de contraste para percibir la novedad de nuestro más reciente pasado y presente. Pero ya es significativo que, llevando sólo unos quince años de postconcilio y más de cinco años de transición política en España, la revista *Misión Abierta* (Oct. 1980) convocara a la reflexión sobre si «todavía es posible la esperanza», porque comenzaba a faltar la esperanza en el campo de lo social, político, eclesial y personal. Resulta interesante constatar que en ese número se apuntaba a lo que aún se había de agudizar hasta hoy, el desencanto político, la mitificación de la técnica, la crisis laboral, el miedo social, y el espejismo del orden/desorden establecido, que ya había denunciado Mounier en su tiempo.

Lain, evaluando esta nuestra actualidad que coincidiría con el siglo XX¹¹, reconoce que la crisis del mundo moderno hace especialmente difícil elevar la «fianza» constitutiva de la existencia humana a «confianza», y dice: «A fuerza de dolorosas decepciones de hecho, la historia ha roto el «sistema elpídico» [*elpís* = esperanza] que desde el siglo XVIII ha regido la vida del hombre en Occidente —el progresismo—, mas no el prestigio que desde entonces viene gozando el exclusivo atenimiento del ser humano a los recursos de su nuda naturaleza»¹². ¿Hasta cuándo, se pregunta el creyente Lain, esta apuesta por la radical finitud de la existencia humana y su libertad desvinculada de la trascendencia?

Por su parte, María Zambrano también nos advertía que son las inhibiciones de la esperanza las que no permiten «esta respiración profunda de la per-

10. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza, o.c.*, pp. 362-363. Participaron en el congreso el Padre Daniélou, R. Bachelli, B. Marshall, J. Pieper, A. Muñoz-Alonso, A. Compton, Fr. Mauriac y A. Castelli. Referencias en *Documentation Catholique* 1208 (1955); en *Ateneo* 1 de setiembre de 1955; y en *Études*, noviembre 1955, según nota de Lain.

11. De muchas otras formas podría hablarse de lo que ha significado el siglo XX. Podría acudirse al cine y también a la novela. Por mi parte señalo dos relatos bastante autobiográficos en que veo descrita la ingente esperanza que se despertaba a lo largo del siglo y el no menos ingente sufrimiento vivido: E. SÁBATO, *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona 1999; y R. FRISTER, *La gorra o el precio de la vida*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 1999.

12. *Ibidem*, p. 569.

sona». Y por eso, porque necesitamos respirar, recobrar el aliento, «se necesita hacer la historia de las desesperanzas y las desesperaciones, de las caídas y de los vértigos; la historia de las entrañas de la historia». Porque «desde el punto de vista de la esperanza, o más bien del esperar, se puede descubrir lo poco humana que es todavía nuestra historia»¹³.

3. HUBO UN TIEMPO EN QUE SE HABLABA DE LA PRIMACÍA DEL FUTURO: EL PENSAMIENTO UTÓPICO Y EL «PRINCIPIO ESPERANZA» (E. BLOCH). LA RESPUESTA DE UNA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA (J. MOLTSMANN)

No podemos ignorar el paso por nuestro siglo XX de este aliento de esperanza que llegaba desde el postulado de la primacía del futuro. Intuir el futuro es conocer las posibilidades del ser aún no acontecido, en devenir. Marxismo cálido el de Bloch, que reconoce en las tradiciones religiosas de la humanidad su momento de protesta contra la injusticia y sus impulsos revolucionarios por implantar un mundo nuevo. Para ello no se ve necesario, sino más bien sería un obstáculo, un Dios eternamente existente, que determinaría la realidad. De los autores de utopías; de los artistas; de los momentos revolucionarios, mesiánicos o milenaristas del cristianismo, místicos o visionarios; de los utopistas del XIX, conscientes o a su pesar, anarquistas o comunistas; del marxismo y neomarxismos; de la capacidad de soñar despiertos lo que puede ser y aún no es, pero debería ser; de todas estas fuentes extrae Bloch la radicalidad del impulso de la esperanza no sólo para la persona sino para la historia.

Se situaría al nivel de «principio» de la realidad en cuanto que ésta es aún no ser, lo que todavía no es, proceso, posibilidad, en camino, materia activa con vida. Nada sería ni se movería sin el poder de la negación, la carencia de una plenitud no lograda, la realidad del «todavía no» que ha de venir, reclamado por los que sufren, sueñan, proyectan y luchan. Desde la realidad fáctica no se invalida la utopía, a no ser que se trate de utopías abstractas. En efecto, «la utopía concreta tiene una correspondencia en la *realidad como proceso*: la del *novum* en mediación. Sólo esta realidad como proceso puede, por eso, juzgar sobre sueños utópicos o rebajarlos a la categoría de simples ilusiones»¹⁴.

13. Cfr. el apartado *Anhelar, esperar, querer* de María ZAMBRANO, en su libro *Persona y Democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona 1988, especialmente pp. 66 y 68.

14. E. BLOCH, *El Principio de la Esperanza I*, Aguilar, Madrid 1977, p. 189.

Los contenidos utópicos se descubren trabajosamente en el horizonte humano de la lucha por la existencia, por una existencia digna del ser humano. Pero a continuación no se prescindirá del marxismo como praxis de la utopía concreta racionalmente abordable. La libertad humana ha de intervenir, pues está en juego que el proceso llegue a buen puerto. Nada está ganado ni perdido todavía. Pero la voluntad interviene sobre una mediación posibilitada por la materia en su proceso inconcluso, es decir, interviene en «una mediación dialéctico-materialista», que «da a la fantasía utópica *su segundo, su concreto correlato*; un correlato fuera de la mera efervescencia y del mero burbujear en el círculo interno de la conciencia»¹⁵. Un futuro, verdadero futuro, está en ciernes; verdadero *novum* respecto de la realidad presente, pero sería una patria de reconciliación e identidad, que no precisa ser imaginada como trascendente.

No iba a tardar en encontrar una respuesta este pensamiento utópico por parte de la teología. El quehacer teológico de J. Moltmann es como una *spes quaerens intellectum*¹⁶. Trata de resituar las cuestiones teológicas bajo su horizonte escatológico-político. Asume como objeto de la teología el futuro escatológico, que viene a coincidir con el único problema humano pendiente, el del futuro de la humanidad. La fe fundada en Jesucristo resucitado dota de contenido a la esperanza y la utopía cristianas. La revelación se comprende también desde el horizonte de la promesa. Cristo es ya presente a la historia como quien ha de venir a culminarla en su plenitud. El mundo y la historia tiene su futuro, su *novum*, en Cristo. Si Dios estuvo y está comprometido en Cristo, lo está también con este mundo y esta historia nuestra para que alcance su plenitud.

Esta teología escatológica conduce a la relativización de toda ideología sancionadora de cualquier *statu quo*, y evita el peligro de ideologización de la fe y la religión. Su última justificación radica en el cumplimiento de la promesa ya significada en la resurrección de Jesús. Esta dimensión trascendente del futuro escatológico revierte en la historia capacitando para negar crítica y liberadoramente la negatividad del presente.

15. *Ibidem*. Cfr. J. OROZ EZCURRA, *La última esperanza. En torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones*, Universidad de Deusto, Bilbao 1989. En parte sigue a M. UREÑA, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?* Bac, Madrid 1986. N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Ernesto Bloch* en «Gregorianum» 54 (1973) 131-177. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a Ernst Bloch*, en «Burgense» 18 (1977); J. A. GIMBERNAT, *Ernst Bloch, una religión atea*, en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 1994, pp. 601-616.

16. Cfr. J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 1989.

4. «DESPUÉS DE AUSCHWITZ»..., CESURA DE LA ESPERANZA, CESURA DE LA CULTURA OCCIDENTAL (M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, W. BENJAMIN). LA RESPUESTA DE UNA TEOLOGÍA «DESPUÉS DE AUSCHWITZ» (J. B. METZ) O «DESDE AYACUCHO, PERÚ» (G. GUTIÉRREZ)

La singularidad de Auschwitz¹⁷ no ha impedido que se haya convertido en símbolo de un desafío para el pensamiento occidental, creyente y no creyente; y así tampoco se impide que ese desafío vuelva a plantearse ante situaciones de análoga inhumanidad. Nos hallamos ante la cesura del pensamiento utópico occidental y ante la crisis pura y dura de la esperanza humana. Y, con todo ello, Auschwitz ha dejado el imperativo de la esperanza contra toda esperanza, esperanza a pesar de todo¹⁸. Volveremos sobre este imperativo.

Theodor W. Adorno, en su *Dialéctica Negativa* escribe: «Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustrada encierra más contenido que el de que ella, [o sea] el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos»¹⁹. Dicho de un modo más plástico: fue posible «tocar a Schubert por la noche y marchar por la mañana a cumplir con sus obligaciones en el campo de concentración. Ni la gran lectura, ni la música, ni el arte han podido impedir la barbarie total»²⁰.

No es momento de detenernos en la exposición de la *Dialéctica de la Ilustración* que compartieron Horkheimer y Adorno²¹. Sólo una seria crítica de la razón occidental que ponga de manifiesto su querencia por el dominio o la violencia separadora de lo que no entra bajo su idea, puede explicar las caídas repetidas de la modernidad en la barbarie. Ciertamente no será toda la razón humana, pero sí queda bajo juicio esa razón reducida a su progresiva formalización e instrumentalización, esa ignorancia sobre los fines, esa absolutización de los medios y de la investigación por la investigación, esa reducción de todo a cuestión técnica. La pregunta si esa autoconservación de la razón en la formalización y esa su querencia por el dominio es una limitación histórica o es estructural de la razón ha quedado abierta al debate.

17. Cfr. Y. TERNON, «L'unicité du génocide juif», en «Études» 369/4 (1988) 359-370.

18. Cfr. J.B. METZ y E. WIESEL, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid 1996.

19. T.W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 366.

20. G. STEINER, *La barbarie de la ignorancia*, (trad. Muchnik), Barcelona 1999, p. 59.

21. Muy interesante: J.J. SÁNCHEZ, *Introducción: Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración*, en M. HORKHEIMER y T.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1998.

Habermas se resiste a perder la instancia utópica, «el potencial de la razón de la cultura burguesa», con el que la crítica de la ideología hacía frente a la realidad, y la criticaba con vistas a la emancipación, exigiendo y posibilitando su realización²². El problema de la querencia por el dominio y la exclusión no desaparecería con su comunidad ideal de comunicación²³. Adorno no quiere eludir la aporía en que se encuentra la razón sin huir hacia salidas irracionales. «Se trata de mantener una crítica permanente a una razón que tiende por inercia a la autoconservación, a autoinstalarse a costa de lo excluido de ella, de lo olvidado, de lo «no idéntico»²⁴, y se trata de dar razón de lo que escapa a la razón, abriéndose a una racionalidad estética transdiscursiva. O para Horkheimer, habría que llevar al lenguaje los anhelos incumplidos de la historia y de la naturaleza dominadas, explotadas, vencidas y olvidadas: narrar la historia de su «infinito sufrimiento»²⁵.

Por último, permaneciendo como Filosofía, sin pasarle el testigo a la Teología, tanto Horkheimer como Adorno, cercanos a Walter Benjamin pero reticentes a toda posible «interrupción» en la historia²⁶, sí proponen una razón que sepa apreciar el valor del tema soteriológico que ocupa a la Teología, la redención de lo humano, en el presente y para el pasado. Y en este sentido iban las palabras tan citadas de Adorno: «La filosofía de la que únicamente aún se podrá responder en vista de la desesperación [situación objetiva provocada por el sistema de dominación], será el intento [arriesgado ensayo sin posibilidad de sis-

22. Cfr. *Ibidem*, p. 27: remite a J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1991, p. 148.

23. Cfr. *Ibidem*, p. 37: remite a E. DUSSEL, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid 1992, pp. 19s. La razón comunicativa de Habermas no sería la última palabra. Ni la felicidad, ni la compasión, ni la memoria, ni el símbolo, juegan en ella un papel determinante. Lo reivindican J.M. MARDONES, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao 1985 y M.R. MATE, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona 1991, quienes seguirían más a Horkheimer, Adorno y Benjamin.

24. *Ibidem*, p. 37.

25. *Ibidem*. Remite a M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973.

26. Benjamin, para rescatar de la catástrofe de la historia la tradición de los oprimidos, llama a la teología para que dé testimonio de alguna posible interrupción, irrupción, iluminación, que salve del *continuum* de la historia marcado siempre por los vencedores. Cfr. W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1982, pp. 177 y 191; sus tesis sobre el concepto de historia acaban así: «Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Thora y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencantaba el futuro al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías».

tema] de considerar todas las cosas, tal como ellas se mostrarían desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que aparece desde la redención sobre el mundo: todo lo demás se agota en la reconstrucción y se reduce a mera técnica»²⁷.

Esto también es modernidad, un pensamiento que se niega a concebir la razón y la Ilustración al margen del objetivo de la reconciliación humana, y por eso se resiste, de la mano de Kant y su racionalidad práctica, a ceder la razón a una razón sin esperanza²⁸.

Una teología que se iba a proponer como teología política entró en diálogo con la «crítica de la ideología» propia de Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. J. B. Metz encara el *holocausto* del pueblo judío, la injusticia y opresión internacionales que sufren pueblos enteros y la muerte del sujeto responsable y solidario, como desafío para la teología²⁹. No se puede hacer ya teología de espaldas al sufrimiento humano y sus causas sociales, ni sin tratar de dar una respuesta pública.

Se trata de formular la esperanza escatológica cristiana en las condiciones de nuestra actual sociedad. La intervención histórica de Dios en Jesús de Nazaret manifiesta que este mundo ha de llegar a ser lo que aún no es todavía pero

27. Th. W. ADORNO, *Minima moralia*, frag.153; recogido en W. KASPER, *Jesús der Christus*, Grünewald, Mainz 1974, p. 67 (trad. cast. *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 69). Ofrezco la traducción y sigo la exégesis de este difícil texto de Adorno según V. Gómez Ibáñez, «Skoteinos» o «cómo debería leerse». Para una crítica de la irracionalización de la filosofía de Adorno en los actuales círculos frankfurtianos», en «Estudios Filosóficos», 135 (1998) 271-298. Todo el artículo es una exégesis del texto a partir de otros de las obras de Adorno; nos sirve de advertencia a los teólogos de que el esfuerzo de responsabilidad que estaba pidiendo Adorno se lo pedía todavía a la razón filosófica; no se trata, pues, de una abdicación de la filosofía para caer en brazos de un sistema de creencias soteriológico, como el que ofrece la teología.

28. J.J. SÁNCHEZ, *Introducción: Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración, o.c.*, p. 38. Reenvía a: J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1977, p. 289; Idem, *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid 1990, 454s.; M. FRAIJÓ, *El sentido de la historia*, Cristiandad, Madrid, 1986, pp. 251s.; Idem, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella 1992, p. 130s.; y el mismo J.J. SÁNCHEZ, *La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría crítica de la Escuela de Franckfurt*, en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la Religión*, Trotta, Madrid 1994, pp. 617-646. Habría que contar también con los pensadores judíos de la modernidad, cfr. M. REYES MATE, *La filosofía judía de la religión en el siglo XX*, en M. FRAIJÓ, (ed.), *Filosofía de la Religión, o.c.*; y M. R. MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona 1997.

29. Cfr. J. JIMÉNEZ LIMÓN, *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo*, Facultat de Teologia de Catalunya-Herder, Barcelona 1990, pp. 43-46. Interesante estudio comparativo de las teologías de J.B. Metz y J.L. Segundo, ofreciendo su complementariedad.

puede serlo con la libertad responsable humana y la intervención escatológica de Dios en la resurrección de Jesús. De ahí la coherencia de 1) la crítica a la privatización de la fe y la salvación, de la teología y la Iglesia; 2) el valor positivo de la secularidad del mundo, que redefinido desde el horizonte de la promesa y esperanza escatológica, resuelve la ambigüedad de sus realidades positivas y negativas; 3) la superación de la escisión entre teoría y práctica o la búsqueda de una concepción práctica de la verdad³⁰.

El horizonte escatológico ya recobrado por Moltmann va a repercutir fuertemente en Metz, viniendo a acentuar el carácter público de la fe y su dimensión histórica y sociopolítica. Pero en Metz, por su deuda mayor con la Teoría crítica y su dialéctica negativa, se acentuará la relatividad de toda estructura sociopolítica y sus proyectos, es decir, la no absolutización de ninguna conquista ni menos de ningún sistema que se pretenda total. La pretensión pública de la fe mantiene como una «reserva escatológica» que le avisa del riesgo que tiene cualquier propuesta de hacerse totalitaria, nuevamente, dominio del hombre sobre el hombre. Su fe permanece como «memoria Iesu Christi» o «memoria passionis», «memoria peligrosa». La esperanza nace de la fe en el *ya* y el *todavía no* de la salvación acaecida en Jesucristo, y se crece y resiste en la distancia entre las realizaciones históricas y la reserva escatológica de la promesa de Dios. Y el amor es concreta decisión por la justicia, la libertad y la paz en nuestro mundo³¹.

No podremos prescindir ya de estas aportaciones teológicas por más que pertenecían a un contexto diferente del nuestro y tenían unos presupuestos revisables. González Montes revisa esa deuda con el postulado de la «inconclusión dialéctica» propia de la dialéctica negativa. Señala un déficit en lo que respecta a mostrar el «ya» de la salvación ofrecida por Jesucristo desde la Iglesia. Echa de menos la mediación de la ética social y política que ha de venir después de la teología escatológica. La presencia pública de la fe no sólo ha de ser, en virtud de su orientación escatológica, una instancia crítica de las ideologías que sostienen el sistema, o de las que pretenden imponer otro. Cabe también, apunta González Montes, en nombre del Evangelio orientar la acción política, en marcos constitucionales democráticos, hacia un programa legislativo, capaz de salvaguardar ciertos valores del Reino de Dios, por cuyo medio se dejaría sentir actualmente su presencia entre los hombres. Reinvidica así el valor del magisterio social de la Iglesia y de la acción de los cristianos en la vida política³².

30. Para este punto cuento con el trabajo de A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología política contemporánea. Historia y sistemas*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, p. 40s.

31. *Ibidem*, pp. 49-55.

32. *Ibidem*, pp. 69-81.

Nos encontramos aquí con un problema no resuelto, planteado de muy diversos modos: *la relación entre fe e ideología*³³, entre teología y ética, entre esperanza escatológica y proyectos históricos, entre lo último y lo penúltimo, entre el Reinado de Dios y los valores humanos, entre salvación y liberación. Más allá de los matices diferenciales entre Moltmann y Metz³⁴, su esperanza escatológica iba a conocer nuevos intentos de mediación histórica e ideológica, como respuesta al escándalo de la injusticia de nuestro mundo. La misma presencia de la Iglesia en el mundo y su doctrina social no estaban exentas de sospecha de ideología conservadora del orden establecido, al que simplemente se le estaría exhortando a mejorar su trato con los más desfavorecidos³⁵. Por eso

33. Considero no resuelta esta relación entre fe e ideología. Disponemos de los trabajos de Mardones sobre la Teoría crítica (J.M. MARDONES, *Teología e ideología*, Universidad de Deusto, Bilbao 1979); del planteamiento antropológico de Segundo (J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* vol. I, *Fe e ideología*, Cristiandad, Madrid 1982); y de las advertencias del Magisterio sobre posibles ideologizaciones de la fe en movimientos sociales críticos. Pero la cuestión que nos queda abierta es si se puede dar una fe «pura» sin mezcla ideológica. A partir de aquí el tema aparece todavía necesitado de estudio. El problema parece abocar al discernimiento entre ideología e ideología desde la instancia de la fe, nunca perdida en las culturas y opciones ideológicas donde se da. Y más ahora, cuando ya conocemos una ideologización neoconservadora de la fe. Nos han informado de ella J.M. MARDONES, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander 1991; y J. MO SUNG, *Teología y economía*, Nueva Utopía, Madrid 1996.

34. González Montes cree que las diferencias son más atribuibles a sus orígenes confesionales, protestantismo o catolicismo, que a sus interlocutores filosóficos, Bloch o Adorno. Para Moltmann no pertenece a la acción histórica la justificación del hombre, ni es la garantía o la mediación adecuada de la promesa creída en la fe y como tal esperada, cosa que sólo pertenece al objeto de la fe-esperanza, esto es, a la resurrección de Jesucristo, y la «acción de arrastre» hacia sí, que el Resucitado ejerce sobre la historia humana, hasta llegar a la plena soberanía de Cristo sobre todas las cosas. En cambio en Metz, ese pleno señorío de Jesucristo y su poder para someter todas las cosas a Dios comenzó con el Reino de Dios inaugurado por Cristo, en cuyo seguimiento y memoria el cristiano se compromete históricamente en una «ética del cambio», aunque, siempre según González Montes, esa ética del cambio viene a disolverse en una impugnación permanente del presente social, sin concretarse en programa alguno de transformación social (*ibidem*, p. 75).

35. GONZÁLEZ MONTES, en *o.c.*, p. 80, reacciona contra el planteamiento de una teología que, a semejanza de los movimientos que actúan contra el poder establecido en la sociedad civil, sospecha de la autoridad constituida en la Iglesia, y juzga y actúa contra ella. Piensa que la «sospecha de ideología» no halla correspondencia exacta en la vida de la fe de la Iglesia. Estaríamos aún ante un prejuicio deudor de la crítica marxista de la religión. La Iglesia se sabe *semper reformanda*, llamada constantemente a la conversión al Evangelio de Jesús. Pero su realidad de vida no queda agotada ni bien comprendida con los análisis desde las metodologías de la sociología del conocimiento u otras teorías de las instituciones. *Sed contra*, siendo eso cierto, habría que replicar a González Montes que no hay que echar en saco roto el nivel de comprensión que se consigue con esos análisis, pues en su misterio la Iglesia no deja de ser *humanum terrenumque institutum* (UR 6).

surgieron todavía la llamada Teología de la revolución³⁶ y la Teología de la liberación latinoamericana³⁷.

Partían del primado de la praxis con los oprimidos. Buscaban la mediación socioanalítica que mejor descubriera las causas de la injusticia y su superación. No faltaba la lectura desde la fe en el Dios que actúa liberando, según el conjunto del testimonio bíblico. Las esperanzas históricas que despertaron, «bajar de la cruz a los pueblos crucificados», han tenido que conocer otro momento, que yo sintetizaría como «esperanza crucificada». Su pregunta es la misma que ya sonó en la Europa de la postguerra³⁸, pero siendo la misma es otra, porque otras son las condiciones por las que siguen muriendo injustamente los humanos. Gustavo Gutiérrez se pregunta: «¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho [Perú]?»³⁹. La pregunta sigue en pie.

5. ¿SIMPLE CAÍDA DE LAS UTOPIÁS O NECESARIA CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA? HACIA UNA NUEVA CULTURA DE LA ESPERANZA, QUE RENAZCA DE LAS CENIZAS DE LOS UTOPISMOS SACRIFICIALES

A la relación entre la teología y la acción política que pueda sostener las esperanzas históricas de superación de la injusticia, no ha podido no afectarle la caída del comunismo o del «socialismo real», aunque no se concibiera la Teología política y la Teología de la liberación en función de aquel proyecto histórico concreto, sino conservando su distancia crítica. Y hoy es un lugar común la insistencia en que la historia no se deja someter a la idea; en consecuencia, se levanta la pregunta sobre qué queda del pensamiento utópico⁴⁰.

36. Cfr. GONZÁLEZ MONTES, *o.c.*, pp. 83-126.

37. Cfr. *Ibidem*, pp. 127-202.

38. Cfr. HANS JONAS, *El concepto de Dios después de Auschwitz*, en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1988, pp. 195-212. J.P. JOSSUA, *Faut-il repenser Dieu après Auschwitz?*, en «Études» (I/1996) 67-73.

39. G. GUTIÉRREZ, *Cómo hablar de Dios desde Ayacucho*, en «Revista Latinoamericana de Teología», 5 (1988) 233-241. Cfr. J.C. SCANNONE, *Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un «nuevo pensamiento»*, en «Stromata» 56 (2000) 27-47.

40. Cfr. J.L. ILLANES, *Historia y sentido. Estudios de Teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997, pp. 98-100. Ve nuestra postmodernidad como «reacción a los grandes relatos de cuño romántico y más específicamente hegeliano [de Hegel a Marx y de Marx a Bloch], que al pretender someter la historia a la idea, inmolando al hombre singular concreto en aras de la colectividad, y destruyen el presente en nombre de un futuro destinado a no llegar jamás» (p. 100).

Una apretada síntesis de Sánchez Bernal puede ayudarnos a presentar la cuestión: La modernidad que había desbancado a Dios en nombre de la emancipación y del progreso, es decir, en nombre de la utopía, la rompería con la «*utopía única*» (F. Hinkelammert) de la emancipación y el progreso indefinido *pervertida en mito*, un mal mito habría que decir, o sea, en un *nuevo ídolo* que exige sacrificios y cierra el horizonte del futuro, apagando el espíritu de la utopía⁴¹. Por eso, la crítica filosófica y teológica a los ideólogos del capitalismo mitizado y sacralizado, en cuanto excluyente de toda otra alternativa, es una necesidad coherente con la praxis de la liberación, o con el servicio a la esperanza⁴². Pero quizá la tarea pendiente sea más radical: se trataría de ensayar una crítica de la razón moderna como razón utópica.

La «crítica de la razón utópica», según Franz J. Hinkelammert

Se trataría de una crítica al estilo de la crítica kantiana. Así lo intentó el sociólogo, economista y teólogo Franz J. Hinkelammert en un libro denso pero fecundo para el pensamiento y la esperanza⁴³. Arranca de la política como arte de lo posible, siendo esto posible algo a descubrir histórica y concretamente, descubrimiento que pasará por la conceptualización de lo imposible. La crítica de la razón utópica no es un rechazo de lo utópico sino la revelación de su carácter trascendental, como idea regulativa, presupuesto para no ahogar el grito del sujeto viviente y sus necesidades, para seguir haciendo posible lo que debe ser posible, la vida. Hinkelammert lleva el impulso, que le pasa la formulación de Marx del «imperativo categórico»: «echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»⁴⁴. Equivaldría este impulso al espíritu de la utopía. Pero él sabe que el diseño de una sociedad perfecta, utópica, con el objetivo de imponerse políticamente no lo logrará, porque ignora la condición humana en sus limitaciones

41. J.J. SÁNCHEZ, *La caída de las utopías. Potmodernidad: sin Dios no hay futuro*, en AA. VV., *Dios Trinidad. Entre utopía y esperanza*, «Semanas de Estudios Trinitarios» 36, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, pp. 95-137, la cita glosada en p. 107.

42. J. MO SUNG se une en esta tarea a Hinkelammert, con vistas a dar una base más concreta y actual a la tarea de la Teología de la liberación. Cfr. J. MO SUNG, *Teología y economía, o.c.*, pp. 100-103; y *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander 1999.

43. F.J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, Col. «Economía-Teología», Departamento Ecueménico de Investigaciones DEI, San José de Costa Rica 1984, ²1990; *Crítica à razão utópica*, Edições Paulinas, São Paulo 1988.

44. F.J. HINKELAMMERT, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 1998, p. 183.

y en sus posibilidades. Y así lo afirma: «las sociedades concebidas en su perfección no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar. Por lo tanto, el problema político no puede consistir en la realización de tales sociedades perfectas, sino tan sólo en la solución de los muchos problemas del momento»⁴⁵.

A lo largo de su *Crítica* pasa revista al pensamiento conservador⁴⁶, al pensamiento neoliberal actual⁴⁷, al pensamiento anarquista⁴⁸, al pensamiento comunista soviético⁴⁹, y al cientismo según la metodología de Popper, tratando de encontrar en cada uno de ellos ese concepto límite, ese ideal de la sociedad perfecta, que en su culminación significaría su contradicción, pero que se propone como utopía, mala utopía, como mito, mal mito, digo yo, para sostener el duro camino de aproximación infinita, asintótica, hacia ella, para poder soportar y legitimar todos los sacrificios actuales, que de otro modo se harían insoportables.

En efecto, 1) pensando las instituciones y su legitimidad en los términos de una «plausibilidad social perfecta», como concepto límite al que se tiende, la función social de legitimación, generalmente religiosa, que desarrolla el pensamiento conservador frente a la precariedad de lo real, este «mundo sin hogar», al fin se haría ya innecesaria.

2) Pensando el mercado sin restricciones ni intervencionismo, según el pensamiento neoliberal, llevándolo al límite de la competencia perfecta, desaparecería la competencia, pues ésta funciona porque hay desequilibrios entre los actores sociales y hay riesgos de ganar o perder para ganar más.

3) Por su parte el anarquismo piensa el proceso de relación del hombre con la naturaleza y sus semejantes con cada vez menos dificultades o instituciones que obstaculicen la libertad, hasta llegar, por el progreso infinito de abstracción a imaginar y reivindicar la espontaneidad perfecta, un orden de libertad soñado, con gran fuerza de seducción, pero políticamente inviable.

4) Pensando la planificación estatal de la economía y de la vida hasta el límite de la planificación perfecta, según los estados comunistas, se haría innecesaria la planificación en el reino de la colaboración libre.

45. F.J. HINKELAMMERT, *Crítica...*, o.c., p. 28.

46. Analiza a Peter L. Berger.

47. Analiza a Friedrich A. Hayck y a Milton Friedmann.

48. Analiza a Ricardo Flores Magón y a Bakunin.

49. Analiza a L. V. Kantorovich, los datos de la Unión Soviética y el manual *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*, Berlín 1960.

5) Al final se ocupa de Karl Popper, tan opuesto al historicismo y su progresión infinita y a las sociedades cerradas de planificación total; y, con todo, no estaría él exento de caer en contradicción, pues cuando rechaza la previsión del futuro o la planificación de la sociedad perfecta, porque no se dispone del conocimiento perfecto, no rechaza el modelo del equilibrio perfecto en la competencia, que propone el neoliberalismo, pues piensa que ese modelo no impide la competencia real en la sociedad abierta que postula. Así resulta que si alguien, en nombre del mercado, intenta lo imposible eso es bueno. Y si alguien, en nombre de la planificación, intenta lo imposible, eso es malo, le replica Hinkelammert⁵⁰. Pero más interesante aún es comprobar que la alergia de Popper a los principios de imposibilidad (utopías) de las ciencias sociales desaparece ante las ciencias empíricas y la acción tecnológica⁵¹. Todo lo que los principios de imposibilidad niegan como posible, se manifiesta ahora con la apariencia objetiva de la factibilidad, como «posible en principio», por la magia del acercamiento asintótico que posibilitaría la investigación científica y tecnológica. Era imposible el conocimiento perfecto, pero desde el progreso científico infinito todo parece posible en principio. Recaemos en el mito, un mito malo para el ser humano, esta vez de la mano de la técnica⁵².

La crítica de la ilusión trascendental de la modernidad en los diversos progresos infinitos en los que se ha proyectado, esa mala infinitud con que calificaba Hegel al Infinito finito, era necesaria para comprender mejor hoy el lugar que ha de ocupar en la vida humana lo escatológico, lo utópico y hasta lo mítico, la fe y la teología, como fuentes del sentido y de la esperanza. Queda el sujeto humano, viviendo y sobreviviendo; como sujeto de necesidades huma-

50. *Ibidem*, p. 173. La separación legítima entre metas concretas y utopía la asume Popper para su sociedad abierta neoliberal y no para otras alternativas que demoniza como la pretensión de traer el cielo a la tierra resultando un infierno (*ibidem*, pp. 176-177).

51. Por ejemplo. Los muchos casos en los cuales el intento de un *perpetuum mobile* fracasa, nos debe llevar por inducción al principio de imposibilidad del *perpetuum mobile*; en cambio, esa idea ha significado un desarrollo tecnológico tal que constituye nuestro espacio tecnológico actual y nuestro conocimiento verdadero del mundo, fruto del esfuerzo de los físicos en lucha contra aquella «imposibilidad» (cfr. *ibidem*, p. 185). Luego, si entiendo bien, estamos ante un principio que no se puede falsar pero que no deja de ser inductivo y apodíctico a la vez, autovalidante, porque mantiene abierto el campo de la investigación científica que constituye el conocimiento verdadero del mundo para Popper.

52. *Ibidem*, pp. 196s. El amigo J. Monter Pérez, estudioso de Adorno, me introdujo hace años en esta temática: cfr. J. VIDAL TALÉNS, *La mitificación de la técnica*, en «Misión Abierta», 4 (1987) 9-26; *La mitificació de la tècnica*, en Idem, *Un Déu digne de l'home*, Saó, València 1995, pp. 41-65.

nas, y no sólo consumidor de toda clase de productos⁵³. Y este sujeto humano que trasciende a todas sus objetivaciones e instituciones, y hasta al mismo lenguaje científico objetivador, que funciona como razón instrumental, este sujeto dispone de mayores capacidades en su lenguaje y en su imaginación trascendental. En efecto, esta imaginación trascendental, que también podemos llamar utópica o escatológica⁵⁴, despierta a partir de la realidad dada en su inconclusión, y capacita para ver en ella lo que no debería haberse dado en ninguno de los supuestos, pero que puede ser soportado en esperanza porque otro mundo es posible o al menos vislumbrado.

Lo así imaginado acaba siendo descripción mitopoética de una plenitud humana compartida intersubjetivamente, donde toda hambre es satisfecha y toda lágrima enjugada, como una tierra sin muerte⁵⁵, o una paz sin coacción. La equivocación está en olvidar el carácter «trascendental» de estos horizontes utópicos o escatológicos, al confundirlos con la absolutización de alguno de los instrumentos, que valoramos como imprescindibles y determinantes para la mejora de la condición humana. Así sucede cuando absolutizamos, por ejemplo, 1) las instituciones legitimadas por razón del orden ciudadano, 2) o el mercado en libre competencia, 3) o la acción directa anarquista, 4) o la planificación socialista, 5) o la libertad de investigación científica y tecnológica, descuidando los efectos colaterales negativos no intencionales del presente, y se proyecta cada uno de estos instrumentos o valores hacia un futuro perfecto, en progresión infinita pero en continuidad con el presente, acabando así por justificar todos los sacrificios que imponen durante el camino⁵⁶.

53. En esta apelación al sujeto viviente coincide Hinkelammert con Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid 1997; y quizá esta apelación dotaría de mayor concreción al personalismo cristiano.

54. Ejemplo de un ensayo singular que bebe en la imaginación escatológica bíblica y especialmente en Jesús es: J. ALISON, *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Barcelona 1999.

55. Cfr. Ap 21, 4.

56. Reelaboro así el último capítulo de Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica*. Nuevos desarrollos de HINKELAMMERT en *El Grito del Sujeto, o.c.*; más divulgativo en *La fe de Abrahán y el Edipo occidental*, DEI, San José de Costa Rica 1991; y en los artículos reunidos en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica 1995. En este momento de la globalización hay que sospechar de las ideologías anti-estatistas porque pueden acabar preparando el totalitarismo del Estado, en cuanto instrumento para la implantación, de arriba a bajo, de la *societas perfecta*, ya sea por la guerra total, o por la planificación total o por el mercado total (p. 97).

Hoy se tiene cada vez mayor conciencia de que la sociedad civil, el mercado y el Estado están interrelacionados, trabajando desde el nivel local hasta el supra nacional, desde donde se pueda decidir y corregir las tendencias perversas. «No se necesita buscar de nuevo otra sociedad perfecta en cuyo nombre se totalice la sociedad. De lo que se

El espíritu de la utopía, la imaginación utópica o escatológica, pertenecen a la condición humana. Negar la utopía como horizonte es negar la condición humana, pero pretender realizarla e imponerla como proyecto, desde el poder conseguido, es también negar esa condición humana, que en cada instante limita con la muerte. La utopía, aunque no siempre se sea consciente de ello, plantea una «sociedad» o una nueva humanidad más allá de la muerte, lo que no le impide iluminar el presente, abriendo los surcos de lo que debe ser posible, simplemente por dignidad humana⁵⁷.

La crítica de la «persecución del ideal», según Isaiah Berlin

Sorprende que años antes otro pensador, esta vez, desde la mejor tradición liberal europea, Isaiah Berlin (1909-1997), llegara a conclusiones parecidas. Berlin toma buena nota de que con las «Revoluciones» (1789, 1848, 1917) un viejo mundo era liquidado pero el nuevo mundo moral, o la transformación de los seres humanos, no se conseguía. Mucho menos con el nazismo que fue pura deshumanización. En todo caso, se daba un trastocamiento violento, justificado para crear, obedeciendo a una fórmula/proyecto/idea, un nuevo paraíso en la tierra⁵⁸. Por eso, repetidamente denunció Berlin el monismo en la tradición occidental, esa forma de *philosophia perennis* o esa «persecución del ideal», que le recordaba aún a Platón, y que caracterizó de la siguiente manera:

1) Todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, es que no es auténtico.

2) Ha de existir un camino, un método, para descubrir esas soluciones correctas; lo mismo en el mundo de la moral como en los asuntos sociales y políticos que en el de las ciencias naturales, ya sea o no con el mismo método.

trata es de renunciar a la imposición de sociedades perfectas» (p. 106). Pero todo su esfuerzo se encamina a superar la cultura de desesperanza que se impone a las mayorías empobrecidas y excluidas por la sociedad neoliberal, que excluye a su vez toda alternativa (*passim*): «Donde la cultura popular no se entrega sin más a la cultura de la desesperanza, pasa a ser una cultura de víctimas que se resiste a aceptar que la culpa la tienen ellas. Es una «supervivencia de dignidad», no de poder. Es el último baluarte que se defiende antes de caer de la desesperanza en la desesperación (p. 130).

57. Cfr. las reflexiones de HINKELAMMERT sobre *La utopía y lo imposible: dimensiones teológicas de la reflexión sobre la utopía* en Idem, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, p. 206s.

58. I. BERLIN, *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid 1998, pp. 63 y 66.

3) Y, lo más importante, todas las soluciones correctas deben ser compatibles entre sí, e integrables en un todo único, sistemático, armonioso. De modo que cuando hayas descubierto todas las soluciones correctas a todos los interrogantes básicos de la vida humana y las hayas reunido, el resultado formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesario para llevar una (o más bien la) vida perfecta; el resultado significará la solución final a todos los problemas de la existencia⁵⁹.

Si los hombres mortales no alcanzaron aún ese conocimiento, la solución debe ser, pues, cognoscible por principio. Ha de ser posible calcular la distancia entre la imperfección de nuestra condición y su estado perfecto. Gran parte del pensamiento occidental así lo ha supuesto, y repetidas veces se ha dado con una solución de la que se ha hecho depender la salvación humana.

En cambio, sus estudios de Tolstoi y Maquiavelo, y luego de Vico, Herder y del gran movimiento romántico, le van llevando a la convicción, no exenta de auténtica conmoción personal, de que «no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre sí»⁶⁰. O también, la convicción de que «había sociedades cuyas culturas estaban conformadas por valores, no medios para fines, sino fines últimos; fines en sí mismos, que diferían, no en todos los aspectos (ya que todas eran humanas) pero sí en algunos sentidos profundos e incompatibles, no combinables en una síntesis final»⁶¹. Al fin, propone su idea de pluralismo no relativista: «Hay muchos fines distintos que pueden perseguir los hombres y aun así ser plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer los unos de otros [...] La intercomunicación de las culturas en el tiempo y en el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común en ellas, y actúa como puente entre ellas». Y acaba: «Los fines, los principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano»⁶².

59. He enriquecido la formulación de los tres postulados del racionalismo y utopismo con las pequeñas aclaraciones del mismo I. BERLIN, según los ofrece en: *Mi andadura intelectual*, en B.P. O'FARREL y E. BOCARDO CRESPO (eds.), *Isaiah Berlin, la mirada despierta de la historia*, Tecnos, Madrid 1999, p. 60; y dos veces en la recopilación de artículos de BERLIN bajo el título: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona³ 1998, pp. 25 y 42-43; la última es la formulación más completa. *Mi andadura intelectual* se halla también en la recopilación de trabajos: *El poder de las ideas*, Espasa, Madrid 2000.

60. I. BERLIN, *La persecución del ideal*, en Idem, *El fuste torcido de la humanidad, o.c.*, p. 27.

61. *Ibidem*, pp. 28-29.

62. *Ibidem*, p. 30.

Las utopías tienen su valor, reconoce Berlin. «Expanden los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas; pero como guías a seguir pueden resultar literalmente fatales»⁶³. Descarta, pues, la noción de una solución armónica de los problemas de la humanidad. Cada solución que se propone engendra a su vez nuevas exigencias y nuevos problemas al ser humano. Y si se impone como la solución total ningún precio parecerá excesivo para lograrla. En cambio, Berlin piensa que los seres humanos pueden comunicarse y llegar a entender en parte los valores distintos por los que viven unos y otros, pero esta posibilidad de entendimiento no eximirá de la conflictividad. Por eso sólo cabe intentar algún tipo de equilibrio, necesariamente inestable, entre las diferentes aspiraciones humanas⁶⁴.

Hinkelammert y Berlin, desde dos contextos culturales y sociales tan diferentes, rechazando la idea de una futura *societas perfecta*, hacia la que nos aproximaríamos asintóticamente en progresión infinita, denuncian la irracionalidad de dicho sueño racionalista, y acaban remitiéndonos a la condición humana. En ningún momento esto significa aceptar «el fin de la historia»⁶⁵. Mientras haya hombres la historia humana no tendrá fin y, mientras haya historia, los seres humanos imaginarán horizontes utópicos, críticos con un presente histórico, que no hace justicia a cuanto anida en el ser humano. Pero ahora, después de tanto escarmiento, es un imperativo no olvidar la condición

63. *Ibidem*, p. 33.

64. Además de esta síntesis de su pensamiento e itinerario intelectual que es *La persecución del ideal*, redactado en 1988 para la recepción del Premio Agnelli en Turín, remito especialmente a *La decadencia de las ideas utópicas en Occidente* y a *La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal* recogidos en el mismo *El fuste torcido de la humanidad*, o.c. El último tema es ampliamente tratado en sus conferencias sobre *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid 2000.

65. Pinillos en un artículo breve y bueno da cuenta de la trilogía de Francis Fukuyama (*El fin de la historia y el último hombre* —1989—; *La confianza* —1995—; y *La Gran Ruptura* —2000) y de sus inconsecuencias: J.L. PINILLOS, *Sobre el fin de la Historia*, en «Saber leer. Revista crítica de libros» (Fundación Juan March) 144 (2001) pp. 6-7. Fukuyama primero presenta el capitalismo neoliberal como esa etapa final cuyo triunfo es el comienzo de la posthistoria; todas las aspiraciones humanas pueden colmarse dentro de sus límites (1989). Cuando advierte que mientras la economía y la tecnología se hallaban en una fase de expansión, el desorden social y la criminalidad llevaba treinta años creciendo alarmantemente en EE.UU. y otros países desarrollados; entonces afirma que la democracia liberal y la economía de mercado poseían recursos para recuperar la confianza que parecía en trance de perderse (1995). Por último, matiza que si la historia ha culminado con la democracia liberal como única opción viable para las sociedades tecnológicamente avanzadas..., en el terreno social y moral la historia parece ser cíclica y el orden social aumenta y disminuye en el transcurso de las generaciones... «Nuestro único motivo de esperanza es la muy poderosa capacidad innata del hombre para reconstituir el orden social» (2000).

humana. Por eso Berlin cierra su ensayo sobre «la persecución del ideal» así: «Inmanuel Kant, un hombre muy alejado del irracionalismo, dijo una vez que «de la madera torcida de la humanidad no se hizo nada recto». Y por esa razón no hay solución perfecta posible para los asuntos humanos, no sólo en la práctica sino por principio, y cualquier intento resuelto de alcanzarla es probable que conduzca al sufrimiento, a la decepción y al fracaso»⁶⁶.

6. ESE «FUSTE TORCIDO DE LA HUMANIDAD»... TRAGICIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA NO ELIMINADA POR NINGUNA «SOCIODICEA», «TEODICEA» O «TEODRAMÁTICA»

Bajar del sueño prometeico o fáustico va a costarnos bastante, pues aún seguimos aupados en la modernidad, con nuevas e insospechadas posibilidades tecnológicas y de poder de control de la opinión pública. Soportamos mal tener que renunciar al paraíso en la tierra, tanto los «instalados» en la sociedad tecnocrática y mercantil, que domina sin alternativa, como los «críticos», que urgen alternativas desde exigencias humanistas o simplemente desde situaciones de exclusión, sufrimiento y muerte. Soportamos mal no poder concebir un paraíso en la tierra. La retórica política, de uno u otro signo, no puede dejar de autoproponerse como paraíso o prometer el paraíso. La lógica es: mi paraíso o el caos. No cae bien ni es políticamente correcto renunciar al paraíso.

A la teología no le resulta tan extraño que el hombre queriendo hacer el bien acabe saliéndole el mal. Se trata del tema del pecado original, repensado y matizado una y otra vez, pero insoslayable como la herencia de pecado con que nacemos, o pecado del mundo, o situación histórica de pecado⁶⁷. La Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt ya desveló la dialéctica de la ilustración que, proyectando el legítimo y necesario mejoramiento de la humanidad, por la herencia hacia el dominio que lleva la racionalidad desarrollada, acaba en lo contrario de la emancipación buscada.

66. I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, o.c., p. 63.

67. Cfr. L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991. Perspectivas fructíferas en los estudios teológicos que han dialogado con la teoría mimética sobre la violencia y lo sagrado de René Girard.

El Kant de la libertad y el mal radical

Kant habló del «mal radical», es decir del mal «enraizado» o «entretendido» en cierto modo en la naturaleza humana que, por toda la experiencia histórica de que disponemos, la conocemos como la naturaleza de una libertad humana ya realizada y ya determinada en su capacidad y hasta en su propensión de elegir el mal⁶⁸. Kant piensa que «ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión [al mal], pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente»⁶⁹. Se mantiene, pues, en pie la libertad; y la ética y la religión vienen en su ayuda. Pero Kant sostiene que el origen de esta propensión permanece insondable para nosotros, porque, por una parte, tiene que sernos imputado el origen del mal, y, por otra parte, no se puede concebir cómo a partir de una disposición original al bien una libertad pervierta su orientación. Representarnos una criatura angélica libre, ya determinada para el mal, como motivo seductor de la libertad humana, no hace más que trasladar el problema *in infinitum*⁷⁰.

Este no poder «concebir» racionalmente (no habría conceptos, sólo cabe imaginar) el ser humano en un estado de naturaleza pura, en un estado de paraíso original, podría haber prevenido a la modernidad contra la persecución racional de cualquier humanidad o sociedad paradisíaca futura. No fue así, y en su descargo está la legítima aspiración a una paz y justicia perpetua, en nombre de la irrenunciable conciencia de la dignidad humana. Aunque Kant cree encaminada la naturaleza y la historia hacia esa «paz perpetua», y en orden a su aceleración hace su propuesta moral y política⁷¹, la paz perpetua debería quedar como «idea regulativa», que no hemos de confundir con lo que podemos «concebir» racionalmente e instrumentar para una mejor relación entre los Estados⁷².

68. Así es el hombre «según se lo conoce por experiencia». Hay que afirmar su universalidad y su no necesidad, o sea, su imputabilidad. Cfr. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, (versión de F. MARTÍNEZ MARZOA), Alianza, Madrid 1986, p. 42. Al intentar explicarse esta propensión al mal, cómo es que la libertad elige el mal, Kant habla de la inversión de los motivos impulsores, al buscar mi bien antes que el bien de todos (p. 46).

69. *Ibidem*, p. 47.

70. Cfr. *Ibidem*, p. 53.

71. Cfr. I. KANT, *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, (versión de J. MUÑOZ), Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

72. La idea de hacer del mundo una comunidad universal, de la que todos los hombres pudieran ser ciudadanos tiene historia, desde la antigüedad clásica, pasando por el derecho internacional de Francisco de Vitoria, hasta los sucesivos ensayos que han llevado a la ONU actual. Kant articula su propuesta partiendo de las constituciones de los Estados de derecho, pasando por el derecho de gentes como estadio intermedio, por el

Ideologías e instituciones no superan nunca el nivel de la contingencia o de la condición humana, a la que sigue perteneciendo el misterio de la libertad y el *mysterium iniquitatis*.

Sin salirme del mismo Kant, le tomo prestado un concepto y una metáfora, que, sacados de su contexto optimizador, juegan a favor de la consideración del ser humano en concreto, y valen todavía en contra de cualquier justificación de lo injustificable, en aras de un futuro que no promete sino más de lo mismo, aunque con nuevos medios o instrumentos. El concepto es el de la «insociable socialidad de los hombres»⁷³, que nos habla de la tensión y hasta antagonismo entre la necesidad que tenemos de los demás hombres para realizarnos *como seres humanos* y, a la vez, la necesidad que tenemos de autonomía para realizarnos *como nosotros mismos*. Entre justicia y libertad, entre solidaridad y autodeterminación, no desaparecerá la tensión y la conflictividad, y la búsqueda de alianzas aunque siempre precarias.

que una federación universal de los Estados se autoobligaría al diálogo y negociación en cuanto permanente alianza para la paz, hasta *la idea positiva de una república mundial*, un derecho ya cosmopolita, descartando para el estado intermedio el camino de que una potencia se autoconstituya en monarquía universal, imponiendo a todos «su» paz. Cfr. la *Introducción* de Jacobo Muñoz a su edición de *Hacia la paz perpetua* de KANT, o.c., pp. 15-35.

¿Hasta qué punto, dada la condición humana y dado lo que hemos visto hasta hoy, no nos queda más que seguir trabajando en aquel estadio intermedio, pues el último, el de una república universal, pertenece ya a los esquematismos utópicos, nada despreciables, pero que cuando se tratan de realizar parece inevitable que unos impondrán «su» paz a los otros? Para algo debe servirnos los más de dos siglos de filosofía de la historia y praxis políticas que vinieron después de Kant, y por eso hemos ofrecido las reflexiones de Hinkelammert y Berlin. Cuando pedimos un gobierno mundial que pueda hacer cumplir las leyes estamos pidiendo un ejército mundial, y esto, dada la interconexión entre economía, poder y armamentismo, habría que pensárselo mucho. Quizá nos quede aún mucho por hacer en aquel estadio intermedio. Así concibo las medidas correctivas de los efectos nocivos de la globalización, que se proponen desde diversos colectivos críticos con ella.

73. *Unengesellige Geselligkeit der Menschen*. Cfr. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: Vierter Satz* (1784), en *Werkausgabe* XI, edición de W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 37-39; trad. cast.: *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid 1985, p. 46. Jacobo MUÑOZ, en su «Introducción» a I. KANT, *Hacia la paz perpetua* (o.c., pp. 24-28), expone el contexto teleológico y optimizador en que se sitúa este concepto kantiano, una especie de «sociodicea», como una justificación de que, siendo los hombres así, al final, la naturaleza o la providencia nos conduce a algo bueno, aunque por momentos nos parezca que «la historia avanza del peor lado». Kant piensa que sucedería como los árboles, que en el bosque se estorban unos a otros al quitarse el aire y la luz del sol, pero precisamente por eso crecen hacia arriba (*Filosofía de la historia*, o.c., p. 50).

Y la metáfora a la que aludía es: «De un fuste tan torcido como del que está tallado el ser humano, no puede ser trabajado nada recto»⁷⁴, metáfora que Kant usa para disuadirnos de la expectativa de poder contar con un gobernante perfectamente justo sin que su fragilidad humana le condicionar. Por eso hay que preferir una constitución civil elaborada y trabajada entre todos y aceptada como ley frente a nuestra libertad. A mi me sirve la metáfora, como antes a Isaiah Berlin, para no olvidar que toda pretensión de poner recto este fuste torcido que es el ser humano va a romper en astillas su humanidad.

El Schelling de la libertad y la negatividad desencadenada

Si se piensa radicalmente una libertad como apertura creadora nos topamos con el misterio, pues el fundamento de tamaña libertad se nos hunde en lo abisal. El abismo, ese fondo-fundamento abisal, que permanece indisponible a la razón humana, ha de ser presupuesto en la libertad creadora de Dios y en la libertad creadora humana. Schelling, el segundo y el último Schelling post-hegeliano, desde su escrito sobre la libertad (1809) hasta su filosofía de la mitología y de la revelación (1841-1854), sugiere el respeto a aquel fondo, aquel resto, aquella negatividad (*das Nichtige* a diferencia de *Nichts*, la nada en absoluto), que en su actividad creadora Dios habría dejado a parte. Pero, pensando la libertad creadora como libertad creada, resulta que ésta puede evocar lo no querido por Dios, negatividad capaz de volver engullir la realidad en el abismo y caos.

En el principio estaría «el querer», que se abre desde el «sí mismo» hacia lo universal. El ser humano en su libertad concreta traiciona esta su trascendencia; no siempre sigue el proceso creador, o el paso de lo oscuro a la luz, o de lo informe a la forma. Evoca así, o desencadena, lo que nunca debía haber sido (*das Nichtseinsollende*); posibilidades fáusticas que llevan consigo el poder de la autodestrucción. Esta dramatización conceptual del drama de la libertad humana fascinó al teólogo Walter Kasper⁷⁵ y ha fascinado al filósofo Rüdiger

74. *Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gera-des gezimmert werden.* I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht: Sechster Satz* (1784), en *Werkausgabe XI, o.c.*, pp. 40-41; *Filosofía de la historia, o.c.*, p. 51.

75. Cfr. W. KASPER, *Das theologische Problem des Bösen*, en W. KASPER-K. LEHMANN (eds.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit*, Grünewald, Mainz 1978, pp. 41-69; *Die Lehre der Kirche vom Bösen* en *StdZ* 196 (1978) pp. 507-522; *El mal como problema teológico* en «Fe Cristiana y Sociedad Moderna» vol. 9., pp. 175-223, especialmente pp. 215-217. Del diálogo de Kasper con el último Schelling doy cuenta en: J. VIDAL TALÉNS,

Safranski⁷⁶. A mi me sirve para seguir apuntando a esa tragicidad en la que se encuentra el actuar humano, cuando pensando imponer un orden a la realidad, el orden parcial que él ha aprendido a controlar y calcular, violenta la realidad y desencadena una negatividad y vanidad, a la que él acabará encadenado, de modo ya no totalmente reversible.

Conciencia contemporánea de la tragicidad no eliminada de la existencia humana, y el problema de la concepción del tiempo, abierto y cualitativo

De lo apuntado por Kant y Schelling hemos tomado mayor conciencia últimamente desde la lógica con que se nos impone esta sociedad técnica y mercantil, con sus instituciones o sistemas de producción, intercambio y consumo. Éstas estructuras se sostienen en activo a través de las acciones humanas, y en cambio ya no somos sus dueños. Todos somos corresponsables y en cambio nadie responde de los efectos negativos desencadenados, en sufrimiento y muerte.

Vuelve, entonces, la pregunta ya planteada con ocasión de la «querencia por el dominio» propia de la razón instrumental moderna: ¿este destino de la

El Mediador y la Mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura, Facultad de Teología de Valencia 1988, pp. 103-147, especialmente para el tema del mal y la libertad, pp. 127-130.

76. R. SAFRANSKI, *El mal o El drama de la libertad*, Tusquets editores, Barcelona 2000: «El programa de Schelling contra la traición a la trascendencia y en favor de una ampliación de la conciencia significa conocer que el espíritu está siempre en peligro de perderse en sus obras y de confundirse con éstas. El espíritu móvil se encadena en las partes de sí mismo que han sido fijadas en sus creaciones. [...] Habría de entenderlas como la parte cosificada y, por tanto, regular de su inteligencia, pero sin confundir con ello su identidad espiritual. La potencia del espíritu se pierde cuando se intenta ser semejante a lo hecho por uno mismo. [...] Con palabras de Schelling: “Así, los pensamientos ciertamente son engendrados por el alma; pero el pensamiento engendrado es un poder independiente, que sigue actuando por sí mismo, es más, crece tanto en el alma humana, que coacciona a su madre y la somete”. En este caso el hombre no sólo se rige por sí mismo, sino ¡peor todavía!, se rige por la parte cosificada de sí mismo» (pp. 63-64).

Abundando sobre el tema, a otro nivel, o sea, filosofando y haciendo teología desde el ámbito de la economía, tan abusivamente determinante de la vida contemporánea, vendría como anillo al dedo la teoría de Karl Marx sobre la «fetichización» de las mercancías o productos humanos: cfr. el estudio de F. J. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978.

razón y la libertad humanas es algo estructural o es fáctico? Y hay que contestar que pertenece a la naturaleza humana históricamente así determinada. Luego, en último término, hay rendija abierta, no estamos ante la tragedia, la libertad aunque a duras penas perdura⁷⁷. Debería ser una «libertad según la esperanza», en expresión de Ricoeur⁷⁸, muy consciente de sus límites y también de su capacidad de resistir al poder de la necesidad o de la muerte. Pero al mismo tiempo hay que constatar y sostener que el ser humano no va a poder volver a la hipotética posición anterior, a un estadio de la libertad humana como si no se hubiera dado su determinación negativa. Dicho míticamente, la expulsión del paraíso es sin retorno posible⁷⁹. Ya sólo nos queda concebir una «libertad resistiendo constantemente contra su propensión a esclavizarse de sus propias creaciones, éstas en las que se ha arriesgado». De ahí que me inclino a hablar de una tragicidad de la condición humana, por esa tensión inevitable, e irresoluble por el mismo ser humano.

Hablo, pues, de una nueva conciencia contemporánea de la tragicidad de la existencia humana, que no puede ser eliminada por ninguna justificación de la sociedad o del Estado («sociodicea»), como se ha venido dando desde Kant a Hegel, de Marx a Popper; no es eliminada por ninguna justificación de Dios («teodicea»), como se dio desde Leibniz a la neoescolástica⁸⁰, ni siquiera por una «teodramática» fundada en la cristología kenótica, ya fuera idealista o teosófica. Hay que salir de toda justificación por el conocimiento. Sólo se resuelve si se resuelve en la realidad histórica. La fe cristiana viene a salvar la vida de su hundimiento en lo trágico. La gracia aparecida en Jesucristo rompe la tragedia,

77. «Potser el tràgic no pot suportar d'esser transcrit en una teoria, que només podria ésser la teologia escandalosa de la predestinació al mal [...] Si la consciència religiosa dubta a formular la [dita] teologia tràgica, és perquè ella profesa la "innocència de Déu" o la "santedat de Déu"». J. HEREU I BOHIGAS, *El mal com a problema filosòfic. Estudi del problema del mal en la fillofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Fac. de Teol. de Catalunya, Barcelona 1993, pp. 155 y 157.

78. Es oportuno citar a Ricoeur pues en sus trabajos aboga por una filosofía de los límites, *modo kantiano*, a la que, a mi parecer, contribuye también el último Schelling, con su paso de la Filosofía negativa a la Filosofía positiva. Cfr. P. RICOEUR, *La liberté selon l'espérance*, en *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, pp. 393-415. Sigo el excelente estudio de J. HEREU I BOHIGAS, *El mal com a problema filosòfic, o.c.*, pp. 178-189.

79. Un relato de viajes escrito por la periodista inglesa Dea Brikett me impresionó por la rotundidad con que se deshace el hechizo: no hay paraíso en la tierra, ni siquiera en la isla más remota y desconectada de nuestra civilización. Relata el viaje que emprendió a la isla Picairn, atraída por el mito arcádico que se forjó a partir de los amotinados del *Bounty* en su travesía por el Pacífico sur en 1790, y que se establecieron allí. Cfr. D. BIRKETT, *La serpiente en el Paraíso*, Alba editorial, Barcelona 1999.

80. Cfr. J.A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1997.

salva de la culpa, libera la libertad humana. Estaríamos en un nuevo orden ontológico y óntico de salvación. Cierta teo-dramática se hizo concebible desde el último Schelling hasta Balthasar. Y con todo, una cierta culpabilidad, cierta mala conciencia, permanece inherente a la existencia humana en todo cuanto se arriesga en su libertad como autodeterminación, con el cúmulo de efectos no buscados ni deseados. Si lo trágico significa no disponer de la visión del todo, en que se salvaran los valores antagónicos, y no poder escapar de la culpa por haber elegido, por haber ejercido mi libertad, esa tragicidad no desaparece del todo en el fragmento de mi existencia histórica. Y la luz que nos viene de la redención de lo humano en Jesucristo nos alcanza desde el fragmento de su historicidad. Por muy valioso que el cristiano la considere, sabe que la visión del todo, la visión de Dios, aún no le pertenece, permanece en la fe, no en la visión⁸¹.

Lo que trato de decir es que, últimamente, me inclino a pensar que ni el Derecho, ni la Filosofía, ni la Teología, consiguen eliminar esa dimensión de lo trágico, que conserva la existencia histórica del ser humano en la tierra, para cuya expresión ha de pedirse el concurso de la Poesía o del Teatro. Ciertamente, la existencia humana tiene más dimensiones abiertas a su verdadera trascendencia, pero, mientras dura la historia, aquella tragicidad perdura. No sólo hay valores en las diversas culturas no armonizables entre sí. En un mismo sujeto se

81. J. Hereu escribe: «El mal veritable, el mal del mal, no és la violació d'un interdicte, la subversió de la llei, la desobediència, sinò el frau en l'obra de totalització. [...] La unificació del vertader és a la vegada el vot de la raó i una primera violència, una falta. Ricoeur veu en aquesta unificació un punt d'ambigüitat, constituït de grandesa i de culpabilitat [...] Des que l'exigència d'una veritat-una entra en la història com a tasca de civilització és al mateix temps afectada d'un índex de violència». J. HEREU I BOHIGAS, *El mal com a problema filosòfic, o.c.*, p. 181. María Zambrano vio también en el origen del pensamiento filosófico no sólo la «admiración» sino la violencia, «el pasmo extático ante las cosas y el violentarse enseguida para liberarse de ellas» construyendo ese mundo de lo verdadero y esa totalidad, que la razón pueda metódicamente controlar. Cfr. María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, FCE, México 1987, pp. 16s.

El tema de Balthasar «el todo en el fragmento» es la exposición de la fe cristiana en que toda la realidad y la historia humana, hasta en sus antagonismos, ha sido integrada en el Verbo encarnado y glorificado. Dicha integración es objeto de nuestra fe y esperanza, ciertamente con consecuencias para nuestra vida, pero como tal no es algo posible al ser humano ni hoy ni en el futuro. Confesamos la totalidad, el acabamiento o la «integración» de la historia en Jesucristo crucificado y resucitado, precisamente mientras dura la historia, la «distensión» agustiniana, la dispersión y hasta la fragmentación de nuestra temporalidad. Desde las posibilidades y realidades de la libertad humana, la historia no puede ser llevada a su acabamiento. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Benziger Vg., Einsiedeln 1963; manejo la trad. franc. con el título: *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1970.

dan también valores que no puede sostener o salvar al mismo tiempo. Las consecuencias colaterales no deseadas se nos acumulan. Y las buenas intenciones ya no nos justifican. La historia, a la que contribuimos con nuestras acciones y pasiones, no nos asegura el progreso a mejor para toda la humanidad⁸². Se nos impondrá el deber de confiar en que el final no será trágico⁸³. Pero para entonces, digo yo, deberá haber sido vencida ya la muerte, y los «nosotros» que forman los humanos no excluirán ya a los «terceros», ahora sí «excluidos». Y eso, por lo que conocemos de la historia, no estuvo ni está totalmente en nuestras manos, ni siquiera más adelante en un futuro histórico.

Queda, pues, el problema de la concepción del tiempo. Safranski sugiere tomar en serio la «apertura del tiempo», es decir no curvar el acontecer histórico hacia la formación de un círculo⁸⁴, que se cerraría en el éxito de la situación lograda o previsible, así desde Hegel a Fukuyama. Menos nos sirve remontarnos al círculo fatal del eterno retorno. Pero tampoco valdría ya el mero tiempo lineal hacia delante, sobre el que se trazaba esa flecha lineal del progreso moderno. Tampoco adecua exactamente esta comprensión lineal progresiva con la comprensión bíblica del tiempo, para la cual el tiempo está abierto a las intervenciones divinas que lo cualifican. «Según Schelling el tiempo no transcurre en la linealidad calculable, sino que es discontinuo. Se mueve en forma de quebraduras, que se producen cuando irrumpe algo en la historia [...] En el Schelling tardío la historia continúa del devenir se convierte en una historia discontinua de las epifanías»⁸⁵.

82. Cfr. E. KANT, *Si el género humano se halla en contante progreso hacia mejor*, en *Filosofía de la historia*, FCE, Madrid 1985, pp. 95-118.

83. Safranski acaba así su ensayo sobre el mal: «Queramos o no, actuamos y, por ello mismo, reivindicamos nuestra libertad arriesgada. Y al actuar, apenas podremos renunciar a la confianza. En situaciones precarias, señaló Kant en una ocasión, hay una especie de deber de confiar. Este deber es la pequeña esfera de luz en medio de las tinieblas, en medio de un fondo de oscuridad, que es el horizonte de donde procedemos y al que nos dirigimos. Sin borrar de nuestra memoria las huellas del mal —del que hacemos y del que nos pueden hacer a nosotros—, está en nuestras manos actuar *como si* un Dios o nuestra propia naturaleza tuviera buenas intenciones para con nosotros» (R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, o.c., p. 279). Del *etsi Deus non daretur* de tantos esfuerzos de la modernidad parece que podríamos abrirnos al horizonte no menos moderno del *etsi Deus daretur*. El creyente afirmará más, pero, al menos, su afirmación no va en contra de este horizonte abierto desde cierta modernidad, consciente de los límites y del trascender humanos.

84. Entiendo la metáfora así: quien se vuelve reflexivamente hacia todo su pasado y lo ve levantarse parabólicamente hacia su tiempo presente, tenido como logro o éxito, puede correr el riesgo, por arte de su reflexividad, de curvar tanto el tiempo hacia sí que cierre en sí mismo el círculo de su mirada al pasado.

85. R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, o.c., p. 66. El Schelling de la *Filosofía de la Revelación*, trabaja las categorías filosóficas que puedan expresar una com-

Dado ese «fuste torcido» que sería la humanidad, si frente a la realidad del mal puede quedar en pie la libertad, deberá ser ciertamente una libertad resistente y esperante, que por momentos se recobre como libertad liberada, no desde la voluntad de poder, sino desde lo realmente nuevo, que pueda aparecer en la historia; verdaderos «comienzos», que hacen a su vez nueva la historia y permanecen como tales indisponibles. O como rupturas epifánicas, o como «interrupciones» o «iluminaciones», que cortocircuitan el *continuum*; «imágenes» en dialéctica con un pasado irredento, rememoraciones o «recuerdos» que vienen a «transformar lo que está abierto (la dicha) en algo cerrado y lo que está cerrado (el sufrimiento) en algo abierto», decía Benjamin, cercano a esta comprensión del tiempo esbozada⁸⁶. Podemos hablar también de «símbolos» que dan que pensar, según Ricoeur, en dialéctica con el presente, que ya no se interroga, sino sólo hace. O también de acontecimientos o figuras humanas cargadas de un «exceso de significación» para la tradición que desencadenan.

Sólo de esas rupturas de lo mismo y más de lo mismo, sólo de los comienzos realmente nuevos, cabe esperar la redención de lo humano, la redención de su libertad esclavizada. Entonces, postuladas estas rupturas por la filosofía, y afirmadas por la teología como sus puntos de partida, ¿por qué seguir hablando de tragicidad? Porque después de cada una de esas rupturas se vuelve una y otra vez al *continuum*, y se nos hace larga la espera. Olvidamos pronto el saber aprendido con tanto padecer y rozamos de nuevo la ignorancia cercana a la barbarie.

prensión de Dios como Señor del ser y del tiempo, capaz de crear el mundo y también de entrar en el tiempo, y de permanecer en diálogo abierto con el hombre como un diálogo entre libertades. Se trata de un «poder ser» efectivo, no vacía posibilidad, sino potencia, riqueza de posibilidad (*Vermögen*), y esto no como una deducción trascendental de la razón, sino como comprensión histórica por parte de una razón que se ha puesto a la escucha de lo dado en la historia, habiendo partido ya de la ineducibilidad de lo real y de la misma historia. Cfr. J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la Mediación, o.c.*, p. 145.

86. Cfr. R. COURT, *Art et messianisme. Autour de l'esthétique de Walter Benjamin*, en «Le Supplement Revue d'éthique et théologie morale», 180 (1992) pp. 95-107, cita en p. 106. «Achevé-inachevé» o «cerrado-abierto», como sitúa H. Peukert esta cita en el contexto de la disputa entre Benjamin y Horkheimer sobre si el pasado está cerrado o abierto (*Teoría de la ciencia y Teología fundamental*, Herder, Barcelona 2000, pp. 301-304). Cfr. R. WOLIN, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York 1982.

7. EL DEBER DE NO DESESPERAR O EL DEBER DE RESISTIR EN LA ESPERA DE LO NUEVO. PROPUESTA DE UNA NUEVA FORMULACIÓN DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO ÉTICO, FUNDADO ESTA VEZ EN LA HISTORIA CONCRETA Y SUS CONSECUENCIAS

¿De dónde nos viene el deber de no desesperar? Haber hablado de cierta tragicidad de la existencia humana en la historia concreta que hace y padece, y también de la irredención de sus víctimas, podría conducirnos a un escepticismo crítico y quizá apasionado, compartido por bastantes intelectuales de nuestro tiempo, de tono más irónico o más bien compasivo con el ser humano, o las dos cosas a la vez, que pueden andar no reñidas⁸⁷. También podría conducirnos al nihilismo redivivo de los postmodernos, más bien lúdico, mítico o ético⁸⁸. En cambio, recuerdo unas palabras de Emil L. Fackenheim respondiendo a M. Buber que había hablado de un «eclipse de Dios» en Auschwitz, que eso no es lo único que *tenemos* que decir los judíos. Hay un mandamiento que sale de Auschwitz: al judío no le está permitido conceder a Hitler ninguna victoria póstuma como las que supondría 1) dejar caer en el olvido a sus víctimas, 2) desaparecer como judíos, y 3) desesperar de Dios. Precisamente porque parece demasiado tarde para esperar un mesías que no vino cuando debía venir, la esperanza se nos impone después de Auschwitz como un mandato inesquivable⁸⁹.

El imperativo ético de no desesperar, que nos alcanza desde las víctimas

Aquel mandamiento que acogía Fackenheim puede ser traducido para nuestro tiempo de desesperanza como el deber de no desesperar, deber que nos alcanza desde todas las víctimas de la historia. Hablo conscientemente de impe-

87. Pienso en José Saramago y George Steiner, en quienes creo encontrar puntos de apoyo para una duda liberadora y al mismo tiempo apasionada, porque algo se puede y se debe decir a favor de la lucidez y de las causas humanas. Que no haya certezas mayores no impide estar contra «la barbarie de la ignorancia» venga de donde venga, de lo más bajo o de lo más alto.

88. La sombra alargada de Nietzsche en los mentores de la postmodernidad.

89. Cfr. E. L. FACKENHEIM, *El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia judía contemporánea* en AA. VV., *El futuro de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 77-100, especialmente 97-100. Con todo, el nuevo nacionalismo del Estado de Israel puede estar ya rozando el estrangulamiento de otro pueblo, el palestino. El mandamiento que les alcanzaba es contradicho cuando su cumplimiento reproduce la violencia contra el ser humano, que nunca había de volver.

rativo porque es algo que se nos impone. No lejos del imperativo categórico kantiano que se nos imponía de un modo incondicionado desde la conciencia de la libertad y dignidad humana no reducible nunca a medio, a cálculo. Pero ahora, en primer lugar, se nos impone como imperativo desde la historia, *a posteriori*, dialógicamente, desde los «otros», desde las víctimas que nos piden no desesperar, porque esto sería dar una segunda victoria a los supuestos vencedores y una segunda muerte a las víctimas. Y se nos impone también desde el presente, porque hablamos no de un caso desgraciado, sino de la situación actual de injusticia y exclusión a nivel mundial. Por eso, no estamos ya ante la conciencia ilustrada de la dignidad humana sino ante la «supervivencia de dignidad» en la lucha diaria por la supervivencia que sostienen las mayorías empobrecidas⁹⁰. Y, en segundo lugar, se trata de un imperativo muy modesto en su formulación, no desesperar, pero asumible, pues es algo que conecta con las entrañas y el respirar del ser humano (*dum spiro spero*). Pero, a la vez, resulta muy ambicioso, porque es algo que es raíz y cimiento de lo que puede ser la esperanza históricamente fundada y abierta en su trascender, como diré después.

Este mandato que nos viene de la historia y hasta de nuestro presente histórico, no equivale, pues, a mera heteronomía. Coincide con la conciencia despierta en nosotros que ha aprendido después de tanto padecimiento. Pero son personas, pocos o muchos, quienes han despertado nuestra conciencia; y desde ellas nos alcanza un mandato, un verdadero mandamiento, grabado en sus rostros, que nos saca de nuestras casillas, o de la pura autonomía, o de la subjetividad prolongada en sus proyectos y proyecciones. No basta decir que la justicia, que es cosa también del Estado de derecho, permanecerá en él como «aspiración perpetuamente insatisfecha», y que esa insatisfacción ante lo no conseguido es capaz de alimentar la esperanza en nuestro «deber ser», en nuestra posibilidad de progreso⁹¹. Volveríamos a rozar «la persecución del ideal» y su aliado no deseado: el despotismo ilustrado. Una verdadera racionalidad histórica ha de aceptar que el ser constituido como sujeto humano pasa por los

90. Cfr. *supra*, nota 56. Considero la conciencia de la dignidad humana no como algo que se conoce en estado puro, sino histórica y culturalmente modulada, matizada con diversos contenidos y formas, sin coincidir en las mismas exigencias sincrónicamente en todas las culturas. Por eso no ha sido suficiente la declaración universal de los derechos humanos. A renglón seguido hay que entrar en un diálogo intercultural, interreligioso y solidario.

91. Cfr. V. CAMPS, *La utopía del deber y los límites de la acción*, en *Esperanza cristiana y utopías* (XXIV Foro sobre el Hecho religioso —Cuadernos FyS 51), Sal Terrae, Santander 2001, p. 20. Camps toma la expresión «aspiración perpetuamente insatisfecha» de Javier Muguerza, y la mitiga en un proceso optimizador. Así acaba su reflexión diciendo que ella «cree que la simple *voluntad de humanizar* el mundo basta para dar sentido a la existencia humana» (p. 20).

«otros» y hasta por los «excluidos». Ellos nos han de humanizar, hacernos sujetos, y demasiadas veces, nos han de humanizar contra nuestra buena «voluntad de humanizar» el mundo.

Insuficiencia de la postmodernidad ante el deber que nos alcanza

Sin duda, la «postmodernidad» tuvo sus razones, y cabe ser valorada como crítica de un nuevo ídolo, la utopía moderna escrita en mayúscula y pervertida en el mito del futuro al que todo se sacrifica. En este sentido se ha considerado a la postmodernidad como una «segunda secularización», es decir, una «desmitologización radicalizada de la utopía emancipativa, pero al fin idolatrada, de la modernidad»⁹². Y sin duda que aquí hay virtualidades interesantes para el teólogo, pero también nuevos riesgos, porque esa quiebra de la utopía, del gran relato y las grandes palabras puede llevar a valorar los fragmentos, lo frágil lo diferente o excluido. Pero no menos puede llevar a una quiebra de exigencias humanas, o quiebra de la responsabilidad. Por eso al cabo del discurso postmoderno parece que estamos aún donde nos dejó con más seriedad y exigencia la *Dialéctica de la Ilustración*⁹³, crítica con una determinada racionalidad, desde las exigencias de una mayor racionalidad humana, que no mira hacia otra parte, ni hacia el futuro ni al fragmento, cuando se le plantea la redención de lo humano y de sus víctimas.

El mismo Sánchez Bernal nos informa de que los neoilustrados Habermas y Wellmer temen aquí una recaída en la fe escatológica, fruto de la resignación ante el fracaso de la praxis transformadora o de la nostalgia de la religión perdida. Pero él reivindica la seriedad y la exigencia de la Teoría crítica, cuando postula una historia que no halle descanso en ningún presente, no quede clausurada en ningún estadio, ni siquiera clausurada con el límite de la muerte que trunca las esperanzas incumplidas de las víctimas. Se trata de alumbrar una praxis que ande tras lo otro de lo dado; desde el corazón que no renun-

92. J.J. SÁNCHEZ BERNAL, *La caída de las utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro*, en AA. VV., *Dios Trinidad. Entre utopía y esperanza*, Semanas de Estudios Trinitarios 36, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, p. 99. Se remite a G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid 1996, pp. 69s.; y a J.M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander 1988. Por mi parte remito a J.J. GARRIDO, *Memoria de lo fundamental. Sobre la tarea evangelizadora en un mundo en crisis* (publicado como folleto en Valencia 1990), y *Transmodernidad, experiencia estética y trascendencia*, en «Anales Valentinus» 28 (1988) 329-339; ambos reunidos en *Sensibilidad actual i actitud evangelizadora*, Saó, València 2000, pp. 75-114 y 195-213.

93. Cfr. J.J. SÁNCHEZ BERNAL, *La caída de las utopías...* art. cit., pp. 122-123.

cia a su anhelo de justicia universal. De alguna manera actúa aquí en su función heurística, como en tantos pensadores judíos contemporáneos, la esperanza escatológica de la tradición judeocristiana, al menos como idea regulativa para un pensamiento y una praxis, que desde el «reverso de la historia» o «la espalda del mundo» urge la apertura de la sociedad y de la historia a una radical novedad⁹⁴.

*María Zambrano y el despertar de la historia trágica,
hacia una historia ética, humana*

Me introduje en estos temas de la dialéctica de la ilustración y la dialéctica negativa cuando estudié la cristología de Kasper, en los años 80. Me sorprendió, recién acabada la tesis, leer las reflexiones de María Zambrano sobre la historia sacrificial de Occidente, y ver esta temática tratada con originalidad y radicalidad⁹⁵. Zambrano renunció a neutralizar la historia, «a reducirla a razón para que no siga pasando lo que cuentan que pasa»⁹⁶. Y así, ante la «conciencia despierta» la historia se le reveló como tragedia, más aún la de Occidente⁹⁷. El pensamiento occidental llegó a descubrir el ser persona pero no acertó en sus renovados esfuerzos por encontrar una sociedad apta para albergar esta realidad personal humana⁹⁸. Aquí el ser humano, al que le es inevitable el ensoñarse, se vió a sí mismo haciendo la historia, a veces hasta de un modo absoluto. En esos momentos es cuando adviene el peligro del endiosamiento; se tropieza entonces con el dintel trágico a evitar. «Mas cuando no se ha evitado hay que volver hacia atrás y deshacer el error hasta poder atravesarlo»⁹⁹. El dintel de la historia

94. *Ibidem*, pp. 124-127.

95. María ZAMBRANO, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona 1988. Cfr. *El hombre y lo divino*, Fonco de Cultura Económica, México 1955, 1986; y *La tumba de Antígona*, Mondadori, Madrid 1989.

96. María ZAMBRANO, *Persona y democracia, o.c.*, p. 48.

97. *Ibidem*, p. 39. La conciencia despierta es la que ha sido despertada por lo acontecido y por lo padecido. Para Zambrano el ser humano padece su propia trascendencia: «pues si el hombre padece esencialmente algo, es su propia trascendencia, su propio inexorable trascender» (*Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid 1992, p. 5). El tema de aprender sufriendo es clásico (Esquilo, Sófocles, Herodoto...) y bíblico (Job, Jesús, al menos según Hb 5, 8). El conocimiento que se adquiere padeciendo nos reenvía a lo que somos, después de que, huyendo de un temido no ser, nos lanzamos a un ser más que humanos, echándole un pulso a los dioses (cfr. *Persona y democracia, o.c.*, p. 57).

98. *Ibidem*, p. 59. Más explícito: «estamos ante el umbral de una época que los adelantados de la Ciencia no nos harán traspasar si no se resuelve el enigma de lo social» (p. 38).

99. *Ibidem*, p. 74.

ante el cual el hombre ha retrocedido, una y otra vez, sin acertar a traspasarlo es este: «que allí donde nos agrupemos —y no podemos vivir sin agruparnos— deje de existir un ídolo y una víctima»¹⁰⁰.

Zambrano piensa que ha de poderse reconvertir esta historia sacrificial, esta «historia trágica», en una «historia ética» aquí en Occidente. Después de tanto padecimiento podríamos haber ya aprendido 1) que no hay Dios que nos pida sacrificios, menos aún ninguno de los ídolos salidos de nuestras manos; ni tampoco el futuro, ese nuevo «dios desconocido»; 2) que el tiempo de los sacrificios ha sido ya cumplido, y en exceso, aunque parece que aún no ha dado su fruto¹⁰¹; y 3) que somos simplemente humanos, personas, no personajes, simples criaturas, simples hijos de Dios, que es como se puede ser enteramente humano¹⁰². ¿Podrá comenzar algún día, me pregunto, esa historia ética, que reclama Zambrano, o sea, la liberación de esta historia mimética de la violencia para ser uno y ser más? Sería una historia que recuperara el tiempo humano, logrando, sin duda más lentamente, lo que la esperanza pide y lo que la necesidad reclama. En 1987, al reeditar estas sus reflexiones ya añejas, expresaba ella su imperativo y su anhelo: «hay que esperar, sí, o más bien, no hay que desesperar de que esto pueda suceder en este planeta tan chiquito, en un espacio que se mide por años luz, que se repita el «*fiat lux*», una fe que atravesase una de las noches más oscuras del mundo que conocemos, que vaya más allá, que el espíritu creador aparezca inverosímilmente a su modo y porque sí»¹⁰³. Junto al mandato de no desesperar ha venido la confesión de la pequeñez y hasta de la impotencia, al mismo tiempo que la invocación al Espíritu de la Creación para que alumbrase una nueva creación en esta vieja historia.

100. *Ibidem*, p. 42.

101. *Ibidem*, p. 7. Resonancias claras de Jn 19, 30; Hb 9, 12-14; 10, 11-12; 10, 18; Sal 40, 7. He glosado varias veces el texto de Zambrano: J. VIDAL TALÉNS, *Un Dieu digne de l'homme, o.c.*, pp. 93-95; y *La cristología i la salvació*, en *Teología Actual* 19, IV-1997, pp. 9-12. Pienso que el sacrificio ya cumplido al que alude no podía ser otro que el de Cristo. Cuando continúa diciendo: «hoy vemos que no ha arrojado los frutos del sacrificio cumplido, sino más bien de un cáliz que muy pocos están dispuestos a aceptar», son resonancias claras de Mc 10, 38; 14, 36. Pienso que no se han dado los frutos del sacrificio cumplido, porque la historia sacrificial o la historia mimética desde Caín y Abel dura y perdura; y el fruto que nos ha quedado es estar dispuestos a aceptar el cáliz; lo que significa, en primer lugar, no darlo a beber a los otros, y en segundo lugar, que cuando nos tomen la vida, la verdad profunda sea que la estábamos dando desde hace tiempo (cfr. Jn 10, 18).

102. El final de la primera edición de *El hombre y lo divino*, acababa con los capítulos «el futuro, dios desconocido» y «la huella del paraíso», y cerraba el texto así: «Ser enteramente, ser del todo, que sería ser simple criatura; simple hijo de Dios» (FCE, México 1955, p. 294; ²1986, p. 317).

103. María ZAMBRANO, *Persona y democracia, o.c.*, p. 8.

¿Una historia ética? La ética de la responsabilidad por las consecuencias. De Weber a Hinkelammert

Decía antes que este mandato de no desesperar es raíz y sostén de una posible esperanza o fe. En efecto, haberme inclinado por una cierta tragicidad de la historia de la libertad humana no me impide escuchar y acoger este mandato con toda su exigencia de justicia y misericordia, nunca en la forma de venganza, y siempre en la forma de resistencia al atropello de la dignidad humana. Si hablamos de una historia ética, que haya aprendido de la historia trágica, será insuficiente una ética de mínimos, que posibilite el respeto y la tolerancia entre las culturas; pues ni siquiera está claro que el Occidente, que la exige a los otros, la cumpla él con su cultura tecnológica, instrumental y mediática, y con la globalización de su sistema económico.

Además, una historia ética tampoco vendrá por la mera ética de los principios, de los ideales o de las convicciones. Hoy parece ineludible reclamar «una ética de la responsabilidad por las consecuencias», como se viene diciendo desde Max Weber, Karl Apel y Hans Jonas. Por su parte Hinkelammert radicaliza la exigencia de la responsabilidad por las consecuencias y efectos colaterales, que previsiblemente puedan resultar de la observación de una norma válida, o de un principio, o de la defensa de esos principios objetivados que son las instituciones. Recuerda que «no se hizo el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre» (Mc 2, 27), y plantea la pregunta decisiva como criterio de verdad: ¿pueden vivir estos seres humanos concretos con esta norma, principio o institución que se les impone? No hay que olvidar que los que participan en la comunidad real de comunicación son realidades corpóreas vivas, sujetos encarnados y necesitados, en desigualdad de oportunidades tan grande, que no todos llegan a tener voz ni voto en la constitución de normas. Por eso a veces las normas pueden ser violadas por la necesidad de supervivencia. Y con todo, las instituciones humanas se hacen necesarias, también por razón de la corporeidad y socialidad del ser humano. Reconocer esto no legitima de entrada una determinada institución vigente. Pero sí que nos advierte de que cuando la ética, que mira por las consecuencias, socava un orden institucional vigente, porque éste trae más muerte que vida, entonces ha de despertar también la responsabilidad por la evolución del orden institucional, porque alguno ha de haber para no caer en la ley de la selva¹⁰⁴.

104. Síntesis apretada del trabajo de F. J. HINKELAMMERT, *La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica*, en su *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica 1995, pp. 225-272, especialmente pp. 250-272.

Lo cierto es que aquí hay un problema real en la aplicabilidad del criterio de la responsabilidad por las consecuencias, si nos prohibimos cualquier justificación de las víctimas, o cualquier excusa por no haberlas podido atender desde nuestras instituciones, ni siquiera desde las benéficas o humanitarias. El alcance de aquella responsabilidad no puede ser solucionado *a priori*, piensa Hinkelammert, sino, en cada momento, como conflicto político. Así pues, para no negar la condición humana, no habrá que negar la razón que asiste a las instituciones, en las que busca el hombre escapar de lo caótico. Pero para salvar la dignidad humana de los excluidos no habrá que negar la razón que asiste a la resistencia contra las instituciones, que siempre tienden a la autoconservación y a la autojustificación, frente a las consecuencias negativas previsibles pero inevitables, y más aún frente a los efectos no previsibles ni deseados.

El imperativo de no desesperar que nos alcanza desde las víctimas y los excluidos, si no se ha de quedar vacío de contenido, y si en la acción ha de evitar la recaída en la generación de más víctimas, está pidiéndonos la atención a las consecuencias, las previsibles y las no previstas, de nuestras acciones, instituciones e intervenciones, incluso de nuestras intervenciones humanitarias. Aquel imperativo nos lleva, pues, a una autocrítica y reforma permanente, personal e institucional, para no silenciar la memoria de los que cayeron y van cayendo hoy en la cuneta de la historia. No sólo desde la dialéctica negativa de la Teoría Crítica, sino también desde la tragicidad de nuestra historia analizada por Zambrano, y también desde la tensión entre «el hombre» y «el sábado» recordada por Hinkelammert, considero bien fundado el «deber de no desesperar», como el «deber de resistir» en los intentos, renovados una y otra vez, por una vida digna para todos; lo que resulta inviable si no se comparte la resistencia en aquella dignidad de cuantos el vivir se les ha convertido en sobrevivir¹⁰⁵. Lo que no aparece tan bien fundada, a no ser que neguemos otra vez la condición humana, es la esperanza en una sociedad humana, hogar para todo ser humano, donde la diferencia y la igualdad, la libertad y la justicia puedan crecer a la vez. Y esa esperanza hoy está más dificultada, porque tras la crítica de la razón utópica realizada no nos vale ya el esquematismo de una aproximación en el tiempo hacia dicha sociedad ideal, del tipo de la aproximación asintótica según el lenguaje de las matemáticas, que en fin de cuentas niega alcanzar el fin por mucho que nos aproximemos a él.

105. Últimamente nos llegó la acertada metáfora «el peaje de la vida»; hay muchos que por sólo vivir y ser «ellos» han de pagar un peaje gravoso, que los situados o integrados no pagan: J. GOYTISOLO y S. NAÏR, *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España*, Aguilar, Madrid 2001.

Ya dije desde el principio de mi exposición que no excluyo que haya muchas esperanzas particulares, muchos proyectos humanamente aceptables y que previsiblemente van a poderse cumplir. Más aún, alguien ha dicho que estamos ante una «inflación de expectativas»¹⁰⁶ de la mano del progreso científico y tecnológico. Pero ahora ya hemos «aprendido» después de tanto sufrimiento, que no queda claro si esa lógica de la investigación científica humaniza o deshumaniza. Una ciencia sin ética nos hace temer claramente que nos deshumanice. Con lo que volvemos al problema de la ética de la responsabilidad frente a las consecuencias. Si Paul Valéry dijo que la esperanza es la resistencia del ser ante las previsiones de su mente¹⁰⁷, entiendo que las previsiones de nuestra mente actual, visto lo visto y lo que está en curso, no pueden fundar esperanza, por eso la esperanza de la que habla Valéry coincide con el resistir contra las previsiones de nuestra mente, y eso sí, ese deber de resistir creo que con el curso de mi reflexión ha quedado bien fundado.

¿Y la esperanza? ¿Cómo fundar la esperanza histórica con este diagnóstico de desesperanza o tragicidad de la existencia libre, caso de que dicho diagnóstico de nuestro tiempo fuera acertado?

8. DEL DEBER DE NO DESESPERAR A LA GRACIA DE PODER ESPERAR, CREER Y AMAR, EN TIEMPOS DE DESESPERANZA

La esperanza, a mi parecer, no se reduce a resistir. Incluye la resistencia y los tiempos de espera, el ánimo y la voluntad, la imaginación anticipadora y el aguante, y hasta la esperanza contra toda esperanza, como decíamos, contra las previsiones de nuestra mente; o sea, esperanza en que el ser humano conocerá su plenitud y la justicia. Y si la esperanza ha de ser de plenitud y justicia para todos, hasta para los muertos, esa esperanza ya no puede ser fundada históricamente, sino teologalmente, estamos pidiendo un «futuro absoluto» (Rahner) para la humanidad, un futuro inimaginable sin Dios, un verdadero futuro humano que sería, para los seres humanos y sus historias, el mismo Dios, un Dios de redención, de resurrección y vida.

106. El psicoanalista lacaniano J.P. LEBRUN, *L'inflation des attentes*, en A. GESCHÉ y P. SCOLAS (eds.), *La Sagesse, une chance pour l'espérance?*, Du Cerf, Paris 1998, pp. 73-94.

107. Citado en G. STEINER, *La barbarie de la ignorancia*, Muchnik, Barcelona 1999, p. 76.

*Llamadas del pensamiento a la puerta de la redención
e insuficiencia de la vuelta a la religión*

Si María Zambrano había invocado al Espíritu de la Creación para esperar todavía de esta nuestra historia una historia ética, Heidegger, por su parte, confesaba que la filosofía no bastaba para salvarnos del carácter impositivo de la manipulación de la realidad a la que nos ha conducido el mundo tecnológico. Pero no sólo no basta la filosofía, dijo en la intimidad, tampoco los esfuerzos meramente humanos: «sólo un dios puede todavía salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en el hecho de que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios»¹⁰⁸. Ya hemos aludido a que Hokheimer y Adorno sin pasarle el testigo a la Teología llegaron a comprender que, dada la situación histórica concreta, un pensamiento que no se decapite reclama trascendencia, reclama redención; aunque no hay forma de que el pensamiento pueda disponer de ella, pues no hay conmensurabilidad posible entre este mundo roto e injusto y lo «otro», o lo «totalmente otro», reclamado desde el anhelo de justicia¹⁰⁹. Por último, Walter Benjamin es quien llevó la formulación más lejos cuando evoca la interrupción desde fuera del *continuum* de la historia como un acercamiento mesiánico, que no coincide con los saltos que queremos imprimir nosotros a la historia con las revoluciones. Surge, pues, la intuición de que pudiera detenerse eso que llamamos progreso, y un dios, o aquel *Angelus Novus* del cuadro de Klee, pudiera detenerse y detenernos, «despertar a los muertos, y recomponer lo despedazado». Y aún dirá: «Sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado»¹¹⁰.

108. Entrevista del *Spiegel*, para publicar sólo después de su muerte, ahora en *Escritos sobre la Universidad Alemana*, pp. 71-72; me pasa la cita J.J. GARRIDO, *Memòria d'allò fonamental. Sobre la tasca evangelitzadora en un món en crisi*, en *Sensibilitat actual i actitud evangelitzadora*, Saó, València 2000, p. 80. Nombrar a Heidegger hoy es tomar conciencia de la grandeza y miseria que pueden habitar en una misma existencia histórica. La tragicidad se expresa también en que se pueda ser «el más grande de los pensadores y el más pequeño de los hombres», como dijo Gadamer de Heidegger, según testimonio de G. Steiner, en *La barbarie de la ignorancia, o.c.*, p. 87.

109. Cfr. T.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, pp. 400-401; y M. HORKHEIMER, *El anhelo de lo totalmente otro*, en Id. *Anhelo de Justicia*, (ed. de J. J. SÁNCHEZ), Trotta, Madrid 2000, pp. 165-183.

110. Cfr. W. BENJAMIN, *Fragmento político-teológico y Tesis de filosofía de la historia* [Über den Begriff der Geschichte] puntos 9 y 3, en Idem, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1982, pp. 179, 183 y 193. No le era ajena a Adorno la idea, aunque la mencione hablando de Kant: «Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna mejora afectaría a la injusticia de la muerte». T.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1989, p. 384. Cfr. M. FRAIJÓ, *¿Religión sin Dios en suelo*

Estas llamadas a la puerta de la redención o la salvación de lo humano (*Erlösung*) no se satisfacen con una vuelta a las religiones, detectable hoy sociológicamente. No puedo entrar ahora en la complejidad del fenómeno de esta especie de retorno de los dioses¹¹¹. Repetidas veces Metz nos ha recordado que donde antes se decía «Jesús, sí-Iglesia, no», ahora se diría «Religiones, sí-Dios, no»¹¹².

De mayor interés para el curso de mi reflexión es la vuelta a las religiones desde algunas filosofías. Un pensamiento de los límites, o del límite, como el de Eugenio Trías, ha llevado a cabo una arqueología de la odisea del espíritu, a través de las grandes propuestas religiosas de la humanidad y sus categorías fundamentales. Cree hallar una confluencia tensa y creativa entre las diferentes herencias culturales y religiosas hacia el presente horizonte, que ya se atisba, de una edad del espíritu, con su propuesta de una racionalidad simbólica y una religión ecuménica. De este modo piensa contribuir a conjurar y espantar el límite de lo humano, la caída en lo inhumano que es como nuestra sombra¹¹³. Otros pensadores podrían ser citados para testimoniar cómo, de modos diversos y por diferentes razones, vuelven a confiar en las tradiciones religiosas¹¹⁴. ¿Hasta qué punto esta vuelta a la religión de ciertas filosofías preparan la mani-

monoteísta?, en *Pensar la Religión*, Cuaderno 6 del seminario público de la Fundación Juan March, Madrid 2000, p. 87.

111. L. DUCH, *El retorno de los dioses*, en «Razón y Fe», 224 (1991) 321-332; para el contexto remoto: Idem, *Religión y mundo moderno*, PPC, Madrid 1995; sobre el final del «final de la religión» en Idem, *El cristianismo de hoy ante el mundo pluricultural*, en *Cristianismo y Culturas* (Actas del VIII Simposio de Teología Histórica), Facultad de Teología, Valencia 1995, pp. 185s.

112. Cfr. J.B. METZ y E. WIESEL, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid 1996, p. 28.

113. Cfr. E. TRÍAS, *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona 1994; me parece una singular filosofía de la religión como un nueva fenomenología del espíritu. Idem, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997. Idem, *Religión Ecuménica y Fragmentos de Revelación*, en *Pensar la Religión*, Cuaderno 6 del seminario público de la Fundación Juan March, Madrid 2000, pp. 41-67.

114. Cfr. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996. Vattimo dice: «Si se intenta ser coherente con las razones «antimetafísicas» que, al menos así me parece, originan profundamente el retorno de la religión en la filosofía de hoy, creo que se debe tomar en consideración que el resultado de este retorno no puede ser el cristianismo trágico, porque no capta en todo su significado el anuncio de la *kenosis* y, en consecuencia, retorna fatalmente a una concepción de Dios que tiene todos los caracteres del Dios metafísico...» (p. 106). En la *kenosis* de Dios ve Vattimo un Dios amigable con sus criaturas, que ha entrado en lo secular, donde se halla el mal en cuanto ocasiones pérdidas a lamentar (p. 111), pero donde prosigue la obra de la educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social (p. 52). Me parece un retorno a su tradición cristiana en cuanto compatible con su pensamiento «débil», portadora de una ética secular en lo público, no exenta de algún tipo de práctica religiosa en lo privado. Dudo si se da una vuelta a Dios o a la verdadera *kenosis* de Fil 2, 6, cuando trata de evitar la recaída en la metafísica.

festación del verdadero Dios, que esté a la altura de la conciencia humana de su tragicidad en su responsabilidad? Para esta llamada a la puerta de la redención no bastan las religiones, ni siquiera la inmortalidad. No puede ser éste el punto de llegada de mi reflexión. Haría falta un Dios capaz de trascender sus propias mediaciones religiosas para salvar lo que éstas no salvan¹¹⁵.

Hace años escribía, con temor y temblor: «¿Menos que Dios? [No.] Sólo Dios salva»¹¹⁶. Y también: «Desde Jesús comprendemos que la religiosidad no puede garantizar la salvación de lo humano mediante el cumplimiento de sus leyes y de sus ritos [...] La lógica de la Encarnación que lleva el cristianismo ha hecho que la religiosidad humana y su función también haya sido asumida por él. Pero el cristianismo apunta certero a que con la religión no basta, ni la religión tiene la última palabra»¹¹⁷. Precisamente por ser hombre religioso, sigo pensando que las religiones ayudan..., cuando ayudan¹¹⁸. Ellas se autoproponen como «camino de salvación», pero sólo la realizan en la historia de un modo incoativo, fragmentario, como proyectos o esbozos, si tomamos en consideración el ser humano entero y a cada ser humano¹¹⁹. Contribuyen bastante a la salvación de lo humano y su esperanza; pero una y otra vez comprobamos que, aunque fuera sólo por la lógica de las instituciones, que les lleva a su autoconservación, hay que recordar sin cesar a las religiones que «no se hizo el hombre para el sábado» Y una y otra vez, vemos cómo las religiones, hasta con la mejor voluntad de salvaguardar su esencial verdad, levantan nuevos muros de separación o de exclusión¹²⁰.

No nos extrañará, pues, que los filósofos y pensadores que, al final de su largo y duro camino para que sus conceptos no traicionen la vida y la condición humana, han llamado a la puerta de la redención, conscientes de no poder humanamente abrirla, se sientan molestos o incómodos, mientras ellos resisten

115. J. VIDAL TALENS, *Jesús i la religió*, en *Moguts per l'Esperit*, (Actes del VII Fòrum «Cristianisme i món d'avui»), València 1996, pp. 11-52, p. 44.

116. J. VIDAL TALENS, *La salvació de Déu i l'alliberament humà*, en *Un Déu digne de l'home*, Saó, València 1995, pp. 137-149.

117. J. VIDAL TALENS, *Jesús i la religió*, art. cit., p. 44.

118. Hace años que Eugen Biser nos enseñó a distinguir entre «las ayudas» y «el que ayuda»: «der Helfer ist die Hilfe» recogía de Sören Kierkegaard; el que ayuda o el que salva era Dios en persona, en la persona de Jesús su Hijo: E. BISER, *Der Helfer. Eine gegenwärtigung Jesu*, Kösel, München 1973. De la teología trinitaria de Kasper aprendí que sólo la realidad personal puede salvar lo personal. Por eso al pensar en el Dios que nos salva, la analogía corregirá nuestro concepto de persona finita al aplicarlo a Dios, pero menos que persona nunca. La religión cristiana pretende ofrecer esta experiencia del Dios que nos hace personas.

119. Cfr. L. DUCH, *Religión y mundo moderno*, o.c., pp. 170-180.

120. Cfr. Ef 2, 14-18.

en el más acá de la trascendencia, cuando los teólogos, o los fieles, ven abiertas de par en par las jambas de la puerta, y pretenden disponer de la redención, y hasta disponen de ella con sus doctrinas, instituciones y moral. Denuncian, pues, que creyentes y teólogos ofrezcamos la «salvación» en términos de «solución», más bien de soluciones; o sea, soluciones para todas las dimensiones de la existencia humana; unas veces entrando en competencia con las soluciones «laicas» y otras veces sacralizando alguna de las soluciones, o intentos de solución, pragmáticos, revolucionarios o utópicos.

Posibilidad de una determinada Teología fundamental que no dé por superado el sinsentido

No estoy diciendo que no se pueda hacer Teología fundamental en conexión con estos u otros planteamiento filosóficos, que alcanzan el umbral de la puerta de la redención, sin poderse permitir humanamente traspasarlo. Acaba de traducirse un trabajo de Teología fundamental, aún programático, el de Helmut Peukert, quien, en conexión con la teoría de la acción comunicativa y su núcleo normativo del reconocimiento mutuo y la solidaridad universal, se plantea la cuestión de cómo debe darse en la historia concreta esa solidaridad. Por eso, de la mano de Benjamin, piensa que esa solidaridad debe incluir no sólo el presente y el futuro sino también el pasado, las víctimas de la historia, como solidaridad anamnética. Al fin, ya como teología fundamental, ofrece al Dios vivo capaz de resurrección y vida, capaz de redención¹²¹. Otros, como Kasper, Schillebeeckx o Gesché¹²², también conectan con los intentos de reconstrucción del sentido en medio de nuestras experiencias históricas de sufrimiento, muerte y sinsentido. Y más que vengan con rigor y seriedad.

Lo que trato de decir es que las aludidas reticencias de los filósofos respecto de los teólogos, hoy me parecen dignas de mayor resonancia entre noso-

121. Cfr. H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 2000, especialmente pp. 295-306. Idem, *Teología Fundamental*, en P. EICHER (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos II*, Herder, Barcelona 1990, pp. 512-519. M. REUS, *Propuestas de H. Peukert para la teología fundamental*, en «Estudios Eclesiásticos» 73 (1998) 235-241.

122. Cfr. La refundamentación teológica, o sea, desde Dios, de la solidaridad humana universal, según Kasper, en mi tesis J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la Mediación, o.c.*, pp. 389-393. Cfr. la soteriología de E. SCHILLEBEECKX en su *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982. Cfr. A. GESCHÉ, *Dios para pensar I: El mal. El hombre, II: Dios. El cosmos, III: El Destino*, Sígueme, Salamanca 1995, 1997, 2001, los tres vols. respectivamente.

tros, porque nos exigen no desvirtuar la seriedad de la condición humana con las tesis religiosas de la salvación; sino al revés: nos invitan a pensar que la radicalidad del concepto de la salvación está en proporción directa con la seriedad y honestidad con que consideremos la condición humana y su tragicidad. Es decir si nuestra fe y la teología articulan las palabras fundamentales de Dios, Creación, Revelación y Redención, a partir de la experiencia originaria de Dios ante Jesús crucificado y resucitado, como si de una nueva creación o un nuevo comienzo absoluto se tratara, ciertamente, esta fe nos posibilita la celebración y la formulación lingüística de una esperanza absoluta y de una gracia redentora «para los muchos» (Mc 14, 24), o sea, para todos. Lo que antes he formulado como esperanza de plenitud y de justicia para todos, incluso para los que ya cayeron. Pero dicha celebración y lenguaje creyente no deben caer en la «fatal ingenuidad respecto de las poderosísimas capacidades de sinsentido del mal», en palabras de García Baró¹²³.

Si sólo Dios salva..., Dios y la Teología permanecen aún en medio de la pluralidad de los lenguajes e interpretaciones y en medio de la ambigüedad de la historia

Dios nos va a costar más que hablar y la esperanza va a tener su precio, en una praxis que conocerá conflictividad, liberaciones y nuevas esclavitudes. Hablar de Dios, de salvación o de esperanza, significará abrir la tragicidad de la condición humana más allá de su fatalidad, pero no se la olvidará, porque se la volverá a experimentar. Ni con la fe se la debe dar por superada. He pretendido con el curso de mis reflexiones no resolver la tensión entre «creer» y nuestro «tiempo de desesperanza».

La fe cristiana y la teología, que la expresa en lenguaje discursivo, vienen a ser una interpretación de la existencia humana en el tiempo y en el mundo, interpretación que los creyentes consideramos que da pleno sentido a nuestra

123. «El filósofo describe esta situación límite y la trae a conceptos; el hombre religioso del tiempo posterior a la crítica radical de la religión, la vive en la forma de la experiencia originaria, la cual, por cierto, es en este caso siempre precaria, siempre pendiente de haber cometido una fatal ingenuidad respecto de las poderosísimas capacidades de sinsentido del mal. Tal experiencia le abre, con todo, la posibilidad de una celebración del arcano de la esperanza absoluta y la gracia redentora en la que se reúne en principio con sus hermanos los hombres sin hacer excepciones». M. GARCÍA-BARÓ, *De las ambigüedades de la religión*, en *Pensar la Religión*, Cuaderno 6 del seminario público de la Fundación Juan March, Madrid 2000, pp. 91-102, cita en p. 100.

vida. Pero cuando la proponemos hoy, sabemos que entramos en medio de la pluralidad de los lenguajes y de las interpretaciones. Llevamos un lenguaje específico, que se ha dado en unas formas de vida determinadas, y en unas experiencias originarias de revelación; pero hoy sabemos que la pretensión de validez universal, que lleva nuestro lenguaje de fe, entra en medio de otras pretensiones de validez y, sin abdicar de la significación universal de nuestra experiencia creyente, no podemos pretender ser el lenguaje único ni omniabarcante.

No se trata aquí de que la filosofía, o la humanidad, nos pasa las preguntas y la teología dispone de las respuestas. No ha sido suficiente hablar de circularidad entre la fe y la razón¹²⁴. Propondría, más bien, hablar de circularidad en el diálogo entre filósofos y teólogos en concreto. Emplazados todos como estamos al terreno de la salvación o no salvación de lo humano en la historia concreta, filósofos y teólogos se preguntan por su parte y tratan de responder cada uno desde sus posibilidades metodológicas y lingüísticas¹²⁵. Unos y otros se exponen cuando entran en conversación, en diálogo, tratando de compartir sus propuestas y aceptando el examen crítico recíproco. Se exponen, pues, a entrar en «el conflicto de las interpretaciones», y a no cerrar la conversación, ya sea apelando a una instancia desde donde negar la pluralidad de los lenguajes e interpretaciones humanas, ya sea postulando una interpretabilidad ilimitada, que impide tomarse en serio las posiciones en diálogo¹²⁶. Si se acepta permanecer en diálogo es porque se acepta la historicidad y dialogicidad de la razón humana, la del filósofo y la del teólogo, precisamente en su búsqueda de la verdad y, en concreto, en su respectiva búsqueda de la interpretación mejor¹²⁷. Esta

124. Cfr. Todavía se mantiene la circularidad entre la razón y la fe en la exégesis que hacen de esta metáfora S. PIE I NINOT y J.A. MARTÍNEZ CAMINO en sus respectivas colaboraciones *La identidad de la Teología Fundamental. Del Vaticano II a la Encíclica «Fe y Razón»* y *La fe, un modo específico de conocer*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, pp. 68-69 y 314.

125. No ignoro la especificidad del conocimiento teológico, de la que me ocupé ampliamente en mi colaboración: J. VIDAL TALÉNS, *Teoría del conocimiento teológico*, en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas*, o.c., pp. 569-633.

126. Cfr. D. TRACY, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, Ed. du Cerf, Paris 1999.

127. Cfr. X. ETXEBERRÍA, *La constitución hermenéutica de la fe y la revelación bíblicas según Paul Ricoeur*, en «Estudios Eclesiásticos» 73 (1998) 261-279; no olvidó señalar los criterios de validación de una interpretación mejor que otra, la que dota al texto de mayor sentido (criterio de plenitud); la más creativamente coherente con la cadena de interpretaciones (criterio de tradición); la más coherente con el conjunto del sistema de sentido en el que se inscribe (criterio de congruencia); y la que ha pasado de modo más riguroso por la mediación de la explicación y resiste mejor a la crítica que puede hacerse desde otras instancias (criterio crítico) (p. 276).

historicidad y dialogicidad de la razón implica que lo que se muestra ya como verdadero o válido en determinada filosofía quizá no pueda aún ser asumido por determinada teología, y viceversa; lo que es ya verdad en teología quizá no pueda ser asumido por una determinada filosofía.

Pero no sólo el teólogo entra en la «pluralidad» de lenguajes e interpretaciones, sino que tampoco está a salvo de la «ambigüedad» radical de la historia. Las diversas teorías de reconstrucción de la historia, idealistas, materialistas o teológicas, no han evitado que, una y otra vez, nos veamos abocados a la cuestión de la historia, y desbordados por los acontecimientos, algunos a los que se puede aplicar la categoría de *fascinans* y otros la de *tremendum*, o las dos a la vez. Hasta la misma historia de las religiones o la historia de la Iglesia no se libra totalmente de esa radical ambigüedad, en cuanto historias humanas que también son.

David Tracy, después de introducirnos con maestría en el problema hermenéutico actual, en la pluralidad de los lenguajes y en la radical ambigüedad de la historia humana y religiosa, mantiene en pie la resistencia y la esperanza, o mejor, la esperanza de poder resistir en la historia, en diálogo con los clásicos de las tradiciones religiosas y humanistas, abiertos a la interpretación de creyentes y no creyentes. Y piensa que ya es mucho la modesta aunque crucial esperanza que funda el hecho de que «todos los que interpretan nuestra situación y todos los que son conscientes de nuestra necesidad de solidaridad, podrán continuar arriesgándose en la interpretación de todos los clásicos de todas las tradiciones»¹²⁸. Pero ésta es una esperanza que se sabe modesta por estar amenazada constantemente por la lógica del poder o por quien puede cortar la conversación. Por eso apela a la fecundidad de la creencia: «creo que la fe en la Realidad última puede cambiar completamente las cosas para una vida de resistencia, de esperanza y de acción. Yo creo en Dios. Esta creencia, lo confieso, es la que me da la esperanza»¹²⁹.

Del deber... a la gracia de poder esperar, creer y amar

Decía antes no pretender resolver teóricamente la tensión entre el «creer» y «nuestro tiempo de desesperanza». Pero esa tensión sí que la vamos resolviendo en la práctica con nuestras opciones, decisiones, resoluciones. Al parecer, la tragicidad nunca eliminada ni superada, de la que hemos tomado renovada conciencia en nuestro tiempo, se orienta en la existencia concreta a la

128. D. TRACY, *Pluralité et ambiguïté*, o.c., p. 185.

129. *Ibidem*, p. 181.

toma de una decisión u otra, en la que buscamos la salida a nuestra angustia o destino. En su racionalidad práctica, al menos, el ser humano sí resuelve la orientación de su libertad en «resoluciones anticipatorias»¹³⁰, ya se piensen como anticipatorias del límite, la muerte o la nada, o como anticipatorias de cierta plenitud o de algún sentido. Si la resolución anticipatoria no hubiera de abocar a mi límite, a las previsiones de mi mente ante lo que los seres humanos damos de sí —tragicidad de la existencia—, sino que hubiera de anticipar una plenitud que yo no me puedo dar, esto sólo es posible porque dicha resolución evocaría una precedencia y preeminencia, un haber sido puestos en la existencia como don, que no se puede ni se debe frustrar. En cuyo caso debería reconocer que una previa y última llamada a la existencia me precede y me constituye. «La gracia me precede», concluye Jean Luc Marion¹³¹. Esta dimensión, a mi parecer, es la que funda lo que se puede esperar.

Postulo que en el mandato de no desesperar, históricamente fundado en cuanto nos alcanza desde las víctimas de nuestra historia, nos alcanza una interpelación que viene de más lejos, como una gracia que hace posible no sólo no desesperar sino esperar la plenitud y la justicia. Cuando aquel mandato de no desesperar se llenaba de contenido con la exigencia de la responsabilidad por las consecuencias, vimos que la aplicación de dicha exigencia solo podía darse en la forma de conflicto entre la vida misma y las normas o instituciones que se proponen servirla. La pretensión de poder evitar toda consecuencia negativa al prójimo paralizaría nuestra relación con él, nos impediría hasta nuestros servicios humanitarios¹³². Y, no obstante, mirando la historia generada no podemos, íntimamente, dejar de pedirnos la responsabilidad por las consecuencias de nuestras acciones o instituciones.

No nos hallamos, pues, ante un mandato o imperativo que se nos impone desde fuera, como ley que no podemos cumplir; sino ante una exigen-

130. Tomo la expresión de J.L. MARION, *Le sujet en dernier appel*, en «Revue de Metaphysique et de Morale», (1/1991) 77-95, especialmente p. 80; en su análisis parte del Heidegger del *Ser y tiempo*.

131. Última conclusión (p. 95) del trabajo de Marion, art. cit., que lleva la analítica existencial de Heidegger a las últimas consecuencias, que él no habría llevado. A esta precedencia de una alteridad más allá de los textos en la hermenéutica se refiere también otro trabajo, esta vez sobre Gadamer: P. FROUCHON, *Niveaux de l'herméneutique selon Gadamer*, en *Penser la Foi. Melanges offerts à J. Moingt*, Ed. du Cerf, Paris 1993, pp. 993-954.

132. «No por evitar cada acción se libera el hombre de actuar, no se puede nunca ser libre de todas las acciones, ni tan sólo por un momento». Con esta cita del Bhagavad-Gita, cántico 3º, comienza S. ZWEIG su relato *Los ojos del hermano eterno* (Apolo, Barcelona 1953), que viene ahora muy a propósito de mi reflexión.

cia interna, como la «ley» de la Gracia, o de la Vida, o del Espíritu en nosotros¹³³. El deber de no desesperar nos alcanza desde la mayor trascendencia y desde la mayor intimidad de nosotros mismos. Es la voz que resuena desde las entrañas de la historia, y por eso la transmiten los relatos de los orígenes, relatos de una historia primordial de la humanidad: «¿dónde está tu hermano...?» (Gen 4, 9-10). Esta exigencia o este deber, es también la gracia que nos constituye en personas. Es el grito del sujeto (Hinkelammert) nunca apagado, que clama al cielo justicia, y es «la gloria de Dios» que se expresa así: «¡que el ser humano viva!» (Ireneo). Y ahí sí, en esa gracia, que nos precede desde la aurora de la creación, puede encontrar la esperanza su fundamento, los cimientos sobre los que levantarse y sostenerse.

Hoy, cuando nos encontramos con hombres o mujeres de esperanza, que contra todas las previsiones, siguen esperando plenitud, sentido y justicia para todos; con hombres o mujeres que siguen creyendo en Dios y en el ser humano roto y frágil, pero nunca anulado ni aun sufriendo la misma experiencia de un campo de concentración o similares; cuando nos encontramos con hombres y mujeres que siguen amando sin muchos ni pocos rodeos, solidarizándose, olvidados de sí, con los excluidos que les salen al paso; con hombres y mujeres así, nos encontramos con una gracia, «maravilla de las maravillas». Esta gracia de la esperanza no falta sino abunda entre los pobres de la tierra, entre los *anawim Yahveh*, en medio de situaciones que contempladas desde fuera parecen situaciones desesperantes¹³⁴. Y hablo de «gracia» porque es más de lo que histórica y humanamente se puede fundar o exigir. Y si esos hombres o mujeres no se reconocen creyentes no veo inconveniente para seguir hablando de gracia, aunque sea del tipo que llamaba Rahner «exitencial sobrenatural».

Hablar de esta precedencia de la gracia, gracia creadora y recreadora, gracia redentora hasta en los términos de «resurrección de la carne», no necesariamente significa recaer en la metafísica ontoteológica tradicional ni en lo mítico. Con la fenomenología de Husserl se daba el pensamiento la posibilidad de abrirse a cuanto se le manifiesta, lo dado en cuanto «donación» inobjetable. Se expandió y complementó la fenomenología con la hermenéutica y la tarea de

133. Este lenguaje trae resonancias de la doctrina agustiniana del *magister interior*, o la calvinista *del testimonium internum Spiritus Sancti*, o de cuando Santo Tomás de Aquino aún designaba la «ley» del Nuevo Testamento como *gratia Spiritus Sancti* (STh I, II, q. 105, a. 1).

134. F. BETTO, *Meditación: Gracia entre el basurero de la desgracia. Dádivas inesperadas*, en «Concilium» 287 (2000) 609-617. Todo el número se ha atrevido con el lenguaje de la tierra y de los hombres y mujeres a hablar del lado luminoso de la fe, aquel *lumen fidei* que era la gracia.

la «recolección» del sentido disperso en los textos y en los símbolos. La «crítica de la ideología» tomó el relevo a la hermenéutica, pues se imponía la sospecha frente al sinsentido dominante o frente a la justificación de lo injustificable. Parece que el pensamiento ha de incluir el momento de la «deconstrucción» o sospecha y el momento de la «reconstrucción» del sentido; el momento de la explicación o explicaciones y el de la comprensión; el momento del conflicto de las interpretaciones y el de la búsqueda de la mejor interpretación o, al menos, de la complementariedad entre ellas. No parece imposible al pensamiento ir más allá de la alternativa entre «constatar» o «constituir» racionalmente la realidad en cuanto verdad¹³⁵. Y se va más allá de dicha alternativa con la ayuda de una renovada fenomenología, que no cierra la puerta a cierta consideración metafísica, fundante de lo dado como mediación y fundante de la razón como razón humana, mediadora, compasiva¹³⁶. Un «Amor originario» fundaría la gracia de poder esperar, creer y amar, en la «carne» vulnerable y vulnerable de nuestra historia, que tantas veces roza lo trágico¹³⁷. No habría escatología sin proto-logía. *Caro, cardo salutis* (Tertuliano), porque *in principio erat Verbum... et Verbum caro factum est... gratia et veritas* (Prólogo del evangelio de Juan).

Después de haber expuesto, hasta aquí, la situación de nuestro tiempo como tiempo de desesperanza, en sus repercusiones y virtualidades para la fe y la esperanza, vendría una *segunda parte* que expondría la fecundidad de la fe bíblica sapiencial, cristológica y trinitaria, para la salvación de lo humano, precisamente en sus renovados esfuerzos por hacer de su historia trágica una historia ética, humana. Sería una parte metodológicamente más teológica pues partiría del acontecer de la Revelación y el horizonte escatológico en que nos introduce. Y postularía que los contenidos de la fe cristiana y el amor solidario hoy vienen en ayuda de la esperanza. Por último, una *tercera parte*, trataría sobre la

135. Para este itinerario del pensamiento aquí sólo aludido cfr. A. TORRES QUIERGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo divino, Estella 1992, pp. 85-126; aunque me parece que su propuesta cae más bien de una parte de la alternativa, la de la «constitución» racional del darse de la Revelación.

136. Adivino esa renovada fenomenología en lo que he podido acceder a María ZAMBRANO, J.L. MARION, E. LÉVINAS y M. HENRY, P.A. SEQUERI en *Il Dio affidabile* (Queriniana, Brescia 1996, p. 188, nota 24), conectando con este planteamiento, se remitía a Merleau-Ponty.

137. Una renovada metafísica después de Kant y después del «final de la metafísica» la viene persiguiendo José Gómez Caffarena en sus tratados de metafísica fundamental, trascendental y religiosa. La idea de un «Amor originario» proveniente de la simbólica cristiana parece asumible por la razón que quiere dar cuenta del absoluto personal de la fe monoteísta. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Dios en filosofía de la religión*, en *Interrogante: Dios* (XX Foro sobre el Hecho Religioso), Cuadernos FyS n. 35, Sal Terrae, Santander 1996, pp. 59-85.

esperanza cumplida a modo de signos y testimonios, más abundantes de lo que parece, fundamentos históricos, en su anticipación, de la plenitud y justicia esperadas. Para acabar una reflexión en tono más personal: decir «Dios» y mantener la esperanza en medio de los calvarios de nuestro mundo.

José Vidal Taléns
Facultad de Teología
San Vicente Ferrer
VALENCIA