

OCCIDENTE RAZÓN Y MAL

Fundación **BBVA**

Javier Muguerza
Yolanda Ruano de la Fuente (Eds.)



OCCIDENTE

Occidente: razón y mal

Edición a cargo de:

Javier Muguerza y Yolanda Ruano de la Fuente

Celia Amorós Puente

Remo Bodei

María José Callejo Hernanz

Adriano Fabris

Manuel Fraijó Nieto

Javier Muguerza

Isidoro Reguera

Yolanda Ruano de la Fuente

Carlos Thiebaut Luis-André

Andrés Trapiello

Amelia Valcárcel

Fundación **BBVA**

La decisión de la Fundación BBVA de publicar el presente libro no implica responsabilidad alguna sobre su contenido ni sobre la inclusión, dentro de esta obra, de documentos o información complementaria facilitada por los autores.

No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión por cualquier forma o medio, sea electrónico, mecánico, reprográfico, fotoquímico, óptico, de grabación u otro sin permiso previo y por escrito del titular del *copyright*.

DATOS INTERNACIONALES DE CATALOGACIÓN

Occidente : razón y mal / Celia Amorós Puentes... [et al.] ; edición a cargo de Javier Muguerza y Yolanda Ruano de la Fuente. — Bilbao : Fundación BBVA, 2008.

320 p. ; 24 cm

ISBN 978-84-96515-56-7

I. Ética 2. Filosofía moral I. Amorós Puentes, Celia II. Muguerza, Javier III. Ruano de la Fuente, Yolanda IV. Fundación BBVA, ed.

17.026

Primera edición, 2008

© los autores, 2008

© Fundación BBVA, 2008

Plaza de San Nicolás, 4. 48005 Bilbao

IMAGEN DE CUBIERTA: © Blanca Muñoz, 2008

Eclipse 10-IV-94, 1995

Aguafuerte, aguatinta y gofrado, medida irregular

Colección de Arte Gráfico Contemporáneo

Fundación BBVA - Calcografía Nacional

ISBN: 978-84-96515-56-7

DEPÓSITO LEGAL: M-17.328-2008

EDICIÓN Y PRODUCCIÓN: Atlántida Grupo Editor

COMPOSICIÓN Y MAQUETACIÓN: Márvel, S. L.

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: Rógar, S. A.

Impreso en España - Printed in Spain

Los libros editados por la Fundación BBVA están elaborados con papel 100% reciclado, fabricado a partir de fibras celulósicas recuperadas (papel usado) y no de celulosa virgen, cumpliendo los estándares medioambientales exigidos por la actual legislación.

El proceso de producción de este papel se ha realizado conforme a las regulaciones y leyes medioambientales europeas y ha merecido los distintivos Nordic Swan y Ángel Azul.

Í N D I C E

Agradecimientos	11
Introducción, <i>Yolanda Ruano de la Fuente</i>	13

PRIMERA PARTE

Teodiceas y antiteodiceas

1. El mal: así lo afronta el cristianismo

Manuel Fraijó Nieto

1.1. Introducción	25
1.2. En favor de la teodicea	26
1.3. Dos tradiciones sobre el mal	34
1.4. Hacia la respuesta cristiana	39
1.4.1. El mal asumido	39
1.4.2. El mal vencido	47
1.4.2.1. El Antiguo Testamento: soledad e injusticia ...	49
1.4.2.2. El Nuevo Testamento: atrevimiento definitivo .	50
1.5. Conclusiones	57
Bibliografía	59

2. Ética sin teodicea

Javier Muguerza

2.1. El fracaso de la teodicea	61
2.2. Ética, religión e increencia	67
2.3. Reencuentro con el mal	84
Bibliografía	92

3. El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión. Interpretaciones de Génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger

Adriano Fabris

3.1. Introducción	95
-------------------------	----

3.2.	Kant	97
3.3.	Hegel	100
3.4.	Benjamin	102
3.5.	Heidegger	104
3.6.	Conclusiones	105
	Bibliografía	106
4.	Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo	
	<i>María José Callejo Hernanz</i>	
4.1.	Introducción: ¿domingo del hombre o sábado de Dios?	107
4.2.	La única ciencia	111
4.2.1.	Tiempo e injusticia	111
4.2.2.	La transformación de la teodicea en filosofía de la historia del mundo	113
4.2.3.	El método de la verdadera teodicea	118
4.2.4.	El reconocimiento en la historia de la obra de Dios mismo y el domingo de la vida	121
4.3.	Sistema y poema	123
4.3.1.	Del concepto de la unidad de naturaleza y libertad que se sustrae a la intelección de los mortales	123
4.3.2.	Recusación de toda teodicea y metamorfosis de este concepto en el de <i>falso servicio a Dios</i>	125
4.3.3.	Método y libertad según la crítica: el sábado de Dios ...	129
4.3.4.	El concepto de teodicea auténtica y el derecho racional a la esperanza: la justicia como poema de la Razón	139
	Bibliografía	146

SEGUNDA PARTE

El mal de la política

5.	Las pasiones, la política y lo malo	
	<i>Remo Bodei</i>	151
	Bibliografía	164
6.	Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón	
	<i>Yolanda Ruano de la Fuente</i>	
6.1.	Introducción	165

6.2.	«Todo está bien como está» o «todo está bien en función del todo». Argumentos de la teodicea	168
6.3.	Job o del anticipado fracaso de la teodicea	173
6.3.1.	Las buenas razones de los satisfechos	175
6.3.2.	Distintas medidas de justicia. El camino a las antropodiceas	182
6.4.	Algunas críticas a la teodicea como logodicea	186
6.5.	Nuevas teodiceas seculares o del reencantamiento del mundo.	195
	Bibliografía	201

TERCERA PARTE

Narraciones del mal

7. Relatos del daño: del duelo a la justicia

Carlos Thiebaut Luis-André

7.1.	El duelo inevitable	205
7.2.	La asimetría del daño y la justicia	211
7.3.	El relato del daño I: la víctima como ciudadano que interpreta	216
7.4.	Reconocer la verdad en los relatos: el momento de silencio ...	219
7.5.	El relato del daño II: el momento objetivo y la tercera persona	222
7.6.	Hacia una teoría del juicio en el camino de la de justicia	224
	Bibliografía	231

8. El malestar en los diarios

	<i>Andrés Trapiello</i>	233
--	-------------------------------	-----

CUARTA PARTE

La mujer en los orígenes del mal

9. Mujer, no-ser y mal

Celia Amorós Puente

9.1.	De la épica guerrera a la ética campesina	249
9.2.	Figuras de Pandora	254
9.3.	La misoginia como teodicea	258
9.4.	Sobre chapuzas ontológicas	262
9.5.	Del simulacro al no-ser: Parménides versus Lévi-Strauss	265
9.6.	Del no-ser al mal	267
	Bibliografía	268

10. Algo de derecho al mal

Amelia Valcárcel

10.1. Introducción	269
10.2. Máscaras y hormas	272
10.3. De nuevo el derecho al mal	274

QUINTA PARTE

El mal de la razón

11. Naturalizando el mal

<i>Isidoro Reguera</i>	277
11.1. El mal del mal	278
11.2. Una cuestión confusa y angustiosa	280
11.3. Transferencia y sublimación del mal	283
11.4. Desdramatización del mal	287
11.5. Naturalización del mal	295
11.6. El último dios del mal	300
11.7. Conclusiones	305
Bibliografía	307

Índice alfabético	309
-------------------------	-----

Nota sobre los autores	315
------------------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

QUEREMOS agradecer a todas aquellas personas que han posibilitado la celebración del curso de verano de El Escorial en el que se proyectó este libro. Entre ellas, especialmente al director de los cursos, Juan Ferrera, y al subdirector de los mismos, Ramón Ramos, por considerar valiosa la propuesta que en su momento realizaron los editores del presente volumen, pero también a todos los representantes de la Fundación BBVA, que decidieron patrocinarlo y publicar sus resultados en forma de libro. La ayuda desinteresada de Jorge Peñalver —becario de investigación de la Universidad Complutense de Madrid (UCM)— en las labores de organización del curso ha sido una verdadera tabla de salvación en muchos momentos. Como lo ha sido la de Paqui Gayo, siempre dispuesta a paliar con su buen hacer el más mínimo contratiempo desde su puesto de responsabilidad en los citados cursos de verano de la UCM. No queremos tampoco dejar de mencionar la estimable ayuda de Nuria Sánchez Madrid en la traducción del texto de Remo Bodei, y la de Guillermo Escolar —becario de investigación de la Comunidad Autónoma de Madrid (CAM)— en algunas de las tareas de preparación del libro. A todos ellos —y por supuesto a los participantes y alumnos— hemos, en fin, de agradecerles el disfrute de muy buenos momentos, que tendrían que abundar más de lo que se acostumbra en los ambientes académicos.

Introducción

RICHARD J. Bernstein ha señalado recientemente que nuestra cultura experimenta una brecha importante entre la visibilidad del mal y la debilidad de nuestras respuestas al mismo. Las imágenes del horror nunca antes habían sido tan ampliamente difundidas —campos de exterminio, de refugiados, hambrunas evitables, terrorismo globalizado— y, sin embargo, nuestras respuestas a él nunca fueron tan débiles. Parece que carecemos de un discurso lo suficientemente profundo, rico y sutil como para captar lo que experimentamos. Ya Hannah Arendt anticipó que el problema del mal sería la cuestión de la vida intelectual de Europa tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial. Allí sucedió algo con lo que no nos podemos reconciliar, algo que nos desafía clamorosamente. Y no porque el fenómeno tenga sesgos incomprensibles, sino más bien al contrario: porque nos reconocemos fácilmente en la brutalidad humana. Pero si el siglo xx lleva, en efecto, el sello de dos terroríficas guerras mundiales, de los totalitarismos de derecha e izquierda, de Hiroshima y el Gulag, de Auschwitz y Camboya, desde 1982 la lista de la barbarie no deja de agrandarse. Y aun cuando los filósofos y politólogos se sientan hoy mucho más cómodos hablando de la injusticia o de la violación de los derechos humanos que hablando del mal, por considerar que este problema pertenece más al discurso teológico y a una filosofía no suficientemente secularizada, lo cierto es que la pregunta por encontrar alguna *razón* del mal y del sufrimiento inútil que nos circunda sigue siendo acuciante en nuestros días. Bien es verdad que la reticencia a hablar del *mal* se debe también a que entre nosotros un extendido fundamentalismo ideológico y religioso ha hecho suya toda una retórica del mal para identificar aquello que debe ser extirpado con violencia.

La última semana de julio de 2006 permitió a una serie de estudiosos abordar conceptualmente el problema del mal desde

muy distintas perspectivas. Bajo la estructura de un curso de verano, pudieron acercarse a dicha cuestión con los útiles que la filosofía de la religión, la metafísica, la ética, el feminismo filosófico e incluso la literatura nos ofrecen para acotar un problema —como decimos— de amplio significado y alcance. Las distintas intervenciones quedan ahora recogidas en estas páginas con las evidentes revisiones y modificaciones que precisa el paso de un discurso oral a un texto escrito. Se ha mantenido, de todos modos, la estructura originaria del curso por considerar que ella servía para cumplir los objetivos didácticos planteados en el mismo. De acuerdo con esa estructura, el libro reproduce una división del tema en cinco partes, de las que brevemente damos cuenta en lo que sigue.

1) Con el título general de *Teodiceas y antiteodiceas* la primera parte de esta obra abre sus páginas con un interesante diálogo entre Javier Muguerza y Manuel Fraijó acerca del fracaso de la teodicea tradicional, entendida ésta como el intento especulativo de *justificación* de un orden perfecto (bueno) y de cierta *justicia retributiva* (en la que el justo es premiado y el malvado condenado), a pesar de la experiencia cotidiana e ineludible del desorden; desorden que niega cualquier idea de justicia trascendente rigiendo el mundo.

En el diálogo se parte del acuerdo de que, en efecto, después de Auschwitz todo es un intento, como señaló Elie Wiesel. No es posible una teodicea después de conocer las prácticas desarrolladas ayer y hoy en lugares como aquél. Fraijó repasa los fracasos de las distintas respuestas occidentales para exonerar a Dios (mal como privación, mal como pecado, dualismos divinos, antropologización del mal), y en este sentido argumenta frente al teólogo Pannenberg la legitimidad de la teodicea en el cristianismo. Aunque en verdad no sólo del cristiano creyente. La acuciante tarea de encontrar una explicación que concilie la omnipotencia de Dios y el innegable sufrimiento, que se deja ver en eso que Hegel llamó el matadero del mundo, es central también en formas de ateísmo como las de Dostoyevski, Camus y otros. Fraijó realiza un interesantísimo recorrido por nuestra tradición para concluir que en ella ha prevalecido la línea paulino-agustiniana frente a la de san Lucas, es de

cir, el intento de explicación del mal como castigo, *el mal-culpa*, frente a la consideración del mal como inmerecido, como *mal-desgracia*. Y el *triunfo* de esa línea, aunque ha podido profundizar en importantes conceptos como los de *responsabilidad*, *persona*, *libertad*, etc., ha generado también una *pastoral del terror* especializada en amenazas de condenación e infierno. Con todo, Manuel Fraijó manifiesta que a pesar de la imposibilidad de una teodicea, a pesar de los inútiles esfuerzos de la teología y la filosofía por dar una explicación convincente del mal, no debemos conceder la última palabra a éstas. También la esperanza de redención como forma de consuelo proporciona un sentido a la existencia del sufriente. La razón no lo es todo. Y ante el fracaso de la misma, la *voluntad de creer* rectifica sus impotencias y desvaríos. Por su lado, Javier Muguerza argumenta que «ninguna sed garantiza la seguridad de la fuente» o, dicho de otro modo, el anhelo de justicia y de sentido que demanda el ser humano para su vida personal y para la historia no comporta fundar nuestra conducta en la esperanza de un sentido o de una justicia reparadora. Es posible y deseable, según esto, fundar una *ética sin teodicea*, pues la salvación ha de buscarse siempre en esta vida: en la lucha permanente en ella y no en la espera ilusoria de una reparación del mal en un orden hiperperfecto que la razón añora, pero que no puede justificar. Es más: muchas veces esa esperanza ilusoria es promovida por la astucia de quienes defienten ese orden divino con el uso de la violencia contra aquellos que se resisten a él.

Adriano Fabris abunda en la conceptualización occidental del mal analizando el relato de Génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger. Para todos ellos, la noción de *caída* representa el comienzo de la *historia humana*: el ingreso del hombre en la historia. Este ingreso comienza, por tanto, con el mal, con la ruptura entre Dios, el hombre y el mundo. Pero si esta ruptura puede ser vista, por Hegel, como una auténtica conquista —la de la libertad por parte del hombre—, puede igualmente serlo como una pérdida irrecuperable que nos sitúa en el espacio de la culpabilidad de la existencia —en cuanto seres arrojados en un mundo del que no somos responsables, según señala Heidegger—, o en el espacio del lenguaje humano, incapaz de captar el sentido último del decir y del hacer, como indicó Benjamin.

Finalmente, María José Callejo contrapone la idea de *reconciliación* hegeliana —que hace del mal que recorre la historia del mundo la pieza necesaria para la implantación del bien— a la idea de Razón kantiana, como facultad de la *esperanza*, que incorpora más bien la toma de conciencia y la resistencia ante el *factum* de la injusticia. Para Kant, en efecto, la Razón está constitutivamente limitada para elaborar un saber sobre fines y medios, es incapaz de reconciliar el hecho del desorden en el curso real de las cosas con la idea de un gobierno sabio y moral del mismo. Pero, justamente por ello, el discurso kantiano *funda* la única relación racional con el mal en el mundo: no la encaminada a explicarlo y así reconciliar —*more* hegeliano— espíritu y realidad, sino la dirigida a saber que el mal es mal absoluto (no funcional, ni relativo) y que hemos de combatirlo permanentemente con los propios recursos humanos. Sólo así se realiza el anhelo de Justicia inmanente a la Razón. Sólo así se ejercita el divino regalo de la libertad. En suma, forma parte de esta interesante confrontación entre Kant y Hegel la oposición entre «el derecho de un domingo especulativo» en el que celebrar la gloria de la Razón, de la Verdad, de Dios mismo —reivindicada por Hegel al concebir la filosofía de la historia como teodicea— y «el derecho de Dios al *sabbat*», a su retirada del mundo, como condición del valor moral de la acción humana y de su entramado en la historia. Únicamente bajo esta condición puede para Kant celebrarse la gloria de la Razón.

2) La segunda parte titulada *El mal de la política* es abordada por Remo Bodei y Yolanda Ruano. Partiendo de la afirmación rousseauniana de que es la sociedad la responsable de la corrupción humana, Bodei se centra en la recuperación de esta idea en las teorías sociales y políticas de los siglos XIX y XX, concretamente en el marxismo revolucionario, imbuido por la *escatología mesiánica* judaica. Fue el Moisés bíblico quien justificó la violencia contra quienes obstaculizan la marcha de la historia entendida abiertamente como historia de la libertad. Remo Bodei problematiza esta tradicional justificación y reflexiona críticamente sobre la apertura de un nuevo momento histórico —muy similar al período de entreguerras—, que comienza en 2001 y en el que prolifera una *cultura del odio*, donde la definición del *enemigo* es realizada desde categorías absolutas de bien y de mal difícilmente defendibles.

La tarea de sensibilizarnos ante el mal padecido —el sufrimiento— de las víctimas es una básica conclusión del escrito de Yolanda Ruano. Aunque parezca elemental esa tarea, ha sido reiteradamente descuidada por los diversos intentos occidentales de racionalizar el mal. La voluntad de orden, en el modo concreto en que se ha desarrollado en Occidente, ha instaurado perversamente nuevos espacios del mal difícilmente combatibles por formar parte del funcionamiento normal (bueno) de nuestra sociedad. La *perfección del todo* ha comportado siempre la justificación del mal padecido. O, peor, su invisibilización. Lo que, en cualquier caso, nos exime de toda responsabilidad ante él. Esta manera de entender el mal ha sido tónica general en nuestra tradición y su voluntad de elaborar teodiceas. Yolanda Ruano analiza en profundidad el Libro de Job entendiéndolo como un texto en el que quedan a la vez esbozados una incipiente teodicea y su fracaso. Job negó, en efecto, anticipadamente la fórmula del «todo está bien como está» o «todo está bien en función de un orden global en sí mismo perfecto». En esa misma estela crítica, Voltaire, Rousseau, Hume y Kant, con distintos argumentos, reclaman la disolución de la teodicea como *problema*. Ruano reflexiona sobre estas críticas y sobre las implicaciones políticas del discurso de la teodicea, para centrarse en las nuevas revitalizaciones que del mismo realizan el liberalismo económico y la teología política moderna y contemporánea. Vivimos aún hoy en una modalidad de teodicea, esta vez cínica y pragmática, que olvida la enseñanza de aquel viejo libro: la distancia entre ser y deber ser, entre el orden mundano y el orden divino. No hay criterio último desde el que descubrir el sentido del todo. No hay seguridad absoluta sobre ningún proyecto de perfección. Y, aunque la tarea de emprender tal proyecto sea tan deseable como imposible, olvida también que muchas veces creerse el elegido, con la misión de defender las causas de Dios, comporta *nuevas formas de sufrimiento irredimible*; creerse miembro de un *ejército celeste* entraña, la más de las veces, el terror. Este terror es, en suma, ejercido cuando se pretende explicar y curar el mundo desde un único criterio, desde una razón reducida que impone la legalidad de la religión o de la economía, de la política, la tecnología o de la pura moral como única instancia legitimadora. Creer que el mercado, la téc-

nica, la política o la pura moral conducen al bien por sí solas significa resistirse a abandonar el Dios monoteísta de nuestra tradición y recomponer en forma secular el discurso de la teodicea. La propuesta de Yolanda Ruano es —siguiendo a Max Weber— el reconocimiento de la irracionalidad ética del mundo: el mundo es siempre hostil a nuestras aspiraciones éticas. En él rigen la lógica de intereses, la injusticia gratuita, el sufrimiento irredimible, y muy bien pudiera suceder que el bien surgiera del mal como lo contrario. Sólo desde el sereno reconocimiento de esa ausencia de teleología, de la posible subversión de la buena voluntad, de la vulnerabilidad de nuestros compromisos morales, podremos encauzar el proyecto de combatir el sufrimiento, para lo cual habrá que *consolidar formas políticas* eficaces, capaces de paliar los diferentes males que afectan a nuestra frágil comunidad humana.

3) En la tercera parte, *Narraciones del mal*, desde la exploración de los relatos de algunas víctimas, bien del exilio, como Tomás Segovia, bien de los campos de exterminio, como Primo Levi, Jean Améry o el psicoanalista Bettelheim, Carlos Thiebaut —quien prefiere el término *daño* al de *mal*—, reconoce el hiato en la experiencia del daño y la necesidad de un momento de silencio que encierra la verdad del dolor del doliente, la constatación del abismo que se abre entre quien se duele y quien está frente a él. También Job pide ese momento de silencio a los *falsos consoladores* que agobian con sus discursos de las *buenas razones*, falsos médicos del alma que quieren convertir su sufrimiento en concepto, cuando «sólo él siente los dolores de la carne». Clama contra quienes situados en la fila de los felizmente satisfechos quieren restañar toda herida recomponiendo el desorden a través del orden del discurso. Sin embargo, Thiebaut demanda dar el paso *del reconocimiento del daño a la realización de la justicia*. No quiere confundir este, sin duda, necesario reconocimiento del abismo entre el dañado y el que lo percibe con la carga y la responsabilidad de la respuesta a ese daño, que es la cura y la justicia. Thiebaut aboga por asumir el dolor de las víctimas, por no pasar página, y, tras el testimonio, reparar, hacer justicia, porque ella es precisamente lo demandado por el penar mismo. Y ello, aunque el camino para restañar *el salto entre el daño y la justicia* no sea ni obvio ni fácil.

En diálogo con Carlos Thiebaut, Andrés Trapiello abunda en la

idea de reconstruir el sujeto hecho pedazos en el combate que sostiene contra sí mismo y contra la vida cotidiana, a causa de su infelicidad. Esta vez el rostro del infeliz en el discurso de Trapiello es el *escritor de diarios*. Sólo el que sufre los escribe. Y sólo a través del ejercicio de la escritura, el escritor y, con él, el lector podrán recomponer lo que en sí mismo resulta inevitablemente fragmentado. La palabra es *lógos*, que recrea un mundo y pone la venda allí donde se abre la herida, pone orden allí donde sólo hay caos y sinsentido.

4) En la parte titulada *La mujer en los orígenes del mal*, el lector encontrará dos importantes textos, de Celia Amorós y de Amelia Valcárcel. El de esta última retoma una vieja reflexión sobre *el derecho al mal*. Un derecho justificable en determinados contextos de clara ausencia de justicia. Concretamente, Valcárcel se centra en aquellos en los que la voz de las mujeres es silenciada en el espacio público o bien en esos otros contextos en los que, aun cuando parece incorporarse su voz al espacio público, se les exige la excelencia para darles a cambio, si acaso, la pura normalidad. Es decir, hay un cierto y excepcional *derecho al mal* cuando la situación quiere instaurar también la *excepción*: cuando desatiende las implicaciones del concepto de *universalidad ilustrada*. La tragedia de Hécuba —que Valcárcel bellamente analiza— ejemplifica a la perfección esto: la venganza aflora siempre ante la *privación del derecho a la justicia*. El escándalo moral que esa venganza pueda producir sirve, con todo, para reclamar un cambio de valores, una nueva moralidad más allá del *ethos* asumido por la comunidad.

Celia Amorós, por su lado, emprende un fructífero recorrido desde el mito de Pandora a la misoginia romántica para explicitar el modo en que nuestra tradición construye la subjetividad femenina. En el mito de Pandora aparecen ciertos rasgos recurrentes atribuidos al género femenino. Veamos. Pandora posee un estatuto ontológico diferente al del resto de la humanidad: pertenece al *orden de la artificialidad*, de la *techné*. Es hecha a partir de un trozo de barro y, como tal, compuesta de partes, carente de unidad y susceptible, por ende, de ser descompuesta en sus múltiples agregados artificiales. Carece de *principio de individuación*. Es, sin más, *la mujer*, en cuanto instrumento al servicio de las intenciones de Zeus: vengarse de las burlas de Prometeo, protector de los hom-

bres. A través de Pandora, Zeus dispone los males en el mundo: el trabajo, las enfermedades y la muerte. Pero también introduce otro mal para los hombres: la generación a través de la mujer. Del mismo modo que el varón a partir de entonces tendrá que trabajar la tierra con dolor para poder sobrevivir, tendrá que trabajar el vientre de la mujer para pervivir como especie. Este castigo es ideado por Zeus construyendo a *la mujer*; quien será un mal con apariencia de bien. Adornada por Hefesto y Atenea, la función de la mujer no es otra que seducir al varón para introducir el mal en el orden de las generaciones. Será, pues, un regalo bello, deseable, pero «envenenado». Un engaño permanente, carente de unidad y de verdad. Seduce siempre, miente siempre, pues su belleza aparece como *simulacro* que amenaza con la destrucción: cuanto más parece que se parece a algo bueno, tanto menos lo es en realidad. En este recorrido por las distintas figuras de Pandora, tan presentes en textos centrales de la historia de la filosofía, pero también de la historia de la pintura y literatura, Celia Amorós invita a pensar sobre la presencia de este ideario tradicional en las detestables prácticas sacrificales practicadas actualmente en la ciudad de Juárez, en México. Un excelente material de crítica filosófica siempre imprescindible entre nosotros, si queremos que el principio de universalidad tallado en la Ilustración pueda materializarse en las prácticas cotidianas.

5) Para finalizar, Isidoro Reguera retoma diferentes aspectos de la problemática del mal anteriormente tratados, reflexiona sobre ellos y abunda en una crítica a los excesos de un determinado racionalismo, tomando como referencia la obra de Nietzsche y Wittgenstein. En este sentido, considera que el mal de la razón es consustancial a su tendencia a poner la realidad en conceptos, que el afán racionalizador lleva en sí el germen de su autodestrucción. La propia idea de conciencia y con ella de Dios, como la de cualquier absoluto diseñado por nuestra tradición filosófica, revelan que la historia de la razón es la historia de un error y de un olvido. El error de transferir y sublimar el dolor en un mundo ultraterreno de feliz reparación. Idear un reino ultraterreno de absoluta perfección resulta de la necesidad de soportar el sufrimiento. Pero esta sublimación no hace sino desnaturalizar el mal, además de olvidar la voz de las víctimas. Reguera reclama —con Rosenzweig— que la única verdad

sobre el mal es el testimonio de esas víctimas. Ellas son el principio y final del conocimiento, y la filosofía no añade nada. O, quizá, sólo añade una cosa: hacer héroes a los que ejercen la violencia contra lo que la especulación llama «el bien».

YOLANDA RUANO DE LA FUENTE

Profesora titular de Filosofía, UCM

PRIMERA PARTE
TEODICEAS Y ANTITEODICEAS

1. El mal: así lo afronta el cristianismo

Manuel Fraijó Nieto

Catedrático de Filosofía de la Religión
Universidad Nacional de Educación a Distancia

1.1. Introducción

Es posible que el título de este capítulo resulte excesivamente ambicioso. Se objetará, con razón, que el cristianismo no es una magnitud uniforme. Su Biblia más inmediata, el Nuevo Testamento, consta de 27 libros, escritos en diferentes épocas y por diversos autores. La búsqueda de lo común en los orígenes del cristianismo no es una tarea sencilla. Entonces, como hoy, el horizonte de preocupaciones era amplio. Había muchos frentes. No es fácil descubrir en tan lejano pasado la óptica dominante. Y todo se complica aún más cuando tratamos de fusionar en un solo horizonte lo ocurrido hace dos mil años con lo que ocurre hoy. El teólogo es una especie de barquero que trata de unir orillas muy distantes. De ahí los riesgos de su trabajo.

Asumiendo tales riesgos acepto de antemano que alguien me diga: yo soy cristiano, pero no afronto así el mal. O que se me objete: no todo el Nuevo Testamento apoya tu interpretación. Dicho brevemente: emprendo este trabajo con voluntad de objetividad, pero consciente de que la objetividad, como la verdad, es escurridiza e inasible. Me conformo con que mi enfoque del tema sea *uno* de los posibles.

En el tema del mal, los cristianos tenemos fama de ser algo *blandos* con Dios. Se nos reprocha una excesiva permisividad. Con otras palabras: no acorralamos a Dios como éste se merecería, no

Este escrito, con ligeras variantes, puede verse también en Fraijó (2006³, 119-163).

presionamos como es debido. Es más, se nos acusa de darle un cheque en blanco que lo exime de toda posible rendición de cuentas. Los cristianos, se rumorea, tienen una exasperante paciencia con su Dios (Macquarrie 1976, 132).

Cabe preguntar: ¿es obligatorio para el cristiano, cuando del mal se trata, hablar a su Dios desde la sumisión? ¿No sería igualmente cristiana la resistencia? ¿No acepta Dios los discursos enconados y rebeldes? Es la pregunta a la que intenta responder nuestro primer epígrafe.

1.2. En favor de la teodicea

Como es sabido, el término *teodicea* fue creado por Leibniz. Sólo el término es nuevo; la problemática es tan antigua como los seres humanos. En efecto: mitos, religiones y filosofías se preguntan, desde hace siglos, cómo se compagina este mundo, roto y sombrío, con la existencia de dioses buenos y todopoderosos.

El cristianismo se inscribe en esa órbita. También él procura que el mal no deje a su Dios tocado de muerte. Intenta *explicar* el mal y *justificar* a Dios. La teodicea está familiarizada con preguntas tan incómodas como éstas: ¿por qué un Dios perfecto no pudo crear un mundo perfecto?, ¿cómo puede un Dios perfecto ser el origen de tanta imperfección? Si nadie produce ni da lo que no tiene ¿cómo pudo brotar el mal de Dios? Y, si no brotó de él, ¿de dónde procede? Las religiones politeístas reparten funciones y responsabilidades. El cristianismo, al proclamar su monoteísmo, no puede descargar responsabilidades en otros dioses. Tampoco puede, pienso, situar el origen del mal y, sobre todo, de *tanto* mal en la mermada libertad de los seres humanos. Según el cristianismo, el hombre no es diseño propio, es creación de Dios. De ahí que, como recalcó Nietzsche, no sea correcto proclamar la bondad del alfarero y, al mismo tiempo, denigrar a sus pucheros. Si Dios creó al hombre debe tolerar que le preguntemos por el resultado de su trabajo. Relacionar causa y efecto es ley de vida. Por último: tampoco el pobre Satán tiene entidad para eximir a Dios de su responsabilidad en lo referente al mal (v. Fraijó 1993).

Por estos y otros muchos motivos, cuya sola enumeración llenaría muchas páginas, considero necesario mantener encendida la an-

torcha de la teodicea en el cristianismo. Sin embargo, un teólogo tan crucial en la hora presente como Pannenberg afirma que, si se acepta la fe cristiana, el problema de la teodicea sólo tiene un «significado relativamente marginal» (Pannenberg, en Oelmüller 1986, 279). Debo confesar que, de no haberme topado con este escrito de Pannenberg, me hubiese ahorrado este apartado. Tan evidente es para mí la legitimidad cristiana de la pregunta por la teodicea.

Pero vayamos a las razones de Pannenberg, pues, si algo caracteriza al gran teólogo de Múnich es su pasión por la argumentación. Pannenberg no es de los que se limitan a insinuar. Su razonamiento posee una doble vertiente. Por un lado, el cristiano, al creer en un Dios todopoderoso y misterioso, siempre puede, como Job, sofocar su protesta e inclinarse humildemente ante lo que le supera. Por tanto, llega a escribir Pannenberg, el problema de la teodicea sólo adquiere un *significado central* cuando se tambalea la fe cristiana (Pannenberg, en Oelmüller 1986, 279). Entre paréntesis: nuestro teólogo concede que, cuando el no creyente se ocupa de la teología, puede prestar un gran servicio a los creyentes, ya que reparará en temas que el cristiano normal no suele considerar (Pannenberg, en Oelmüller 1986, 298). Por otro lado, en el tema del mal, la solución se llama *escatología* y el cristiano la conoce. De ahí que, en el *plano existencial*, desde el que hablaron Dostoyevski y tantos otros, la teodicea sea *un problema marginal* (Pannenberg, en Oelmüller 1986, 298).

Pannenberg viene, pues, a decir: el auge de la teodicea corre paralelo al declive de la fe. Quisiera, desde el respeto y la admiración que siento por la ingente obra de Pannenberg, ofrecer algunos datos que no parecen apoyar su tesis.

a) En la Biblia, documento de fe por excelencia, el mal no es algo marginal. Baste recordar los salmos, el libro de Job, las lamentaciones y oraciones de Israel y muchos pasajes de los profetas. A ellos se asoma el lenguaje del sufrimiento, de la crisis, de la tentación, del peligro radical. Sin dejar de ser documentos de fe, estamos ante textos que piden una *explicación*. Son gritos desde el abismo que preguntan dónde está Dios. Estamos ante hombres profundamente religiosos que, además de *creer*, desean *comprender*.

Algo parecido cabe afirmar del Nuevo Testamento. También él sabe de teodicea. El gran grito final de Jesús en la cruz legitimó para

siempre el desgarró de la teodicea. El mal estuvo abrumadoramente presente en la historia de Jesús. M. Kähler llegó a escribir que los evangelios son una historia de la pasión con una introducción amplia. Quiso decir que, en ellos, todo mira hacia el final dramático de Jesús. Un final que se presiente desde el comienzo. El evangelista Marcos fue consciente de ello al situar los anuncios de la pasión en momentos cruciales de la vida de Jesús. Y la historia de los primeros siglos del cristianismo fue una prolongación de la pasión de Jesús. Se produjo el suficiente acopio de dolor para alimentar los afanes de la teodicea.

b) No parece necesario insistir en que grandes creyentes de todos los tiempos vivieron el problema de la teodicea no como algo marginal, sino como auténtico escollo. El problema del mal fue siempre, incluso para los creyentes, la gran prueba de fuego de la fe. Es él quien convierte a Dios en profundamente *objetable*. Cabría incluso afirmar: para el creyente, el mal es una pesada *sobrecarga*. En efecto, además de padecerlo, el creyente tiene que compaginarlo con la existencia de un Dios bueno y todopoderoso. Tarea a todas luces ardua en la que hay que emplear muchas horas extraordinarias. Es más llevadero, por ejemplo, afrontar el mal desde una cosmovisión en la que prima el azar. Con el azar se despacha pronto. En cambio, el paciente y sostenido diálogo con Dios sobre las vicisitudes de este mundo —Hegel lo llamó *matadero*— puede, en efecto, convertirse en *sobrecarga*. La lista de creyentes para los que la teodicea no fue algo marginal sería, probablemente, muy extensa. Pero, por suerte, no hay que hacerla. Tampoco sería posible, pues estas batallas llevan el sello de la interioridad y rehúyen el griterío y la altisonancia.

c) Otro dato: el problema de la teodicea no se presenta en ningún otro ámbito cultural con tanta fuerza como en el dominado por el cristianismo (v. Gollwitzer 1973, 377). Un indicio más de que el mal no es algo marginal para el creyente cristiano. El cristianismo no ha apagado ni solucionado las preguntas de la teodicea. Al contrario: si cabe, las ha estimulado y agudizado. Al creer en un Dios personal, el cristianismo viene a decir que *hay a quien preguntar* por el doloroso enigma del mal. Al afirmar que Dios es el creador y Señor de toda la realidad, el cristiano convierte a Dios, indirectamente, en responsable último y misterioso de todo lo que ocurre, incluso del sufrimiento y el dolor.

Especialmente acuciante es la responsabilidad del teólogo. Es el encargado, escribe Metz, de contemplar el escenario de la historia «con los ojos de las víctimas». Los teólogos, continúa Metz, deben considerarse a sí mismos «como los defensores de oficio nombrados por la sociedad en favor de los muertos». A ellos corresponde «extender la democracia hacia atrás, solicitando de esa manera el voto de los muertos» (Metz 1984, 212 ss.).

Una teología en la que no voten los muertos comete fraude. Pero, si votan los muertos, todo se complica, ya que habrá que desenterrar sus biografías y atender a las demandas de sus teodiceas. Levantarán entonces la voz las pequeñas y grandes catástrofes de los que ya vivieron. Metz critica «una metafísica de salvación triunfalista que jamás aprende de las catástrofes, jamás cambia de rumbo en las catástrofes porque, en el fondo, para ella no existen tales catástrofes de sentido» (Metz 1982, 27). Metz lo tiene claro: «Considero que cualquier teodicea cristiana, es decir, todo intento de la así llamada “justificación de Dios”, y cualquier palabra sobre el “sentido” respecto de Auschwitz, que tenga su punto de arranque fuera o por encima de esta catástrofe, es una blasfemia» (Metz 1982, 27).

Es la normatividad de las víctimas. Sólo ellas, sumidas en ese dolor en el que, según Wiesel, «Dios y el hombre se miran a los ojos llenos de espanto», pueden justificar a Dios. La teodicea es siempre asunto de las víctimas. Kierkegaard habló de ellas como de una instancia que no puede ser marginada.

Las razones que acabo de aducir me llevan a no poder compartir la opinión de Pannenberg sobre la marginalidad de la teodicea para la fe cristiana. Pero, también en este tema, Pannenberg es coherente con las grandes líneas de su teología. Es más barthiano de lo que se suele pensar. Y Barth afirma contundentemente que «Dios, el creador, no necesita justificación alguna» (Barth KD III/1, 304). Es la criatura quien debe justificarse ante Dios. Y es Dios quien justifica a la criatura. Para Barth, este mundo es «la creación buena del Dios bueno». Queda así eliminado cualquier intento de teodicea desgarrada. Aunque, para decirlo todo, de la pluma de Barth salieron también páginas estremecedoras sobre los lados oscuros de este mundo. De Barth, como del maestro Eckhart, se podría afirmar que es «el hombre del sí y del no». No en vano fue el gran protagonista de la teología dialéctica.

El Dios trascendente preside las teologías de Barth y Pannenberg. Este último escribe con fuerza y contundencia: «A un Dios sólo se le mide con la medida que él ha determinado que se le mida» (Pannenberg 1988, 176). No parece quedar mucho espacio para teodiceas autónomas.

Pero nadie debería pensar que las reflexiones sobre el mal y la teodicea, con las que Pannenberg cierra el tercer volumen de su imponente teología sistemática, carecen de valor. Nunca se acerca uno a este teólogo sin provecho. No puedo entrar en detalles, pero quisiera resaltar que, según Pannenberg, lo específico de la respuesta cristiana al problema del mal no consiste en reconciliarse con la negatividad, sino en reconciliarse con Dios *a pesar* de la negatividad (Pannenberg 1993, 682).

Mantengo, pues, la legitimidad de la teodicea en el cristianismo. Es verdad que, como escribe Hegel, «la verdad de las cosas finitas es su final». Y ese final, según el cristianismo, será feliz. Es la vertiente escatológica, tan justamente defendida por Pannenberg. Pero nada de esto impide las quejas del camino. No estamos *in patria*, sino *in via*.

Y el camino es tan arduo y el mal tan lacerante que la pregunta a Dios se torna algo incluso obligado. La pregunta, decía Heidegger, es la piedad del pensamiento. Y Metz transforma así la frase: «La pregunta a Dios es la piedad de la teología» (Metz 1990, 104).¹ Cualquiera que, en los meses pasados, haya contemplado las imágenes que nos llegaban de Ruanda dará la razón a Metz. Parece que los humanos disponemos de recursos suficientes para superar cualquier récord de barbarie alcanzado en el pasado. En este sentido, no es sólo Dios quien necesita justificación. La pregunta «¿dónde estaba Dios en Ruanda?» debe completarse con esta otra: «¿dónde estaba el hombre en Ruanda?» Hay también un problema de antropodicea.

¹ A su vez, Metz vuelve a ocuparse de la teodicea en su escrito «Un hablar de Dios, sensible a la teodicea», 1996. En nuestro país, debe tenerse en cuenta la obra de J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, 1997. Se trata de un libro importante con el que habrá que dialogar en el futuro. Y, con motivo del 70 cumpleaños de José Gómez Caffarena, que tan hondamente ha meditado y escrito sobre el problema del mal, Muguerza, Sotelo y Torres Queiruga centraron su homenaje en esta temática. Sus valiosos trabajos están publicados en Fraijó y Masiá (eds.) (1995).

La pregunta puede, pues, convertirse en signo de piedad y religiosidad profunda. Existe incluso un ateísmo *por piedad*. Por piedad con el hombre. Lo representaron muy dignamente Dostoyevski, Camus y muchos otros. Un ateísmo que Iván Karamazov afronta desde la metafísica, formulando preguntas que carecen de respuesta, y Alioscha afronta desde la solidaridad. Ambos anhelan un mundo sin dolor. Pero, mientras que para Iván ese mundo es una ilusión, para Alioscha es una esperanza.

Podríamos incluso dar un paso más: en el cristianismo no sólo es lícita la pregunta, sino también la protesta airada. Ya en el Antiguo Testamento aceptó Dios las acusaciones de Job. Después de escuchar su lenguaje desgarrado, Dios admite que Job ha hablado rectamente de él, cosa que no hicieron sus ortodoxos amigos, pertrechados en su teología de manual.

El intento de justificar a Dios sin someterlo a interrogatorio puede, como vio Kant, ser expresión de una teodicea perezosa. Una justificación precipitada y acrítica es posible que no alcance la dignidad religiosa que rozaron algunas de las acusaciones dirigidas a Dios por hombres y mujeres que gritaron desde el abismo de la angustia y el sufrimiento.

Conmueven, desde esta sensibilidad, las palabras que Romano Guardini, ya en su lecho de muerte, confió a Walter Dirks. En el juicio final, anunció pensativo Guardini, además de dejarse interrogar por Dios, intentaría dirigir una pregunta a su supremo juez. Se trataría de una pregunta muy meditada a la que ninguna instancia disponible —Biblia, dogmas, magisterio— lograron dar cumplida respuesta. Una pregunta a la que ninguna teología, ni siquiera la propia, supo responder. Una pregunta ante la que toda teodicea fracasa: «¿por qué, Dios mío, tan terribles rodeos para llegar a la salvación, por qué el sufrimiento de los inocentes, por qué la culpa?» (Metz 1990, 116).

Esta teología de la pregunta, practicada en silencio y en secreto por tantos cristianos, adquirió definitivamente carta de ciudadanía en el cristianismo en la tarde del Viernes Santo. La sobrecogedora pregunta de Jesús, «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?», debió turbar hondamente a los escasos testigos de aquella ejecución. Entre paréntesis: estremece pensar cuántas veces, a gritos o en silencio, se habrá repetido la misma pregunta desde todas las esquinas de la tierra...

Hay quien afirma que el hombre no puede vivir permanentemente en la apertura de la pregunta. «Eso —escribe Pannenberg— es una patética abstracción» (Pannenberg 1988, 130).

Hay indicios, sin embargo, de que, en el tema del mal, la pregunta se convierte en la melodía dominante. Es más: no es poco mantener abierta la pregunta, pues, como escribe Fierro, «cuando a la pregunta por Dios responde sólo e invariablemente el silencio —el del teólogo y el de Dios— ¿es capaz de sostenerse todavía de forma duradera la pregunta misma?» (Fierro 1980, 180). El persistente silencio de Dios puede acabar acallando la pregunta del teólogo y del creyente. La experiencia enseña que es posible quedarse hasta sin preguntas. «No es seguro —continúa Fierro— que las cuestiones últimas, en perpetua insatisfacción de respuesta, puedan mantenerse por tiempo indefinido» (Fierro 1980, 180). Es posible que terminen en «una antiteología del silencio de Dios, un discurso posteológico, él mismo callado y silencioso, autosilenciado, finalmente, un no discurso» (Fierro 1980).

Entre las *cuestiones últimas*, a las que se refiere Fierro, la teodicea ocupa, por derecho propio, un lugar destacado. La pregunta no es, pues, aquí un mal destino.

Pero es el momento de hacer una precisión importante: no estoy insinuando ni defendiendo que, en el cristianismo, *sólo* sea lícita una teología de la pregunta. Existen también creyentes que poseen pacíficamente su fe incluso cuando el mal llama a sus puertas; creyentes que, como subraya la parábola del «partisano y el extranjero», de Mittchel, han pasado una noche con el extranjero —con Dios— y han acumulado una confianza inquebrantable². Esos creyentes nos dirían, con toda razón, como el Natán de Lessing: ¿por qué he de creer yo a mis padres menos que tú a los tuyos? Es decir: son posibles diversas experiencias de Dios. Y nadie puede otorgar matrícula de honor a una en detrimento de las otras. Eso sí: como escribe Pannenberg, «ninguna verdad puede ser sólo subjetiva» (Pannenberg 1988, 60). De ahí la necesidad de un careo de subjetividades. La teología de la pregunta tiene mucho que aprender de otras teologías menos desgarradas. Y a la inversa.

² Es la confianza serena y esperanzada que transmiten las bellas páginas de Olegario González de Cardenal (1993).

Este epígrafe pretendía recabar legitimidad para una teología de la pregunta en temas de teodicea. No considero necesario insistir más en ello. Se ha llegado incluso a afirmar que Dios murió por no poder responder a la pregunta de la teodicea. Lo dijo Nietzsche. Según él, a Dios le aterró tanto carecer de respuesta en temas de teodicea que su compasión no lo pudo soportar y murió. Algo parecido afirma Camus: «Cristo vino a solucionar dos grandes problemas: el mal y la muerte». Y ambos quedaron sin respuesta u obtuvieron una respuesta que incluyó la muerte de Jesús. Siempre muerte, se queja Camus, en lugar de soluciones.

Al concluir este apartado me invade un cierto malestar. Temo haber sido injusto con Pannenberg. Las citas ofrecidas pueden dar la impresión de que carece de sensibilidad frente al problema del mal. Es, por lo demás, una acusación que repetidamente le han hecho sus críticos. Y una acusación que él rechaza tajantemente. Es más: contraataca diciendo que «la sensibilidad frente al mal y al sufrimiento en el mundo no se muestra por el hecho de que escritores, filósofos o incluso teólogos que, por lo general, están bien instalados en la vida, si es que no viven como burgueses acomodados, escriban libros en los que describen las aporías del mal y del sufrimiento» (Fraijó 1986, 279).

Pannenberg considera *discutibles* tales métodos. Teme incluso que sean «expresión de un regodeo perverso en la negatividad». Quien de veras sufre o ha sufrido, continúa Pannenberg, se sentirá más inclinado a olvidar que a ensimismarse en su dolor. Lo correcto frente al mal es luchar contra él. Y Pannenberg recuerda a los que le escatiman sensibilidad frente al dolor que su biografía intelectual comenzó «entre las cenizas de la Segunda Guerra Mundial». Y concede que la presencia del mal en el mundo es el principal escollo con el que tropieza la afirmación de la realidad de Dios (Fraijó 1986, 279).

Pienso que no se trata de medir sensibilidades. Probablemente, nadie está legitimado para calibrar sensibilidades ajenas. La tarea del crítico es más modesta y menos arriesgada. Se trata de indagar la presencia y el relieve de un determinado tema en la obra de un autor. Aplicado al asunto que nos ocupa: la obra de Pannenberg no pasará a la historia por su preocupación por el doloroso enigma del mal. Sí pasará, en cambio —ha pasado ya—, por la robustez inte-

lectual que otorga a la plausibilidad del cristianismo en la historia. Ningún teólogo ha acumulado, en este siglo, tantas razones en favor de la fe cristiana. Nadie como Pannenberg ha comprendido que, en Occidente, no es lícito claudicar ante la razón y, a continuación, buscar otras rendijas, por lo general emocionales, para introducir la fe en las sociedades europeas de fin de siglo. Y ello, a pesar de que conoce y valora la fuerza de lo emocional en el hombre. La aportación de este gran teólogo a la solución del problema del mal es, pues, indirecta: en la medida en que su obra robustece la interna plausibilidad del cristianismo, que anuncia la derrota final del mal, está contribuyendo a desactivar la fuerza de lo negativo. Es incluso posible que esta argumentación indirecta sea, a largo plazo, más *eficaz* que encendidas y airadas monografías sobre el tema.

Una vez que, demasiado brevemente, hemos hecho justicia a Pannenberg nos espera ya nuestro próximo apartado. En él trataremos de perfilar el concepto de *mal*.

1.3. Dos tradiciones sobre el mal³

El mal juega siempre con ventaja: los que escribimos sobre él no estamos, al menos en el momento de escribir, bajo sus efectos más destructivos. De esta forma, nunca salen a la luz todos sus trapos sucios. Sólo escriben los supervivientes, es decir, los que, en algún sentido, salen medianamente ilesos de su choque con el mal. Las auténticas víctimas, las que tienen todos los datos, nunca podrán escribir. Sucumbieron en Auschwitz, Ruanda o alguna de sus sucursales. Y, por suerte, no oyeron hablar de un tal Leibniz que corrió el rumor de que este mundo era *el mejor de los posibles*.

Hecha esta importante advertencia, nos espera una tarea más prosaica: narrar cómo entiende el cristianismo el mal. Se suele hablar de dos tradiciones: la *paolina*, prolongada por san Agustín, y la *sinóptica*, que culmina en el evangelio de Lucas. La primera se ali-

³ A. Gesché (1992, 281-299). Puede verse una condensación en *Selecciones de teología* 130 (1994, 83-98).

menta del relato del Génesis sobre el pecado original. El mal, en este primer libro de la Biblia, es interpretado en clave de pecado. La segunda tradición hunde también sus raíces en el Antiguo Testamento. Su punto culminante es el libro de Job. En él nos topamos con el mal sin pecado. Es el mal que arrasa al inocente, que destruye lo más querido: familia, hacienda, salud.

Salta a la vista que estamos ante dos tradiciones diferentes, aunque con frecuencia se mezclan y entrecruzan. La primera, la paulina, habla de un mal merecido. Es el fracaso de la responsabilidad personal que opta por acudir al árbol prohibido. La segunda, la lucana, tiene más sensibilidad para el mal inmerecido. Queda bien simbolizada en el relato de Lucas sobre el hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos atracadores.

Y es que la primera tradición pone el acento en los culpables; la segunda, en cambio, en las víctimas. La primera es sensible al mal moral, es decir, al mal cometido por un sujeto al que se supone libre; la segunda está más atenta al mal físico.

En definitiva, la tradición paulina evoca el mal de intención, ligado a la conciencia. Es el *mal-culpa*. En cambio, la tradición lucana se vuelca preferentemente en el mal que nos sobreviene, en el que nos cae encima sin buscarlo ni merecerlo. Es el mal sin explicación, el *mal-desgracia*. El primero es el mal querido, cometido; el segundo es el mal sufrido.

Tengo la impresión, pero no soy especialista en el tema, de que las más importantes historias de sufrimiento, relatadas por el Antiguo Testamento, se encuadran dentro de la segunda tradición, es decir, la que he llamado mal-desgracia. El Éxodo, por ejemplo, narra la desgracia que azota a todo un pueblo que vive sometido a la esclavitud y a un trabajo inhumano impuesto por la fuerza. Se habla de la tiranía del faraón y de sus capataces. Los sufrimientos de este pueblo no se atribuyen primariamente al pecado ni a la culpa. De hecho se afirma que Dios estaba de su parte y favorecía a las parteras egipcias que, contraviniendo las órdenes del faraón, no mataban a los hijos varones de los israelitas al nacer (Éxodo 1, 16). Dios declara que tiene «bien vista la aflicción de su pueblo en Egipto» (Ex 3, 7). Y Dios no saca de Egipto sólo a los israelitas *buenos*, sino a todos. No parece que el concepto de culpa sea aquí determinante.

Algo parecido habría que afirmar de Job. Es su inocencia la que otorga dramatismo a la narración. El libro de Job revisa la tradicional teología de la retribución y corrige su simplista idea de remuneración. Y tampoco el suplicio de los siete hermanos, narrado en el libro segundo de los Macabeos, es un castigo merecido.

Estos datos dan la razón a Metz cuando afirma: «El Israel bíblico se muestra como un pueblo con una especial sensibilidad para la teodicea» (Metz 1992, 101). Pero cabría añadir que tal sensibilidad tuvo su origen, más que en sentimientos de culpa o pecado, en los sufrimientos padecidos. En este sentido, la tradición veterotestamentaria empalmaría mejor con la tradición sinóptica que con Pablo y Agustín.

Ambas tradiciones —la historia lo muestra— reaccionaron de forma diversa frente al mal. La paulino-agustiniana impulsó el auge del ascetismo individual. Dio lugar a hombres como Lutero, Pascal o Kierkegaard, obsesionados con el tema del pecado y de la salvación individual. Cobraron inusitado relieve palabras como *penitencia*, *expiación*, *combate interior*, *tentación*, *infierno*, etc. En esta tradición, el cristiano se repliega temeroso sobre sí mismo y somete su conciencia a implacables análisis.

La tradición lucana, en cambio, se inclina hacia una superación visible, empírica, social del mal. Está más preocupada por el hambre y la enfermedad que por sentimientos de culpa o pecado. La Iglesia primitiva captó bien esta orientación. Muy pronto creó instituciones para atender a los pobres, a los enfermos, a los niños y a las viudas. Algunas de estas instituciones existían ya en Israel. De hecho había paganos que se convertían al judaísmo «para ser tratados como un pobre (israelita)» (Jeremias 1977, 152).

Las primeras comunidades cristianas se inspiraron en estos modelos judaicos de atención al desvalido. Pero, sin duda, el impulso más poderoso les llegó del comportamiento de Jesús de Nazaret. Sería éste el lugar de evocar la actitud de Jesús ante el mal-culpa y ante el mal-desgracia. No es posible hacerlo detenidamente (Fraijó 1985). Basten dos apuntes significativos. En primer lugar, el Reino de Dios, centro del *mensaje* de Jesús, promete el final del mal-desgracia. La llegada del Reino pondrá fin al llanto, el hambre, la sed, la persecución. Las bienaventuranzas anuncian saciedad, risa, gozo y alegría. En segundo lugar, la *actuación* de Jesús, re-

flejada en sus milagros, se dirige a cuerpos y mentes enfermas, expresión sangrante del mal-desgracia. Y, con frecuencia, dicha actuación fue acompañada de indiferencia frente al mal-culpa. En alguna ocasión, Jesús rechaza explícitamente la teología de la culpabilidad y el castigo: «Y le preguntaron sus discípulos: Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego? Respondió Jesús: ni pecó él ni sus padres» (Jn 9, 2-3).

Es el final de la teología de la remuneración tal como la conocían los amigos de Job. Tiene razón H. Küng: el Evangelio empieza donde termina el libro de Job (Küng 1997, 52; Cabrera 1992). Pero la escena evangélica que acabo de citar muestra que la problemática del libro de Job no quedó zanjada con el final de este libro, sino que llegó hasta los tiempos de Jesús.

Evidentemente, no pretendo afirmar que Jesús ignorase el mal-culpa. Es sabido que habló, incluso con dureza, del pecado. Pero abordó el tema de forma diferente a como lo hacía el judaísmo de su época. Para empezar: insistió menos en él. No parece que le obsesionara el tema. Además: rechazó una consideración *casuística* del pecado. Se fijó más en la actitud, en el corazón del hombre. Tampoco definió ni catalogó los pecados. Se limitó a dar ejemplos de acciones no rectas. La parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37) vale más que muchos tratados sobre el pecado. Los rabinos consideraban determinados pecados como no perdonables. Se referían, sobre todo, al asesinato y al adulterio. Jesús, en cambio, perdona a todo el que cree en el perdón. El pecado contra el Espíritu Santo, el único que Jesús declara como no perdonable, parece consistir en el rechazo del perdón. Por último: Jesús rechazó las teorías rabínicas sobre el mérito. Prefirió hablar de recompensa. Una recompensa otorgada graciosamente por Dios: los trabajadores de la última hora percibieron el mismo salario que los esforzados de la primera hora. Jesús no se mostró partidario de presentar factura a Dios; aconsejó, más bien, que olvidemos los propios méritos: la mano izquierda no debe saber lo que hace la derecha. Su Dios no era un contable que ajusta la recompensa a los méritos. De nuevo: ése era el Dios de los amigos de Job.

A pesar de estas importantes matizaciones, el mal-culpa está presente en la predicación de Jesús. Sólo que, pienso, la gravedad que Jesús atribuye a esta clase de mal no consiste en que provoque la ira

de un Dios que castiga implacable el pecado. La auténtica trascendencia del mal-culpa (egoísmo, autoafirmación desmedida) radica en que acrecienta el mal-desgracia (carencias, miseria, sufrimiento de los demás). En definitiva: *incluso allí donde Jesús fustiga el mal-culpa lo hace prevalentemente por las repercusiones que tiene sobre el mal-desgracia*. Pero nada supo Jesús de un Dios airado y ofendido según los cánones del derecho romano. Eso se lo dejó a san Anselmo. Sorprende, y ruboriza un poco, que las teorías de este último hayan prevalecido sobre la buena nueva de Jesús. San Anselmo convirtió al Dios misericordioso de Jesús en un severo y exigente cobrador. Insisto: no pretendo convertir a Jesús en el predicador de una filantropía tipo Comte. Soy consciente de que Dios es el centro de su mensaje. No es posible entender a Jesús al margen de su experiencia de Dios. Pero su Dios era el padre del hijo pródigo y no el artificio justiciero de san Anselmo.

Hay que decirlo: en Occidente ha prevalecido la tradición paulino-agustiniana. Nos hemos centrado en el mal culpable. Esta opción ha tenido sus ventajas: hemos profundizado en conceptos tan importantes como *persona, responsabilidad, libertad, culpa*, etc. Pero, los inconvenientes también saltan a la vista: hemos generado lo que se ha llamado una *pastoral del terror* especializada en amenazas de condenación e infierno.

Esta historia ha tenido dos grandes perdedores: el cristianismo, que se ha visto sometido a importantes desfiguraciones, y el hombre, que ha conocido indecibles sufrimientos y angustias. Hubo incluso épocas en las que el mal-desgracia (epidemias, terremotos, guerras, carestías) fue interpretado como consecuencia del mal-culpa. Dios castigaba con males físicos el pecado de los hombres. El gran enigma del mal-desgracia adquiriría así una explicación envenenada: era el castigo razonable y merecido por el mal-culpa. Todo era consecuencia del pecado. No había un mal que no fuese culpable. Nos quedamos sin inocentes. Es, de nuevo, la argumentación teológica de los amigos de Job.

Esta teología del castigo tuvo dos graves consecuencias. Por un lado, lanzó al hombre a una penosa travesía de autolesiones. El cuerpo, instrumento principal del pecado, debía ser castigado. Así lo entendieron los flagelantes de la Edad Media. El cuerpo era un mal aliado. Sobre él recayeron vigiliias, ayunos, azotes y toda clase de

desprecios. Por otra parte, el mal-desgracia, el que más subleva, recibía una explicación pobre donde las haya: era castigo de Dios. Una explicación que, por supuesto, sólo consiguió agravar el escándalo. Así lo entendió la modernidad que, rechazando este género de explicaciones, cambió la religión por la ética. Muy sensible al mal-desgracia, la modernidad luchó por una ética de la solidaridad, libre de penosas hipotecas religiosas. Se inició así la larga marcha hacia la conquista de los derechos humanos. En ella colaboraron todo género de movimientos de liberación que, con frecuencia, tuvieron en la religión su más enconado frente opositor.

Hace mucho tiempo que el cristianismo se alejó de la teología del castigo. Las grandes teologías actuales, especialmente la Teología de la liberación, insisten en que el mal-desgracia no es un castigo de Dios, sino algo que Dios mismo rechaza. Dios se ha convertido en un aliado en la lucha contra el mal. Eso sí: un aliado misterioso que, para empezar, comienza asumiendo el mal. Pero esto es ya materia de nuestro próximo epígrafe.

1.4. Hacia la respuesta cristiana

1.4.1. El mal asumido

Los padres de la Iglesia solían repetirlo: lo que no fue asumido no fue salvado. El Nuevo Testamento insiste en que, con su muerte injusta, Jesús asumió todo el dolor humano. Pablo llegará a escribir que «por nosotros se convirtió en maldición» (Ga 3, 13). El gran relato cristiano comienza con la muerte de un inocente. También Jesús fue víctima del mal-desgracia. Estamos ante una realidad que no debe ser marginada. Metz tiene razón: «Quien oye el mensaje de la resurrección de Cristo sin que se escuche en ese mensaje el grito del Crucificado no está prestando oídos al evangelio, sino a un mito» (Metz 1990, 105).

El paso de Jesús por este mundo fue bien fugaz. Otros fundadores de religiones —Buda, Confucio, Mahoma— saborearon el éxito. En algún sentido, murieron realizados. Les dio tiempo a consolidar su obra. En el caso de Jesús, en cambio, todo se precipitó: apenas unos años, tal vez sólo unos meses, de actividad pública y, enseguida, en plena juventud, llegó el final.

Y se trató de un final que no admite maquillaje: sufrió la muerte que todos procuraban evitar, la más humillante. Una muerte cruel, tensamente negociada entre el poder religioso y el político. Pero lo más llamativo es, tal vez, el escaso séquito que subió con él al Gólgota. Es un dato que nos remite a un amplio fracaso previo. El evangelista Marcos no tendrá reparo en constatar: «Y abandonándole huyeron todos» (14, 50). La ejecución fue el último eslabón de una cadena de rechazos a la que se engancharon hasta sus más cercanos seguidores.

Nunca sabremos cómo vivió Jesús su final. A lo mejor, como escribe Rahner, se le hizo presente «todo lo que hace de la muerte algo horrible... el sufrimiento corporal, la tremenda injusticia a que se le somete, el odio y mofa de los enemigos, el fracaso de toda una vida, la traición de los amigos...» (Rahner 1971, 142). Pero, históricamente, habrá que seguir dando la razón a Bultmann: «No podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte» (Bultmann 1967, 452).

Eso sí: los datos llegados hasta nosotros reflejan tensión y dramatismo. Marcos, el primer evangelista que contó lo sucedido, nos legó unas pinceladas bien elocuentes: «... cayó en tierra y suplicaba que, a ser posible, pasara de él aquella hora» (14, 35); sintió «pavor y angustia» (14, 33); lanzó un «fuerte grito» (15, 37); y la gran pregunta final: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (15, 34).

Apoyado en este estremecedor relato, Bultmann aventura la posibilidad de que, al final, Jesús «se derrumbase» (Bultmann 1967, 453). Tampoco lo sabremos nunca a ciencia cierta. Las narraciones sobre la pasión están altamente teologizadas. Es difícil aislar en ellas el núcleo histórico subyacente. Pero parece cierto que la muerte de Jesús no fue un pasar suavemente al Padre. Dios pareció comportarse como un ausente. A esta ausencia de Dios se refiere Bonhoeffer cuando constata que Jesús murió *ante Dios* y *sin Dios*. Y Pannenberg, con fuerza y atrevimiento, llega a decir que Jesús murió como un *excluido*, sumergido en una profunda crisis relacional con Dios. Probablemente está en lo cierto. Jesús no encontró en sus últimos momentos el consuelo de quien experimenta a Dios cercano y de su parte. Es bien significativo que no se dirija a él con la expresión familiar y confiada de siempre: *Abba*. Es posible que experimentara la *noche oscura*, tan evocada posteriormente por los místicos cristianos.

Pero es necesario ofrecer todos los datos. El grito «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» es el comienzo del salmo 22, un salmo de sufrimiento, pero también de esperanza. Ahora bien: citar el comienzo de un salmo equivalía a citar el salmo entero. Al poner, pues, en labios de Jesús moribundo el primer versículo de este salmo, Marcos quiere significar que murió en el espíritu del salmo entero que, como he recordado, es de sufrimiento y esperanza. No es, pues, obligado pensar que Jesús acabó sus días sumido en la desesperación.

Moltmann, otro de los grandes teólogos contemporáneos que han dedicado páginas emocionadas al grito final de Jesús, escribe: «El grito de muerte de Jesús en la cruz “es la herida abierta” de toda teología cristiana, pues, consciente o inconscientemente, toda teología cristiana responde a la pregunta con la que murió Jesús para dar un sentido teológico a su muerte» (Moltmann 1989, 188).⁴ Moltmann insiste en que, aunque el justo del salmo 22 termina con una oración de acción de gracias porque ha sido salvado de la muerte, eso no ocurrió en el Gólgota. Y recuerda que manuscritos más antiguos del evangelio de Marcos ofrecen versiones aún más fuertes: «¿por qué me has entregado a la ignominia?» o «¿por qué me has maldecido?». Moltmann concluye que «el abandono de Dios fue la última experiencia de Dios del Crucificado en el Gólgota...» (Moltmann 1989, 188). Y hace una advertencia que suscribo plenamente: lo que ocurrió entre Jesús y su Dios en el Gólgota es su secreto personal y conviene respetarlo. A nosotros sólo nos queda mantener la siguiente paradoja: Jesús murió la muerte del Hijo de Dios abandonado por Dios (Moltmann 1989, 188).

Más lejos aún va Barth. Según él, en la muerte de Jesús «Dios actuó como Judas» (Barth KD II/2, 253). Y el exegeta neotestamentario Popkes llega a escribir que, al entregar a su Hijo a la muerte, Dios hizo con él lo que Abraham no se vio obligado a hacer con su hijo Isaac (Popkes 1967, 286).

Era inevitable que tradiciones posteriores encontraran escandalosa la versión de Marcos. Comenzó entonces un comprensible es-

⁴ Sobre la obra de Moltmann puede verse el libro de Gómez (1987).

fuerzo por ver la muerte de Jesús *desde arriba*. Se limaron las aristas más hirientes y se añadieron detalles que conferían dignidad y altura a lo ocurrido. Así, el evangelista Lucas dio un paso de gran trascendencia: reemplazó el salmo 22 por el 31. Resultado: Jesús murió en actitud de entrega y confianza diciendo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). No contento con este cambio, Lucas nos presenta un Jesús crucificado, lúcido y solícito, que se preocupa por la suerte del buen ladrón.

Pero el afán por ennoblecer los últimos momentos del Crucificado alcanza su punto culminante en el evangelio de Juan. Después de despedirse de su madre y del discípulo preferido, Jesús expira pronunciando la oración recapituladora con la que todo judío deseaba morir: «Todo está cumplido» (Jn 19, 30). En realidad, Juan vincula la crucifixión con la exaltación. Y esta última apaga los lados hostiles de la primera.

Existen razones poderosas, que no podemos ofrecer aquí, para pensar que el relato de Marcos es el que más fielmente se ajusta a la realidad histórica. No es probable que el evangelista *inventase* un final tan poco favorable para los intereses de las primeras comunidades cristianas. De hecho, los evangelistas, al narrar la muerte de Jesús, tienden a la contención. Renunciaron, por ejemplo, a describirla. Se limitaron a constatar sobriamente: «Y lo crucificaron». Tampoco se adentraron en los motivos de su muerte. Posiblemente consideraron que ya estaba todo dicho. La causa de su condena y ejecución fue su vida, es decir, su arriesgada decantación en favor de los más débiles.

Al evocar el trágico final de Jesús, vienen a la memoria las palabras de W. Benjamin: «No nos ha sido dada la esperanza sino por los desesperados». El cristianismo no afirma —lo acabamos de analizar— que Jesús muriese en la desesperación, pero mira hacia el Crucificado repitiendo con la Carta a los Hebreos: «Pues, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados» (2, 18). Es *ayuda* lo que históricamente ha brotado de la cruz de Jesús. Cristianos de todas las épocas interpretaron su propio dolor a la luz del Crucificado.

Evidentemente, la ejecución de Jesús no puede ser la respuesta cristiana al enigma de la teodicea. Al contrario: lo agudiza. En efecto, sumando una víctima más no se aclara ningún enigma. Pablo fue

consciente de ello. Captó que el Crucificado, filosóficamente, sólo podía ser motivo de necedad o escándalo. Tampoco los cristianos que vinieron después cifraron grandes expectativas filosóficas en el Viernes Santo. Más bien estuvieron todos de acuerdo en que había que dar a Dios una nueva oportunidad de que se justificase. La teodicea seguía siendo la gran asignatura pendiente.

Enseguida se abrió paso la convicción de que la cruz no fue la última secuencia de la historia de Jesús. Pannenberg lo ha visto con nitidez: «No habría ningún motivo para una teología de la cruz si a la crucifixión no hubiese seguido la resurrección del Crucificado. Si a esto se le llama *theologia gloriae*, habría que concluir que toda teología cristiana es *theologia gloriae*» (Fraijó 1986, 280).

El mensaje cristiano no se reduce al tema de la muerte de Jesús. Si nuestra última información sobre Jesús datase del Viernes Santo, tal vez no habría cristianismo. Pero esa muerte es importante porque pone de manifiesto que, en ella, Dios asumió la acuciante precariedad de la existencia humana. La divisa es: al ser asumido todo, quedó salvado todo.

Retornamos así al lema con el que iniciábamos este epígrafe. Pero una gran pregunta sacude todo el entramado teológico que estamos recorriendo: ¿no había otra salida? ¿No *podía* Dios evitar los incontables viernes santos de la historia de la humanidad? Lutero lo constató lapidariamente: *crux probat omnia*. Pero ¿por qué esta agobiante presencia de la cruz? De nuevo: ¿no *podía* Dios ensayar otro camino? ¿Posee la cruz una dignidad especial? ¿Nos *conviene* más que otras posibles articulaciones de la vida? ¿Es mejor un mundo con frentes de guerra, campos de concentración, terremotos, volcanes en erupción y niños famélicos que sin ellos? ¿O es que, sea mejor o peor, Dios *no podía* elegir otra alternativa?

Es el tema de la omnipotencia de Dios. A mí me toca balbucear sobre él desde la teología. Y debo comenzar ofreciendo una constatación: la omnipotencia de Dios pasa por la impotencia de la cruz de Jesús. Este dato convierte el discurso teológico sobre la omnipotencia de Dios en un relato muy breve. Más que un discurso bien trenzado, nos aguarda una especie de gesticulación impotente.

Obviamente tenemos que abrir la Biblia. Lo que ella nos ofrece sobre el tema lo sintetiza Moltmann en estas palabras: «Según los

testimonios bíblicos, Dios es ciertamente todopoderoso, pero no es el poder. Él *es amor*» (Welker 1979, 171). Moltmann no quiere imaginarse a Dios al estilo del infalible Gregorio VII o del absolutista Luis XIV. Rechaza la expresión *potentia Dei absoluta*.

Y es que en la Biblia se aborda nuestro tema más histórica que filosóficamente. Se recuerdan acontecimientos históricos concretos en los que intervino el poder de Dios, pero no se ofrecen definiciones abstractas de su omnipotencia. Es más: no es el concepto de *potentia* el que está en el centro, sino el de *potestas*. Y lo más importante: la omnipotencia de Dios no es, en la Biblia, *la constatación de un logro, sino la expresión de una esperanza*. Más que una *presencia*, la omnipotencia es un *anhelo*. Es algo aún por llegar. Buena prueba de ello es que la creación y la resurrección, expresión máxima del poder de Dios, son aún dimensiones de futuro. La creación *gime* anhelando su configuración definitiva. Pablo vincula la creación de la nada con la resurrección de los muertos. Es más: sólo la resurrección es la plenitud de la creación. Es lo que quiso expresar Pannenberg en una frase de difícil traducción: «Die Schöpfung geschieht vom Ende her». La creación sólo estará completa al final de la historia. La protología es inseparable de la escatología. Mientras no contemplemos el cuadro en su totalidad no serán posibles los pronunciamientos definitivos sobre Dios. «No hay teodicea sin escatología», escribe Pannenberg (1991, 261). Y Hick habló de la «verificación escatológica»: sólo al doblar la última curva del camino se rasgará por completo el velo. Sólo entonces se manifestará la justificación de Dios (teodicea).

La Biblia ve en el poder de Dios un aliado contra el mal, pero siempre a largo plazo. De ahí la enorme importancia del futuro en la teología actual. Fórmulas como *el Dios de la esperanza, el Dios del futuro, el Dios delante de nosotros* o *la reserva escatológica* aparecen en las teologías de todos los continentes. Pannenberg acuñó estos dos asertos: *La forma de ser de Dios es el futuro* y *Dios es el poder (die Macht) del futuro*. Deseaba asegurar el *primado ontológico del futuro* (Pannenberg 1968, 393).

Entre paréntesis: no sería difícil mostrar que la primacía del futuro no es ajena a la filosofía. «Sólo en la hora de la muerte —escribió Dilthey— sería posible la contemplación del todo. Habría que esperar hasta el final de la historia para estar en posesión de todo el

material necesario para determinar su significado» (Dilthey 1968, 233).⁵ También Heidegger insistió en la primacía del futuro. Pero, a diferencia de Dilthey, defendió la posibilidad, específicamente humana, de adelantar ese futuro mediante la anticipación de la propia muerte.

La teología actual ha redescubierto, gracias sobre todo a Pannenberg, el concepto de anticipación (Koch 1970). Jesús resucitado es la gran anticipación del final de la historia. Lo que ocurra al final ha quedado prefigurado en la resurrección de Jesús. Pero éste será el tema de nuestro último apartado.

Ahora, para concluir éste, sólo queda recalcar que, bíblicamente, el poder de Dios nunca es arbitrario ni destructivo. Va siempre unido al amor. El poder de Dios, como el que se manifestó en los milagros de Jesús, nunca tiene como finalidad última la destrucción. No sería complicado mostrar que el cristianismo se caracteriza por una gran pasión por el hombre. Es «la entraña humanista del cristianismo», tan admirablemente descrita por José Gómez Caffarena (Gómez Caffarena 1988). Pues bien: esta radical afirmación del hombre, unida al sombrío recuento de tantas mutilaciones esenciales como nos aquejan, conduce también a una teología del futuro. Si el Dios cristiano es, como afirma Braun, «una determinada forma de solidaridad», y el presente no refleja esa solidaridad, vuelve a cobrar relevancia el futuro. Si, como sostiene Moltmann, la divinización de Dios corre paralela con la humanización del hombre o, lo que es igual, si mientras el hombre no sea plenamente hombre, Dios tampoco habrá alcanzado su plenitud, el futuro se convierte en central. Bíblicamente, Dios se identifica con su Reino. Pero ese Reino, con sus notas de paz, justicia, solidaridad, libertad y amor no es aún titular de prensa. Su realización es, de nuevo, asunto del futuro.

El cristianismo sostiene, pues —mejor sería decir *cree*—, que Dios es todopoderoso. Pero es bien consciente de que ese poder no se manifiesta en esta tierra. Eso sí: el último libro de la Biblia anuncia que, cuando desaparezca «la primera tierra», aparecerá «un cielo nuevo y una tierra nueva». Será el momento en el que Dios «enjugará toda lágrima [...] y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos

⁵ Sobre Dilthey puede verse Fraijó (1992, 75-104).

ni fatiga, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21, 4). Queda, naturalmente, una gran incógnita: ¿por qué tanto anuncio de gloria futura y tanto cúmulo de miseria para la hora presente? Se habla de «la forzosidad óptica del mal» (Torres 1993, 760; 1986, 178-217). Un mundo finito implicaría necesariamente la presencia del mal. Pero, que yo sepa, el cristianismo no promete la superación de la finitud. También ese mundo futuro, libre del mal, seguirá siendo finito. No parece, pues, que la clave esté en la finitud. Se objetará que la finitud futura será una finitud *sanada*. Pero debe ser lícito seguir preguntando: ¿por qué no se nos adelanta, en forma de *anticipo*, esa sanación? ¿Por qué el futuro escatológico, que seguirá siendo finito, se verá libre de un mal que, se afirma, es connatural a la finitud? Preguntas y más preguntas... Las fuentes bíblicas tienen una ventaja sobre Leibniz y sus seguidores: no intentan *explicar* lo inexplicable. No someten a Dios a leyes férreas del género «Dios, al no poder crear un mundo perfecto, no podía evitar el mal». ¿Es lícito trasladar a Dios nuestras verdades de perogrullo? ¿No resulta más fascinante y más hondamente religiosa la postura bíblica que, tras bregar existencialmente con el mal y los males concretos, se remite, a medias entre la resignación y la esperanza, al misterio? No pretendo extender un certificado de defunción a la reflexión filosófica sobre el mal. Mis objeciones se dirigen sólo a los destinatarios que acabo de mencionar: Leibniz y sus seguidores. Tengo la sospecha de que otras aproximaciones filosóficas a nuestro tema —la reflexión de la Escuela de Fráncfort sobre la negatividad, por ejemplo— se acercan más al espíritu de los escritos bíblicos.

En todo caso: el cristianismo anuncia que la superación del mal ha quedado anticipada en la resurrección de Jesús. No se sabe cuándo ni cómo esa resurrección se hará extensiva a toda la creación. De ahí la centralidad de la resurrección de Jesús en el cristianismo. A ella va ligada la derrota definitiva del mal. Pero enseguida nos topamos con un inmenso inconveniente: el acontecimiento fundacional de la fe cristiana, la resurrección de Jesús, se lleva mal con la historia. Lo más importante es lo menos fiable históricamente. De ahí los grandes esfuerzos desplegados por la teología para asegurar su historicidad. Tenemos que asomarnos a ellos, ya que de su éxito depende la victoria definitiva sobre el mal. Será nuestro próximo y último epígrafe.

1.4.2. El mal vencido

Occidente ha conocido lo que podríamos llamar *una antropología de los insatisfechos*, es decir, de los que no se contentan con lo que da de sí la finitud. Tierno Galván interpretó este «cansancio de la finitud» como «resultado de una mala educación» (Tierno Galván 1975, 82).⁶ Si es así, es necesario reconocer que Occidente ha sido un auténtico enjambre de maleducados. Muchos de sus mejores artistas y pensadores vieron en la finitud una jaula para romper. Alguno, como Nicolás de Cusa, se atrevió incluso a llamar al hombre *secundus Deus*. Como tal, éste no podía acabar vencido por la finitud. Y en nuestro siglo, cuando la finitud se convirtió en *desamparo*, Horkheimer evocó sobriamente «la esperanza de que exista un absoluto positivo» (Marcuse, Popper y Horkheimer 1976, 105). Otro *inquietao*, empeñado en trascender la finitud, se negaba, «por dignidad personal», a que el hombre «acabe igual que el ganado». Me refiero, claro está, a Bloch. Suya es esta frase: «¿Adónde vamos? Siempre a casa». Pero, si no hay más reino que el de la finitud, no encontraremos una *casa* cuyos muros resistan la sacudida de la muerte.

La posibilidad de alcanzar lo que Rahner llamaba «un futuro absoluto» está, en el cristianismo, vinculada a la fe en la resurrección de los muertos. Ella es la victoria definitiva sobre el mal. Pero, curiosamente, las encuestas no la favorecen. Siempre sale malparada. Son muchos más los que creen en Dios que los que creen en la resurrección. Claro que todos ellos tendrían que recordar la contundencia castellana del campesino de Unamuno sobre un Dios que no es «productor de inmortalidad»: «Entonces, ¿para qué ese Dios?» (Unamuno 1967, 12).

Hay, con todo, algunas generosas renunciadas a la resurrección. Sölle, una honesta y vigorosa teóloga protestante, califica de *atea* la

⁶ Sobre el tema de la antropología ha publicado importantes trabajos Javier San Martín. Véanse sus siguientes obras: *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, 1985; *El sentido de la filosofía del hombre*, 1988; *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*, 1995. También es muy importante el libro de Juan Masiá, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, 1997. Y, desde el ángulo literario, es muy rica y original la obra de Antonio Blanch, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, 1995.

pregunta por un *más allá*. Ella no tiene esa *sed de durar* que angustiaba a Unamuno. Se contenta con que los demás sigan viviendo, con que no se interrumpa esa cadena de fraternidad y belleza que ella descubre en la creación. Es creer en Dios a cambio de nada (Sölle 1976, 22). Una postura a la que parece adherirse el teólogo católico Pohier. «No es evidente —escribe Pohier— que el mejor modo que tiene Dios de guardarme en su memoria sea hacerme sobrevivir» (Pohier 1975, 295). Es más: Pohier teme que el *más allá* pueda distraernos de las urgencias del aquí y ahora. Lo importante es permanecer en la memoria de Dios y, para ello, no es imprescindible que nos regale otra vida.

Pero repito: son excepciones. Lo común será la firmeza de Moltmann: «Una fe cristiana, que no sea fe en la resurrección, no es ni fe ni cristiana». Moltmann no lo duda: «El cristianismo cae o se sostiene con la realidad de la resurrección de Jesús por Dios» (Moltmann 1969, 150). La confianza en la resurrección hizo exclamar a Bonhoeffer cuando se dirigía al lugar de su ejecución: «Esto es el final; para mí el comienzo de la vida» (Moltmann 1972, 139). Es más: como escribió Rahner, todo el Nuevo Testamento se escribió *sub luce resurrectionis*.

No cabe duda: las fuentes dan la razón a estos hombres. El núcleo de la primera predicación cristiana es: Dios ha resucitado a Jesús, el crucificado, de entre los muertos. La resurrección es el dato originario de la fe cristiana. Fue ella la que puso en marcha el movimiento cristiano. En este sentido, el mensaje sobre la resurrección de Jesús no es *una información más* de las que contiene el Nuevo Testamento. Pablo fue bien explícito al respecto: «Y, si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe» (1 Co 15, 14). Igualmente elocuente se mostró al evocar nuestra resurrección: «Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos que mañana moriremos» (1 Co 15, 32). Y, en un breve credo, Pablo sintetiza: «Si confiesas que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rm 10, 9).

En realidad, la cosa venía de lejos. La fe en la resurrección se abrió paso en las postrimerías del Antiguo Testamento y, algo que ya no puede extrañarnos, por motivos filosóficos. Wilckens ha escrito: «Se puede, pues, afirmar: la pregunta por la resurrección se plantea, en el judaísmo, en el contexto de la teodicea» (Wilckens 1970, 115). Veámoslo brevemente.

1.4.2.1. *El Antiguo Testamento: soledad e injusticia*⁷

Son las dos experiencias cruciales que dieron lugar al nacimiento de la pregunta por la resurrección. Digamos, ante todo, una palabra sobre la soledad. Durante siglos, Israel cerró filas en torno a la idea de pueblo, tribu y familia. El individuo andaba siempre entre los suyos y se explicaba adecuadamente por su pertenencia al grupo. No había reivindicaciones individuales. No importaba perder si el pueblo salía ganando. Mientras este sentido comunitario fue dominante, Israel no se preguntó por el destino último de sus muertos. Se lloraba su partida, pero se creía que seguían viviendo en sus hijos, si los tenían, y en el resto del pueblo. A lo sumo, se intensificaba el duelo por los que morían sin descendencia, pensando que eran los primeros candidatos a caer en el olvido. Y eso era la muerte para los israelitas: olvido, aislamiento, falta de relación. Pero, si se aseguraba el recuerdo, la muerte perdía mordiente. De forma que, si el buen hijo de Israel dejaba este mundo teniendo quien continuase su obra, su vida no se extinguía por completo. Pero ocurrió lo inevitable: luchas fratricidas fueron debilitando progresivamente la compacta red de interconexiones nacionales, grupales y familiares que Israel había ido tejiendo. El individuo se encontró a solas consigo mismo. Y comenzó a preocuparle su segura desaparición. Surgió, así, la pregunta por el *más allá*.

Más determinante para el surgir de la fe en la resurrección fue la otra experiencia, la de la injusticia. Israel llegó a creer en la resurrección como *protesta* contra el sufrimiento. Quiso documentar que las persecuciones y derrotas que sufrió no se alzarían con la última palabra. El triunfador definitivo sería Jahvé haciendo justicia al oprimido y concediendo *otra vida* a sus fieles seguidores. Antíoco IV (175-164), con sus crímenes y crueldades, no quedaría impune. Los hermanos Macabeos increpan al tirano con estas palabras: «Para ti no habrá resurrección a la vida» (2 Mac 7, 14). Estamos en los albores de la fe en la resurrección. Una fe que no nació por un capricho de pervivencia

⁷ En repetidas ocasiones he tratado el tema de la resurrección. La última en Floristán y Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 1196-1215. Este dato, unido a que, como escribe Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 249, nota 14, la discusión teológica sobre este tema lleva veinticinco años estancada, hace inevitable que también yo me repita.

personal, sino por un exigente ideal de justicia. Israel concibe otro mundo para ajustar cuentas con éste. Se da cuenta de que, si este mundo es la máxima realización de la justicia que nos cabe esperar, su Dios queda tocado de muerte. La justificación de Dios, la teodicea, exige otro escenario, un *más allá* que indemnice a las víctimas. La fe en la resurrección fue un intento atrevido de recuperar la historia de los vencidos. A Israel no le salían las cuentas y quiso alterar los resultados de la historia. Afirmó que el futuro será de los perdedores. Fue su particular forma de volver a ponerlo todo en su sitio. No vio más futuro a la teodicea que el que pasa por la resurrección de los muertos.⁸

1.4.2.2. *El Nuevo Testamento: atrevimiento definitivo*

El Nuevo Testamento partió de lo que se acaba de contar. El cristianismo heredó casi todos los grandes temas del judaísmo. Enfrentado con el mismo tema —la injusticia, el sufrimiento, el absurdo—, el cristianismo ofreció la misma solución: los muertos resucitarán y serán objeto de las debidas reparaciones. Judíos y cristianos (y musulmanes) confían al mismo Dios el futuro de los injustamente tratados por la vida. Pero con una importante diferencia: mientras el judaísmo espera pacientemente la resurrección universal al final de los tiempos, el cristianismo se muestra más agresivo y proclama que este mundo ha sido ya testigo de una resurrección: la de Jesús de Nazaret. Este acontecimiento ha anticipado ya la resurrección del resto de la humanidad.

El anuncio de la resurrección de Jesús es tan espectacular que dividió siempre a los espíritus y espoleó a los grandes teólogos a consagrarle sus mejores energías. Baste recordar los nombres de Barth, Bultmann, Moltmann, Marxsen y Pannenberg.⁹

La teología actual es bien consciente de que la resurrección de Jesús es un problema límite del Nuevo Testamento (v. Schlier 1968). Ya la misma expresión *resurrección de los muertos* es todo un reto lingüístico. Barth y Bultmann consideran que la fórmula *resurrección de los muertos* y el término *Dios* son equivalentes. Ya en el

⁸ Gran sensibilidad frente a esta temática muestra el libro de Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, 1991.

⁹ He expuesto las teorías de estos teólogos en mi libro *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*, 165-244.

Antiguo Testamento se vinculan definiendo a Dios como *resucitador de muertos*.

Evocar el tema de la resurrección es, pues, tan arduo como hablar de Dios. Sólo los poetas realizan con cierto decoro esta tarea. Esto explica que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento acudan a todo género de metáforas, parábolas, símbolos e imágenes literarias. Por lo general cuentan historias: la de los Macabeos, la de Lázaro, la del hijo de la viuda de Naím, la de la hija de Jairo. La misma resurrección de Jesús llega hasta nosotros a través de un solemne despliegue narrativo: se narra la peregrinación de las mujeres a la tumba, se ofrecen ingenuos relatos sobre la vigilancia del sepulcro, la tumba vacía y las apariciones del resucitado. El mismo Pablo, a quien se ha acusado de todo menos de falta de capacidad teórica, acude, en su magistral capítulo 15 de la *Primera Carta a los Corintios*, a toda clase de metáforas, símbolos e himnos para hacer inteligible la resurrección.

El gran problema de la resurrección de Jesús, fundamento y anticipación de la nuestra, es el de su fiabilidad histórica. Küng, en un alarde de modesto minimalismo, escribe que al menos podemos afirmar que «ocurrió algo y no nada». Lo cierto es que estamos ante un acontecimiento no demostrado ni demostrable. Los mismos evangelistas se muestran, aunque no siempre, parcos. No sucumbieron a la tentación de describir la resurrección de Jesús. Es más: dejaron claro que no hubo testigos del acontecimiento en sí. Sólo hay testigos del resucitado.

A la resurrección se puede aplicar la lúcida conclusión de Unamuno: «Nada digno de probarse puede ser probado ni des-probado» (Unamuno 1967, 33). De ahí que, probablemente, un discurso lineal y apologético sobre ella, un discurso carente de vacilación, resultaría poco convincente. Sólo percibe la dignidad de la resurrección quien no dogmatiza sobre ella, quien la evoca con *temor y temblor*.

Los escritores bíblicos privilegiaron siempre una metáfora: la del despertar del sueño. Así como, después de él, se despierta de nuevo a la conciencia, de la misma forma despertarán los muertos a una nueva vida. El forcejeo de los hombres del Nuevo Testamento con ésta y otras metáforas revela que se resisten a declarar la resurrección completamente inefable. Y, de hecho, intentaron tres vías de aproximación a ella.

El factor visual

Los evangelios aseguran que, después de muerto, Jesús se apareció de nuevo a los suyos. Y ya Celso le reprochó precisamente eso: que se apareciera *sólo* a los suyos. El hecho es que los relatos evangélicos sobre las apariciones sumergen al historiador en un mar de dudas. Estamos ante relatos difíciles de armonizar entre sí. Una muestra: Marcos y Mateo señalan Galilea como lugar de las apariciones; Lucas, en cambio, las sitúa en Jerusalén. En Marcos, las mujeres se llenan de temor y no dicen nada a nadie; en Mateo y Lucas se apresuran a avisar a los discípulos. Y lo que más sospechas levanta: parece clara la intención apologética de estas narraciones. Hay un evidente interés en destacar la corporeidad del resucitado: Jesús invita a que miren sus manos y sus pies, a que *palpen y vean* que un espíritu no tiene *carne y huesos* como él. No hay reparo en presentar a un Jesús que, después de su resurrección, ingiere de nuevo alimento e insta a Tomás a comprobar la existencia de sus llagas.

Un teólogo tan serio y comedido como Ebeling aconseja leer estos relatos en clave de *deseo*. Según él, los evangelistas confiaron al papel lo que hubieran deseado: hacer saltar el misterio hecho añicos, colocando en su lugar humanas técnicas de control y acceso a lo divino. Desde una perspectiva teológica, Ebeling no duda en afirmar: si las apariciones de Jesús a sus discípulos hubieran sido tan evidentes y masivas como nos las describen los evangelios, estaríamos ante el hecho grotesco de que los primeros testigos de la fe, los primeros que la predicaron, estuvieron dispensados de ella. Lo suyo habría sido palpar y ver (Ebeling 1964, 64).

Esto no significa que la teología actual margine por completo el elemento visual. Es posible que, sin las exageraciones que acabo de mencionar, el resucitado se hiciese, de alguna forma, visualmente presente. Ni siquiera Schillebeeckx, tan crítico con este tema, lo excluye. Pero, en todo caso, los relatos sobre las apariciones parecen un soporte demasiado débil para asegurar la fiabilidad histórica de la resurrección. Tampoco es el único que nos ofrecen los evangelistas.

El sepulcro vacío

Este soporte es, probablemente, más insignificante que el anterior. En realidad, una tumba vacía sólo muestra que no hay ningún

cadáver en su interior. No puede erigirse en demostración de la historicidad de la resurrección de Jesús. Y, de hecho, el sepulcro vacío fue, ya entonces, un fenómeno ambiguo. Dio lugar a interpretaciones muy dispares: unos pensaron que el cadáver había sido robado; otros creyeron que había sido trasladado de lugar; y no faltó quien barajó la hipótesis de que la muerte de Jesús había sido sólo aparente.

Consciente de esta ambigüedad, el Nuevo Testamento no presenta la tumba vacía como prueba de la resurrección. Se puede creer en esta última sin conocer la tradición de la tumba vacía. Parece que fue el caso de Pablo. De hecho, el descubrimiento del sepulcro vacío nunca provoca la fe. Es, más bien, fuente de extrañeza, sorpresa y consternación. Bultmann la considera algo marginal (*Nebentrieb*). Su función sería la de acentuar la identidad entre el resucitado y el Crucificado. Pero la resurrección de Jesús no exige que el sepulcro estuviese vacío. La posible descomposición de su cuerpo es, en el marco de la antropología semita, compatible con la resurrección de su persona.

Definitivamente: la historicidad de la resurrección de Jesús, respuesta última del cristianismo al enigma del mal, no puede apoyarse sólo en que, hace dos mil años, unos hombres —los evangelistas— contaron que otros hombres —los discípulos de Jesús— les comunicaron que se les había aparecido después de muerto y que las mujeres habían encontrado su sepulcro vacío. Para el hombre del siglo xx, familiarizado con la cultura de la sospecha, se trataría de un fundamento demasiado endeble.

Además: destacados representantes de la teología consideran que la fe en la resurrección precedió a estas tradiciones. Schillebeeckx escribe: «Desde el punto de vista de la tradición está demostrado que la predicación sobre la resurrección es anterior al surgir de las tradiciones sobre la tumba y las apariciones» (Schillebeeckx 1981, 507). Sin duda, tales tradiciones fueron un refuerzo, una ayuda, pero no el fundamento, ni siquiera el factor desencadenante, de la fe en la resurrección de Jesús.

El testimonio de Pablo

La conclusión anterior somete nuestra tercera vía de acceso a la resurrección a una responsabilidad casi agobiante. Me refiero al texto de Pablo en 1 Co 15, 3-5: «Lo que os transmití fue, ante todo, lo

que yo había recibido: que el Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras; que se apareció a Pedro y, más tarde, a los Doce».

Reina unanimidad: estos versículos son el mejor vehículo para aproximarse a la historicidad de la resurrección de Jesús. Pablo ofrece una cadena de testigos a los que se puede interrogar. En los versículos siguientes se completa la cadena: se apareció a los quinientos hermanos, a Santiago, el hermano del Señor, a todos los apóstoles y, por último, a Pablo mismo.

La intención apologética del apóstol parece evidente: es posible preguntar a los testigos. Afirma expresamente que algunos viven todavía. Esta insinuación verificacionista le pareció *fatal* a Bultmann. Chocaba con su búsqueda de una fe pura, ajena a la caza de las pruebas. En cambio, para quien, como Pannenberg, trabaja en favor de una fe argumentada, el texto de Pablo se convierte en fuente de euforia.

Es innegable: las *ventajas* de 1 Co 15, 3-5 son muchas. Ante todo, es un texto muy cercano a los hechos que narra. Es posible que sólo lo separen seis u ocho años de la muerte de Jesús. Pero esto no es todo. Pablo afirma que transmite «lo que he recibido». El contenido del texto es, pues, anterior a la redacción del apóstol. Algo fácilmente comprobable, ya que 1 Co 15, 3-5 emplea términos y fórmulas ajenos al lenguaje paulino.

Por otra parte: el texto está desprovisto del estilo legendario de las narraciones evangélicas. Estamos ante una enumeración escueta, sin ornamentación literaria ni carácter fantástico. Es una fórmula de catecismo, muy apta para ser memorizada. Sin duda, estos rasgos le confieren mayor valor histórico del que puedan reclamar para sí las narraciones de los evangelios.

Una ventaja más: Pablo se incluye a sí mismo en la cadena de testigos. Se refiere, sin duda, a su experiencia ante las puertas de Damasco. Y lo que Pablo experimentó en aquel momento crucial para él y para el futuro del cristianismo parece que fue una especie de movilización interior, de encuentro espiritual con el resucitado, que le puso a la escucha de la palabra de Dios y le dio fuerza para iniciar un nuevo itinerario. Como el apóstol no distingue entre su experiencia y la del resto de los destinatarios de las apariciones, no pare-

ce aventurado concluir que se trató, en todas ellas, de experiencias espirituales. Obviamente, me atengo al relato que de su experiencia ofrece Pablo en Gálatas 1, 15, mucho más fiable históricamente que la legendaria escenificación que de su conversión ofrecen los Hechos de los Apóstoles.

Pero, no todo son ventajas. Exegetas como Pesch y Marxsen aventuran la posibilidad de que las apariciones mencionadas por Pablo no pretendan informar sobre el acontecimiento histórico de la resurrección, sino legitimar a determinadas personas o grupos de las primeras comunidades cristianas. El mismo Pablo, cuando ve peligrar su autoridad, no tiene reparo en recordar que ha sido destinatario de una aparición: «¿Es que no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?» (1 Co 9, 1). Parece, pues, que la condición de destinatario de las apariciones cimentaba la propia autoridad.

Evidentemente, si el texto paulino no pretende informar sobre la historicidad del acontecimiento pascual, sino conferir autoridad a determinadas personas y grupos, su fuerza argumentativa sufre un importante revés. Si el texto de Pablo es una *fórmula de legitimación* que se desentiende de la historicidad de la resurrección, ésta queda en una situación francamente precaria. En este caso, el texto del que tanto nos prometíamos sería, más que soporte de la historicidad de la resurrección, inicio y fundamento del derecho canónico (Wilckens 1970, 147).

Esta última reflexión pone de manifiesto que no hay razones para un desbordado optimismo histórico. El texto paulino que venimos comentando es muy importante en el sentido de que no hay otro mejor. Esa monótona enumeración de testigos, desprovista de carácter legendario, constituye la gran posibilidad del historiador. Pero suponiendo, naturalmente, que no estamos ante una estrategia literaria del apóstol, orientada a consolidar una incipiente jerarquía dentro del cristianismo. Aunque si, como afirma la hermenéutica, la *Wirkungsgeschichte* de un texto es importante, hay que reconocer que el texto paulino ha prestado mayores servicios a la causa de la resurrección que a la consolidación de derecho canónico. Este último ha bebido también en otros pozos no tan nobles.

Por lo demás, incluso en el mejor de los casos —Pablo pretende transmitir información veraz sobre la resurrección de Jesús— habrá quien se pregunte si unos cuantos versículos, escritos por un convertido del siglo I de nuestra era, pueden suministrar la prueba más fia-

ble de que uno de nosotros, Jesús de Nazaret, ha resucitado de entre los muertos, se ha convertido en la revelación decisiva de Dios y ha vencido al mal.

Pero —para decirlo todo— también parece de justicia señalar que, independientemente del significado y del valor histórico del texto paulino, el apóstol creía en la resurrección de Jesús. Todo el *ductus* de su obra, de su vida y de su muerte orientan en esa dirección. Y lo mismo cabe afirmar del resto de los hombres y mujeres del Nuevo Testamento. La hipótesis de la resurrección como *patraña* o como *invento pretendido*, tantas veces barajada por Reimarus y otros críticos, se da de bruces con la fiabilidad general de los hombres del Nuevo Testamento. Es posible que se equivocaran, pero no parece que se propusieran engañar a nadie. No conviene olvidar que, lentamente, uno tras otro, fueron dando su vida por el contenido de su anuncio. Su seguridad interior debía ser grande. A lo mejor experimentaron más de lo que lograron transmitirnos. El lenguaje es siempre rebelde y desobediente. Nunca se toma las tareas que le encomendamos completamente en serio. Por lo general es siempre más pobre que la realidad que quiere significar, aunque también es artífice de realidades.

Sobre la fiabilidad de Pablo y del resto de los hombres que anuncian la resurrección de Jesús, cabría concluir: si Jesús no hubiese resucitado y, a pesar de ello, hubiese una especie de *más allá* en el que hacer pública esta información, ellos serían los primeros sorprendidos. Pienso que Bultmann tenía razón al fiarse de estos hombres. La gran incógnita no es si experimentaron lo que nos transmitieron, sino si ocurrió lo que afirman haber experimentado o fueron víctimas de un inmenso error difícil de explicar. A veinte siglos de los hechos que narro, no parece probable que algo o alguien nos pueda despejar esta duda. De ahí que un teólogo actual, Schweitzer, invite a vivir con la fórmula: «Seguridad pascual sin garantías». Su tesis es que, cuando está en juego lo genuinamente humano y personal, no se deben exigir garantías. No las hay. Y la resurrección de Jesús pertenece a este ámbito de realidades. Es su dignidad y su precariedad. Argumentando desde el mismo horizonte espiritual, Lohfink anima a los teólogos a que no anden ocultando angustiosamente que la resurrección de Jesús no se puede probar ni demostrar. Llega incluso a escribir: «El que exige que la resurrección de Jesús le sea demostrada exactamente comete un trá-

gico error» (Lohfink 1968, 53). Cabría argüir que, entre la demostración exacta y la extrema precariedad, no habría que hacer ascos a un término medio que otorgase a la resurrección de Jesús, de la que depende la victoria definitiva sobre el mal, un mayor grado de razonabilidad. Pero ya lo dejó dicho Tierno Galván: «Hay lo que hay».

1. 5. Conclusiones

Ésta es la compleja y difícil respuesta que ofrece el cristianismo al problema del mal. A la gran narración de tanto mal en el mundo, el cristianismo opone otra gran narración: la de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Ya Leibniz decía que el motivo más importante para concluir que este mundo es el mejor de los posibles era que en él había vivido Cristo, Dios y hombre (Leibniz 1710, párr. 49).

El cristianismo es una religión de salvación permanentemente confrontada con la ausencia de salvación, con el mal. El momento culminante de la película de Spielberg, *La lista de Schindler*, acontece cuando Schindler y su genial contable confeccionan la lista de los que rescatarán de la muerte. En ese momento, exhibiendo su lista, el contable exclama: «Esta lista es el bien absoluto». Algo así pretende expresar el cristianismo: la salvación es el bien absoluto. Para ello narra la historia de Jesús. Un Jesús a quien Dios no libró *del* mal, pero protegió *en* el mal (Küng 1967, 58). La historia de Jesús culmina, como hemos visto, en su resurrección. Es un punto final atrevido. Pero el mal —escribe Hick— exige una vida más allá de la muerte (Hick 1976, 152 ss.). Ese *más allá* es la prueba suprema de la fe cristiana. Unamuno, siempre atrapado entre el anhelo y la duda, nos legó un relato en el que muchos cristianos se reconocerán. Me refiero a *San Manuel Bueno, mártir*. El mismo Unamuno calificó esta novela de «filosófica y teológica». Según su propia confesión, puso en ella todo su «sentimiento trágico de la vida cotidiana». Pues bien, Angelina pregunta a don Manuel: «¿Cree usted en la otra vida?, ¿cree usted que al morir no nos morimos del todo?, ¿cree que volveremos a vernos, a querernos en otro mundo venidero?, ¿cree en la otra vida? El pobre santo sollozaba».¹⁰

¹⁰ Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, 1987, 85. La bibliografía sobre Unamuno es ingente. Entre la más reciente es obligado citar la excelente obra de Pedro Cerezo, *Las más-*

El cristianismo va algo más allá de ese sollozo entrecortado. Termina prometiendo nuevos cielos y nueva tierra. Y Pablo anuncia con solemnidad: «Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rm 8, 18).

La fe en la resurrección es, pues, la respuesta, serena unas veces, agónica otras, que, desde hace siglos, judíos, cristianos y musulmanes vienen dando al gran interrogante suscitado por el mal, el sufrimiento y la desaparición de los seres humanos. Los cristianos piensan que la mejor forma de guardar a sus muertos —«animal guardamuertos» llamó Unamuno al hombre— es confiarlos al Dios que ellos llaman «resucitador de muertos». Considero que también para esto se necesita coraje y una cierta osadía intelectual. La fe en la resurrección de los muertos nunca fue plana ni lisa. Siempre fue acompañada, en el plano filosófico-teológico, de un poderoso esfuerzo conceptual que estas páginas no han podido reflejar. El desprecio intelectual por estos temas, su destierro al país de la sola creación artística o literaria, es reciente y me pregunto si no formará parte de una modalidad de mal que Arendt ha calificado como *banalidad*. Por cierto, Fierro ha escrito unas líneas sobre nuestro tema que tal vez pudieran ser aceptadas por quien, sin creer en la resurrección, desee dar plantón a la banalidad: «A la tónica fetichización de la muerte —“nada esperamos y nada nos espera”— la teología se limita a oponer una frágil insinuación: ¿y si no fuera así?; no es seguro, apodícticamente seguro, el aniquilamiento universal, la final reabsorción en la nada de todo lo que tuvo que ser» (Fierro 1980, 189). En su *Ética a Nicómaco* escribí Aristóteles: «Hagamos de nuestra discusión un comienzo». El compromiso de la reflexión con nuestro tema no exigiría mucho más. Claro que lo que pide Aristóteles no es precisamente poco.

No se me oculta que la resurrección de los muertos —no hemos podido abordar sus diferencias con la inmortalidad— representa una prestación tal vez excesiva para la mente humana. Pero, si nuestros antepasados se hubiesen rendido ante todo lo que resultaba ex-

caras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno, 1996. La dimensión religiosa del pensamiento unamuniano ha sido muy bien analizada por María José Abella en su libro *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, 1997.

traño a su mente, estaríamos aún como en los tiempos de Alarico y no habríamos inventado ni la bicicleta. Prefiero, con Löwith, mantener que es un «privilegio de la teología y de la filosofía plantear preguntas que carecen de respuesta empírica» (Löwith 1967⁶, 13). La resurrección es, sin duda, una de ellas.

Por último: quien haya acompañado a alguien en sus momentos finales sentirá un gran respeto hacia la fe en la resurrección. Esa fe ha ayudado, y sigue ayudando, a innumerables seres humanos a encarar con esperanza el obligado y difícil tránsito de la vida a la muerte. Ya sólo por eso la resurrección se merece un trato amable. Es el que estas páginas han pretendido otorgarle.

Bibliografía

- ABELLA, M.²J. *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- BLANCH, A. *El hombre imaginario. Una antropología literaria*. Madrid: PPC, UPC, 1995.
- BULTMANN, R. *Exegetica*. Tübinga: Mohr, 1967.
- CÁBRERA, I. *Voces en el silencio*. México: UAM, 1992.
- CEREZO, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996.
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart-Gotinga: Vandenhoeck, 1968.
- EBELING, G. *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Múnich: Siebenstern-Taschenbuch, 1964.
- ESTRADA, J. A. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.
- FIERRO, A. *Presentación de la teología*. Barcelona: Laia, 1980.
- FRAIJÓ, M. *A vueltas con la religión*. Estella: Verbo Divino, ³2006, 119-163.
- . *Satán en horas bajas*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- . *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- . *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- . *Fragmentos de la esperanza*. Estella: Verbo Divino, 1992, 75-104.
- FRAIJÓ, M. y J. MASIÁ, eds. *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1995.
- GESCHÉ, A. «La théologie de la libération et le mal». *Lumen Vitae* 47 (1992).
- GOLLWITZER, H. *Krummes Holz-aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. Múnich: Kaiser, ⁶1973.
- GÓMEZ, C. *Identidad y relevancia del cristianismo*. Madrid: UNED, 1987.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. *La entraña humanista del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 1988.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O. *Madre y muerte*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- HICK, J. *Death and Eternal Life*. Londres: Collins, 1976.
- JEREMÍAS, J. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- KOCH, K. *Ratlos vor der Apokalyptik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1970.
- KÜNG, H. *Gott und das Leid*. Einsiedeln/Zúrich/Köln: Benziger, ⁵1967.
- LEIBNIZ, G. W. *Theodizee I*: 1710.

- LOHFINK, N. «Die Auferstehung Jesu». *Bibel und Leben* 9 (1968).
- LÖWITH, K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.
- MACQUARRIE, J. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- MARCUSE, H., K. POPPER, y M. HORKHEIMER. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- MASÍA, J. *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1997.
- MATE, R. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- METZ, J. B. «Teología cristiana después de Auschwitz». *Concilium* 195 (1984).
- . *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- . «Theologie als Theodizee?». En W. Oelmüller, ed. *Theodizee-Gott vor Gericht?* Múnich: W. Fink Verlag, 1990.
- . «Un hablar de Dios sensible a la teodicea». En J. B. Metz, ed. *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*. Estella: Verbo Divino, 1996.
- . «Die Rede vom Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt». *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 311-320. Artículo condensado en *Selecciones de teología* 130 (1994), 99-106.
- MOLTMANN, J. *Theologie der Hoffnung*. Múnich: Kaiser, 1969.
- . *Der gekreuzigte Gott*. Múnich: Kaiser, 1972.
- PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*, Band 1. Gotinga: Vandenhoeck, 1988.
- . *Systematische Theologie*, Band 3. Gotinga: Vandenhoeck, 1993.
- . «Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma». En W. Oelmüller, ed. *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*. Paderborn: F. Schöningh, 1986.
- . *Systematische Theologie*. Band 2, 1991.
- . *Grundfragen systematischer Theologie*. Gotinga: Vandenhoeck, 1968.
- POHIER, J. M. «¿Un caso de fe posfreudiana en la resurrección?». *Concilium* 105 (1975).
- POPKE, W. *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuer Testament*, Zürich/Stuttgart, 1967.
- PRÖPPER, Th. «Fragende und Gefragte zugleich». En Tiemo Rainer Peters, ed. *Erinnern und Erkennen*. Düsseldorf: Patmos, 1993.
- RAHNER, K. *Schriften zur Theologie*, Band VII. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1971.
- SAN MARTÍN, J. *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos, 1985.
- . *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- . *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*. Estella: Verbo Divino, 1995.
- SCHILLEBEECKX, E. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- SCHLIER, H. *Über die Auferstehung Jesu Christi*. Einsiedeln: Benziger, 1968.
- SÖLLE, D. *Die Hinreise*. Stuttgart: Kreuz, 1976.
- TIERNO GALVÁN, E. *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos, 1975.
- TORRES QUEIRUGA, A. «Mal». En C. Floristán y J. J. Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.
- TORRES QUEIRUGA, A., y W. KASPER. «Negatividad y mal». En F. Böckle et al., *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 9, Madrid, SM, 1986, 178-217.
- UNAMUNO, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- WELKER, M., ed. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*. Múnich: Kaiser, 1979.
- WILCKENS, U. *Auferstehung*. Stuttgart: Kreuz, 1970.

2. Ética sin teodicea

Javier Muguerza

Catedrático de Ética

Universidad Nacional de Educación a Distancia

2.1. El fracaso de la teodicea

En su bien conocido ensayo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea* de 1791, Kant ya dejó bien claro que «la teodicea» —le cito— «no es tanto asunto de la ciencia como de la fe», lo que limita, a no dudarlo, su credibilidad para un increyente como yo (más adelante trataré de explicar qué es lo que entiendo por *increencia*). Pero, a pesar de Kant, lo cierto es que los cultivadores de la teodicea, tanto los de entonces como no menos los de hoy, la reputaban y continúan reputándola como *científica* o, cuando menos, como *académicamente respetable*. Y por eso, cuando me encuentro hoy todavía con algunos de esos cultivadores, me divierte contarles una anécdota que acostumbra a contar a este respecto un filósofo contemporáneo, el filósofo alemán Odo Marquard, quien se caracteriza por su buen humor. Marquard comienza recordando un celebrado encuentro de Eugen Gerstenmaier, a la sazón presidente del Parlamento alemán además de teólogo él mismo y apasionado de la caza mayor de animales salvajes, con el canciller Konrad Adenauer, quien le preguntaría: «¿De dónde viene usted?», «De África», «¿Y qué ha hecho usted allí?», «Cazar leones», «Qué interesante, ¿y cuántos ha cazado?», «La verdad es que ninguno»; «Bueno» —respondería Adenauer— «tratándose de leones, eso ya es mucho». Y algo por el estilo, añade Marquard, cabría decir acerca de la teodicea: «¿En qué anda trabajando usted?», le pregunta un teólogo a otro; «En el problema de la teodicea», «¿Y cuántas soluciones ha encontrado?», «Ninguna»; «Bueno» —respondería el primer teólogo— «tratándose del problema de la teodicea, *eso no es desde luego poco*».

Pues bien, el *problema del mal* es, por antonomasia, el *problema de la teodicea*, es decir, el problema que daría pie a abrir un *juicio a Dios*, dejándolo pendiente —tras la correspondiente instrucción de su sumario— de un veredicto presumiblemente absolutorio más bien que condenatorio. Ése fue el propósito de Leibniz cuando, en sus *Ensayos de teodicea* de 1710, acuñó dicho vocablo para designar a sus especulaciones destinadas a explicar la existencia del mal y a justificar —a pesar de ella— la bondad de Dios, especulaciones que, al margen de la moderna acuñación del término *teodicea*, se remontan por lo demás a la más rancia antigüedad filosófica. Pero en lo que sigue, y de acuerdo con el prudente *caveat* de Odo Marquard, no vamos a tratar ni por asomo de resolver ese problema sino tan sólo de planteárnoslo —esto es, de saber *en qué consiste, de qué trata o dónde está el problema*— en condiciones que lo hagan, hasta donde quepa, inteligible, y todo ello antes de pasar adelante y ocuparnos de hacer ver por qué la ética haría bien en zafarse de la teodicea.

El *problema del mal*, o problema de la teodicea, es más antiguo que el ensayo de Leibniz de tal título. Y de hecho, al escribir aquel ensayo, Leibniz pretendía responder al desafío teológico planteado por el así llamado «dilema de Epicuro» mediante el que este filósofo clásico trataba de defender el ateísmo tras hacer ver la incompatibilidad de dos supuestos atributos de Dios tales como su *bondad* y su *omnipotencia*: de acuerdo con el planteamiento de Epicuro, si Dios quiere acabar con el mal en el mundo, pero no puede hacerlo, tendríamos ahí la prueba de que no es omnipotente y no responde por tanto a lo que solemos entender por *Dios*; pero, si puede y no lo quiere hacer, no tendríamos otro remedio que concluir que Dios no es bueno, algo que se opone también, hasta arruinarla, a nuestra idea de *Dios*. Si se aceptara una tercera posibilidad, la de que Dios ni puede ni quiere erradicar el mal, la ruina sería doble y, por ende, total, pues adónde iríamos a parar con un Dios semejante, a la vez impotente y malo; y en cuanto a la cuarta y última posibilidad, la de que Dios a un tiempo quiera y pueda liberarnos del mal, se trata de una hipótesis rotundamente contradicha por la existencia misma del mal en el mundo, cuya constatación obliga, en fin, a dar por buena la hipótesis opuesta, esto es, a concluir ni más ni menos que aceptando la inexistencia de Dios o, por lo menos, del Dios omnipo-

tente y bueno defendido por los teólogos a los que criticara —a finales del siglo xvii y basándose precisamente en el *dilema de Epicuro*— el filósofo escéptico Pierre Bayle, cuya crítica suscitaría, a comienzos del siglo xviii, la inmediata réplica de Leibniz con su *Teodicea*.

Pero, por lo que se refiere al propio problema del mal, lo cierto es que el planteamiento leibniziano no resulta demasiado prometedo, al menos si lo enfocamos desde la perspectiva de la ética que es la que aquí nos interesa. Y es que, en efecto, el mal del que habla Leibniz no es sino *el mal en sí* u ontológicamente considerado, que por su parte identifica expresamente con *la imperfección de las criaturas*. Pero el mal desde un punto de vista ético no es nunca *el mal en sí*, si cabe hablar de cosa tal, sino «el mal consciente y deliberadamente cometido por alguien (además, claro está, de padecido por alguien otro)». Y si ese mal se redujese a la *imperfección de las criaturas*, esto es, al hecho de hallarse éstas ontológicamente constituidas como lo están, ningún mal —ni por activa ni por pasiva— podría serles moralmente imputado a esas criaturas y sólo sería imputable a su creador, a quien, en efecto, vendría a corresponder la última responsabilidad de su imperfección (incluido, por cierto, ese regalo envenenado que vendría a ser entonces la *libertad* humana junto con nuestra incapacidad constitutiva para administrarla debidamente). De modo que así las cosas, y como haría ver Kant años más tarde, la conversión del mal en una categoría ontológica más bien que ética acabaría haciendo desvanecer la mismísima noción de *mal moral* (*Böse*) hasta verla sustituida por la de mal en sentido extramoral (*Übel*). Y es que, si toda la maldad del ser humano se redujese a su ser malo por naturaleza, no le podría ser imputado que lo sea más de lo que cabría imputarle su falta de estatura o su exceso de secreción biliar. En cambio, el *mal moral* requiere siempre, e inexcusablemente, de nuestra libertad. La *Teodicea* de Leibniz, que se presentaba a sí misma como «un tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal» (éste era su subtítulo), no pretendía negar tal cosa, pero —llevada a sus últimas consecuencias— la tesis del mal en sí o *mal ontológico* (o *metafísico*, como prefería denominarlo Leibniz) se encargaría de desvirtuar ese protagonismo de la libertad, que es justamente lo contrario de lo que sucede, pese a las apariencias, con la famosa tesis kantiana del *mal radical*. Por más que Kant admita sin

ambages que «el hombre es malo por naturaleza», aclara inmediatamente a continuación que eso sólo quiere decir que los seres humanos de que tenemos experiencia acreditan una propensión maligna a adoptar —adopción que depende, en todo caso, de su libre albedrío— máximas de conducta contrarias a la ley moral. Pero esa propensión no es invencible, y el que *debamos* vencerla presupone incluso según Kant que la *podemos* vencer, esto es, que somos libres de intentarlo. Y tampoco la malignidad, después de todo, es *maldad innata*, sino *perversidad* tan sólo fruto de la *corrupción* de nuestra voluntad. Para Kant, el hombre no es ni un ser bestial al que le sea ajena la voz de la moralidad en su conciencia ni un ser diabólico cuya conciencia no conozca otra voz que la de la inmoralidad, sino que es simplemente un ser que, en cuanto humano, se halla escindido ante la doble posibilidad de optar por la *moralidad* o la *inmoralidad*. De donde se desprende que el Kant del *mal radical* no era tan pesimista como a veces se piensa, y afortunadamente no tuvo la ocasión de comprobar qué clase de monstruosidades, tan bestiales como diabólicas, ha podido engendrar —en el pasado siglo de Auschwitz, del Gulag o de Hiroshima— el sueño de una razón que, como buen ilustrado, Kant compartía, a pesar de los pesares, con una complicidad no exenta incluso de un cierto optimismo.

Retornando, antes de despedirnos por el momento de ella, al problema de la teodicea, ningún filósofo moral podría inculpar a Dios por habernos concedido una libertad que nos eleva a la condición de *sujetos morales*, haciéndonos por tanto *responsables* de nuestros actos. Pero la libertad, como por lo demás la misma racionalidad, podría ser usada tanto para bien como para mal, y el ejercicio subjetivo de la libertad de cada uno admite traducirse objetivamente tanto en la potenciación de la libertad de todos cuanto en la libertad de sólo algunos a costa de la libertad de otros. Y semejante circunstancia, en la que presumiblemente habríamos de buscar el origen de la injusticia en las sociedades humanas, daría lugar a la división de la humanidad en víctimas y verdugos, de manera que esas víctimas, cuya existencia ha sido hecha posible gracias a la decisiva cooperación de sus verdugos, tendrían ahora que sumarse a las producidas por incontables catástrofes naturales —como, sin ir más lejos, la del terremoto de Lisboa de 1755 que llevó a Voltaire a dejar de ser leibniziano y a considerar un fraude la idea de que el mundo

creado por Dios fuera «el mejor de todos los mundos posibles»—, catástrofes naturales estas en las que el ser humano ni tan siquiera habría tenido arte ni parte. ¿Hasta qué punto cabría entonces librar de toda imputabilidad por dichas víctimas a un Dios como el de Leibniz pretendidamente *omnisciente*, además de omnipotente e infinitamente bueno, que no podía por menos de prever los funestos resultados de su propia obra, tanto si en ellos hubiera de cooperar el hombre como si no, pero que nada hizo por evitarlos? Un sesudo teólogo acaso pueda encogerse de hombros, alegando que «Dios no va a estar interviniendo en el mundo creado por él a cada instante», pero cualquier ignorante dotado simplemente de buen corazón sería capaz de replicarle volviendo a preguntar: «¿Y qué otra cosa mejor tendría que hacer Dios, por numerosas y respetables que sean sus restantes ocupaciones, que intervenir cada vez que oiga el llanto del sufrimiento de una de aquellas víctimas?». A Leibniz le irritaba que el rey Alfonso X de Castilla se hubiera atrevido a asegurar —haciendo honor a su sobrenombre de *el Sabio*— que, de haberle consultado Dios a la hora de hacer el mundo, habría podido sugerir alguna que otra mejora en su diseño, pero la mejora sugerida en la propuesta de nuestro ignorante debería haber acuciado más al padre de la teodicea que las disquisiciones astronómicas de nuestro sabio rey. Mientras que a éste resultaba posible acallararlo, desde la astronomía copernicana, con un «no veis más allá de vuestras narices y queréis enmendarle la plana a Dios» (que es la respuesta de Leibniz a Alfonso X), ningún progreso en el orden de nuestros conocimientos acallararía la pregunta del ignorante y menos aún lo haría la precisión leibniziana de que Dios, que no quiere el mal, se limita a *permitirlo*, pues ningún tribunal absolvería penalmente a un encausado que, pudiendo impedir un daño o auxiliar al damnificado, no lo hiciera y se limitara a dejar seguir su curso a los acontecimientos.

En una reciente visita a Auschwitz, el Papa se preguntaba —con una mezcla de valentía aparente y de calculada ambigüedad— que *dónde estaba Dios durante el Holocausto*, pregunta a la que un conocido humorista respondía con una viñeta en la que se oía decir a Dios, parapetado tras la siniestra Torre de Recepción del campo de exterminio: «¿Dónde iba a estar sino en las cámaras de gas?», pero, eso sí, sin especificar si le tocó officiar allí de víctima o de verdugo. De víc-

tima inocente, pero débil; o de verdugo poderoso, pero malvado. Respuesta que remite, como se echa de ver, a los dos cuernos del dilema de Epicuro: «O Dios quiere evitar el mal, pero no puede (es decir, *no es omnipotente*); o Dios puede evitar el mal, pero no quiere (es decir, *no es bueno*)». Un dilema en el que la teodicea y la teología filosófica, en general, permanecen secularmente empantanadas hasta llegar a nuestros días, como lo muestran los ejemplos —traídos a colación en un texto de Manuel Fraijó sobre el que en su momento volveremos— de dos autores como Hans Jonas, quien en su opúsculo *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (La idea de Dios después de Auschwitz. Una voz desde el judaísmo)* prefiere renunciar a la omnipotencia de Dios con el fin de salvaguardar su bondad, o —en contraste con él— David Blumenthal, quien en su panfleto *Facing the Abusing God. A Theology of Protest (Plantando cara al Dios maltratador: una teología de la protesta)* renuncia a la bondad de Dios y reacciona a éste su crueldad, exigiéndole que se excuse ante el pueblo judío por no haber puesto en juego su omnipotencia para ahorrarle el Holocausto.

A la vista de este empantanamiento de la teodicea —*el fracaso de la teodicea* con que subtitulábamos este epígrafe— sugiero, pues, que en lo que sigue nos olvidemos de ella por lo menos durante un buen rato, pasando en su lugar a preguntarnos qué es lo que la ética y/o la religión podrían hacer, conjunta y/o separadamente, a la hora de enfrentarnos al problema del mal.

Y ello nos lleva a un cambio de escenario, situándonos ante el *Projekt Weltethos* de Hans Küng (1990) que se propone encomendar a las religiones de este mundo —en vez de directamente a Dios, como lo pretendía la teodicea— la erradicación del mal en dicho mundo, de acuerdo con la ulterior «Declaración en pro de una ética mundial» del autotitulado Parlamento Mundial de las Religiones reunido en Chicago en 1993, una reunión promovida por el propio Küng y cuyo manifiesto fue publicado por primera vez en castellano en el número 10 de la revista *Isegoría* de 1994: el proyecto, en definitiva, de «una ética (una sola ética) de las religiones (de las múltiples religiones)» o, dicho de otro modo, el proyecto de una ética (mundial) de las religiones, «ética mundial de las religiones» que es como de otro modo se conoce el proyecto de Küng.

Vayamos, pues, con él.

2.2. Ética, religión e increencia

Por lo que a mí respecta, he de decir de entrada que no tengo nada en contra de semejante proyecto de una *ética de las religiones*, como se desprende sin más del hecho de haberme esforzado en publicar la *Declaración* —a los pocos meses de haber sido emitida— con una Introducción de José Gómez Caffarena, y una Apostilla del propio Hans Küng, en las páginas de una revista como *Isegoría* que eventualmente dirigía y sigo codirigiendo (editorialmente hablando, se trató de una hazaña un tanto ardua y la publicación fue al fin posible gracias a la amabilidad de Alejandro Sierra, director de la editorial Trotta, que volvería después a publicarla en el libro *Hacia una ética mundial*).

Pero si comienzo advirtiendo que «no tengo nada en contra de semejante proyecto» —¿y por qué habría de tener algo en contra?, se preguntará alguien—, es para evitar que se malinterpreten las reservas a este respecto que a continuación paso a exponer.

Primera reserva. El peligro que acecha a la ética de las religiones es en mi opinión su *reducción a una ética de las Iglesias*, Iglesias que invariablemente se agazapan tras las religiones, cuando no las vertebran convertidas en su soporte institucional. Las instituciones acostumbran a pervertir y corromper cualquier clase de lazos de solidaridad entre los seres humanos, lo mismo da que se trate de las Iglesias que de los Estados o de la institución monástica que de la institución matrimonial. Pero mientras que, en nuestro caso, se puede discutir si las religiones han unido o por el contrario separado a la humanidad, de las Iglesias puede, en cambio, decirse que han contribuido como pocos otros factores sociohistóricos a desatar la guerra entre los seres humanos. En efecto, las llamadas *guerras de religión* son rigurosamente *guerras entre Iglesias*, guerras que no sólo han hecho correr ríos de sangre en el pasado, sino que continúan haciéndolos correr en nuestros días. Las hay, para empezar, en el seno de la cristiandad (pensemos, por ejemplo, en los conflictos entre protestantes y católicos en Irlanda o entre católicos y ortodoxos en las naciones serbia y croata de la antigua Yugoslavia), y también entre las restantes religiones monoteístas (por ejemplo, el conflicto entre musulmanes y judíos en Palestina y Oriente Medio en general) y no menos entre las no monoteístas (los hinduistas, por ejemplo,

no han tenido gran cosa que envidiar a los musulmanes o los cristianos en cuanto a agresividad bélica y ello a pesar incluso de la *ahimsa*; y otro tanto cabría decir de la práctica totalidad de las religiones más o menos institucionalizadas, con la matizable excepción acaso del budismo, que no deja de ser, por otra parte, una religión sui generis y cuya presencia en el Parlamento de las Religiones fue la que impidió comenzar la «Declaración de Chicago» por medio de la cláusula *En el nombre de Dios*, dado que el budismo es ateo como se sabe. Con todo, y no obstante esta primera reserva, bienvenidos sean los esfuerzos del Parlamento de las Religiones en pro de las buenas causas morales como la causa de la paz... especialmente si esos esfuerzos se enderezan a obtener, en primer término, la paz entre las religiones.

Segunda reserva. Cuando se habla de una *ética religiosa* (que es, en definitiva, lo que pretenden ser todas y cada una de las instancias éticas implicadas en la llamada «ética de las religiones») puede correrse el riesgo de borrar toda distinción entre *ética* y *religión*. Una religión, el caso por ejemplo de la religión cristiana, puede tener sin duda implicaciones éticas (*Qué aporta el cristianismo a la ética* es, por ejemplo, el título de un texto bien conocido de José Gómez Caffarena de los años noventa del pasado siglo), y no hay tampoco duda de que es posible hablar de una ética cristiana (como es el caso de la *Ética* de Dietrich Bonhoeffer de los años treinta del mismo siglo, cuyos presupuestos teológicos no hay por qué compartir para encontrarla interesante, como interesante es todo cuanto se relaciona con la vida y la obra de Bonhoeffer). En cuanto a la ética de las religiones de Kūng, su contenido se reduce por entero o bien a preceptos puramente formales (como el clásico *bonum est faciendum et malum est vitandum*, «haz el bien y evita el mal», que deja a su destinatario en la más absoluta incertidumbre acerca del bien que hay que hacer o el mal que hay que evitar) o bien se reduce a reglas asimismo formales como la famosísima *regla de oro* que inspiraría una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano —la que invita a cada quien a «obrar de modo que uno pueda querer que su máxima de conducta se convierta en ley universal»—, pero que es una regla casi unánimemente compartida por todas las grandes religiones mundiales (así, el hinduismo, el budismo, el jainismo, el judaísmo, el cristianismo o el islamismo), apareciendo formulada en distintas versiones por Confucio (500 a. C.): «Lo que tú mismo no

desees para ti, no se lo hagas a los demás» o por el rabino Bar-Hillel (aproximadamente medio siglo antes de Cristo): «No hagas a alguien lo que no quieras que a ti te hagan», así como por el propio Jesús de Nazaret según rezan Mt 7,12 y Lc 6,31: «Todo lo que queráis que os hagan los hombres a vosotros, hacédselo vosotros a ellos» y, finalmente, por Mahoma en el siguiente versículo del Corán: «Nadie es un fiel si no desea a su hermano lo que desea para sí mismo». Como el caso de Kant demuestra, ninguno de esos preceptos o reglas formales son exclusivamente religiosos (la ética kantiana no es en manera alguna incompatible con la religión y hasta ha podido hablarse de un *teísmo moral* en Kant, pero *no es una ética religiosa*, esto es, no es ni una ética teónoma —como lo son la gran mayoría de las éticas religiosamente inspiradas: algún Dios manda o impone lo que hay que hacer— y ni siquiera es una ética heterónoma, como en definitiva vendría a serlo la ética de una religión atea como el budismo que, sin embargo, erige en patrón de conducta el ejemplo o la palabra del Buda). Y lo mismo cabría decir cuando, rebasando ese formalismo que hemos visto, la ética de las religiones de Kūng desciende a convertirse en una ética material y nos impera cosas tales como el respeto a la dignidad humana, el sentimiento del valor de la comunidad, la convicción de que la compasión y el altruismo son superiores al odio y el egoísmo, la persuasión de que el poder no equivale al derecho y no debe ser absoluto o la inclinación a estar de parte de los pobres y los oprimidos frente a los ricos y los opresores, contenidos morales todos ellos que en modo alguno son privativos de las éticas religiosas —habiendo podido ser compartidos de modo variable por éstas y las que no lo son— y cuya mayor o menor difusión en el espacio o en el tiempo ha obedecido por lo común a razones de tipo sociohistórico: no en todas las sociedades se ha distinguido, por ejemplo, entre el poder y el derecho, ni en todas ellas se ha podido tomar partido por los pobres y los oprimidos frente a los ricos y los opresores. Pero donde las éticas religiosas y no religiosas podrían divergir más radicalmente es en lo relativo a la *motivación* que en cada caso haya de inspirar la adopción de las decisiones de un sujeto moral, pues mientras las primeras (las éticas religiosas) tenderían a buscar la inspiración de nuestros actos en una instancia superior a nuestra conciencia y nuestra voluntad, las segundas (las éticas no religiosas) tenderían a remitir con exclusividad a la con-

ciencia individual y la autónoma voluntad de los sujetos morales. La *distinción entre autonomía y heteronomía* es más compleja de lo que suele admitirse comúnmente, pues lo cierto es que una heteronomía —como la envuelta en el dictado de los Mandamientos judeocristianos de la Ley de Dios, de acuerdo con el Decálogo mosaico— resulta susceptible de ser autónomamente asumida; pero si el creyente la asume —como es lo más corriente— *por amor o temor a Dios*, estaría entonces adhiriendo ya a una ética heterónoma, como acostumbran a serlo en la práctica la totalidad de las éticas religiosas conocidas, pero no necesitan serlo las plenamente autónomas que no se inspiran en ninguna religión (a menos, claro está, que sacrifiquen esa autonomía a otras instancias ideológicas distintas de las religiosas, como la voluntad del Führer o las directrices del Partido en el caso del nazismo o del estalinismo, por no hablar de su sacrificio en el altar del dios Mamón, que es donde los neoliberales, por ejemplo, acostumbran a inmolar su autonomía de ordinario).

Tercera (y última) reserva. Tal y como Küng la concibe, la ética religiosa no sólo amenaza con difuminar —como hemos visto— la distinción entre ética y religión, sino que en última instancia tenderá a *suspeditar la ética a la religión*, siquiera en la medida en que la religión tiende a ser vista como el fundamento de toda ética. Küng, en efecto, se pregunta: «¿(Cómo) puede lo humanamente condicionado obligar incondicionalmente?»², pregunta a la que responde lo siguiente:

Mantenemos que un hombre sin religión puede llevar una vida verdaderamente humana y, en este sentido, una vida moral, lo cual no es sino expresión de la autonomía intramundana de ese hombre y del hombre en general. Pero una cosa no puede conseguir el hombre sin religión, ni aun en el caso de que admita para sí normas morales absolutas, y es fundar la incondicionalidad de una obligación moral... De los condicionamientos y la finitud de un ser humano, de sus urgencias y sus necesidades, no puede deducirse una experiencia incondicional, esto es, un deber «categórico»... No, *lo categórico de la pretensión ética, el incondicional «tú debes», sólo puede fundarse en un Incondicionado*, en un Absoluto capaz de comunicar un sentido trascendente y que comprende y penetra al hombre concreto, a la naturaleza humana y a toda la comunidad humana en su conjunto. Y este Abso-

luto sólo puede ser la realidad última, ciertamente no demostrable de manera racional, pero que puede ser objeto de una confianza razonable, independientemente de cómo se la nombre, entienda o interprete en las diversas religiones (Küng 1990).

Ahora bien, esta afirmación de Küng es una afirmación un tanto gruesa, que ni siquiera respetaría la concesión inicial del párrafo citado, según la cual «una persona sin religión podría llevar una vida moral», lo que implicaría obedecer auténticos imperativos morales, esto es, imperativos categóricos y no puramente hipotéticos o guiados por la finalidad de conseguir un beneficio o de esquivar un daño. Si esto no fuera posible sin recurso a la religión, tampoco lo sería llevar una vida moral. Esto es, de no mediar en dicho caso la finalidad de conseguir un beneficio extramoral (la posibilidad de ser recompensado si uno se porta bien) o la finalidad de esquivar un daño asimismo extramoral (la posibilidad de ser castigado si uno se porta mal), de no mediar esas finalidades extramorales, ¿por qué iba alguien a abstenerse según Küng de instrumentalizar a un semejante, haciéndolo objeto, por ejemplo, de explotación económica, o de opresión política, o de abuso sexual? Kant opondría a estos tipos de comportamiento otra de las formulaciones de su imperativo categórico, a saber, la que *prescribe* «tratar al ser humano como un fin en sí mismo» o, si lo preferimos, la que *proscribe* «tratarle sólo como un medio» a nuestro servicio. Pero *si tal imperativo no obligase a nadie, a menos de contarse con el concurso de la religión, ¿por qué iba a obedecerlo alguien que viva al margen de la religión?* Como hacía decir Dostoyevski a uno de los hermanos Karamazov, «si Dios no existe (ni, por lo tanto, necesitamos de la religión) todo estará entonces permitido», esto es, podremos robar, matar o violar a quien nos plazca (con el único requisito de que no nos vea hacerlo nadie que nos pueda denunciar y, en consecuencia, nos aprese la policía, nos juzgue un tribunal y vayamos a dar con nuestros huesos en la cárcel; pero, salvado dicho escollo, nada habrá que nos impida comportarnos como perfectos criminales, toda vez que tampoco habrá en dicho caso un Dios que me persiga, me juzgue o me condene al infierno). ¿Será entonces ese Dios policía, ese Dios juez y ese Dios carcelero el que echa de menos Küng con su cháchara acerca de lo Incondicionado? Si así fuera, hay que advertir que semejante Dios ni siquiera se aven-

dría bien con el Dios de muchos cristianos, que se halla lejos de reducirse al implacable justiciero del Antiguo Testamento y que no trata de sojuzgar a sus creyentes por medio de mandatos rígidamente coercitivos, sino más bien mediante sugerencias y recomendaciones cordiales que se hallan, como alguna vez lo ha dicho entre nosotros Carlos Gómez, «más allá de lo coercible». Pero, dejando a los creyentes dirimir sus preferencias entre el Padre misericordioso de los Evangelios y el imperioso promulgador de las Tablas de la Ley, *nada de ello tendría por qué afectar a la vida moral de quienes se declaran increyentes*. Ahora bien, antes de pasar a ocuparnos de la *increencia*, concluyamos —a modo de resumen de nuestras *tres reservas* frente a la ética de las religiones— que un somero repaso de la misma, principalmente centrado en torno a su exposición por parte de Hans Küng, invita a precavernos contra su «reducción a una ética de las Iglesias», así como contra la «indistinción entre ética y religión», y finalmente, y sobre todo, nos habríamos de precaver contra la «pretensión de ver a la religión, cristiana o no, como el fundamento de toda ética».

Y habría llegado la hora ya de preguntarnos qué hayamos de entender por *increencia* en cuanto *diferente* de —o en cuanto *contrapuesta* a— la creencia religiosa. Personalmente me he ocupado de esta cuestión con anterioridad en un par de trabajos que supongo absolutamente desconocidos para la mayoría de los lectores —«La profesión de fe del increyente» y «Una visión del cristianismo desde la increencia»—, de modo que nadie me reprochará que eche aquí alguna mano de ellos en relación con la cuestión que va a ocuparnos a continuación. La *increencia*, para empezar, no ha de ser confundida ni con el *ateísmo* ni con el *agnosticismo*, que son posiciones que positiva o negativamente se dejan caracterizar por su referencia a la idea de *gnósis* o de *conocimiento*: el agnóstico declara no conocer si, por ejemplo, Dios existe o no, en tanto que el ateo presume de conocer que no existe. Pero para mí el *conocimiento* estaría lejos de ser el único eje —e incluso es discutible que se trate del eje principal— por referencia al cual articular la distinción entre creencia e *increencia*. Ciertamente es que, a diferencia del ateo o el agnóstico, el creyente proclama de algún modo *conocer* que Dios existe. Pero la fe religiosa es, a la vez, *menos* y *más* que conocimiento a secas. La fe religiosa es menos, por ejemplo, que conocimiento científico, comoquiera que sea que deseemos caracterizar a este último. Bajo nin-

gún criterio de científicidad imaginable —ya sea que recurramos al llamado «criterio empirista de verificabilidad», o a la «refutabilidad como criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia», o al «criterio de la constitución de un paradigma científico», etc.— habría modo de acreditar la científicidad de la creencia en la existencia de Dios, existencia que es absolutamente inverificable, que no hay tampoco modo alguno de someter a la prueba de la refutación y que se halla al abrigo de cualquier clase de anomalía en el orden natural que pudiera obligar a revisar paradigmáticamente aquella creencia. La creencia en la existencia de Dios *no es* una creencia científica y punto, de modo que —como dije— el conocimiento presuntamente envuelto en ella y, generalizando, en la fe religiosa, quedará siempre *por debajo* o será *menos* que el conocimiento científico. Pero por otro lado, y como asimismo anticipaba, la fe religiosa será *más* que conocimiento científico, pues —tal y como el creyente la vive— envuelve siempre un ingrediente *fiducial* (*fiducia*, como *fe*, viene de la palabra latina *fides*), un ingrediente fiducial que se traduce —como decía antes Küng— en una confianza (eso es lo que *fiducia* quiere decir), una *confianza* no sé si *razonable*, como lo quería Küng, pero una confianza en el depositario de la creencia, esto es, en Dios, que se traduce, así, en inquebrantable fidelidad al mismo (*fidelidad* es otro vocablo de la misma raíz que *fe* y emparentado, por lo tanto, con *fiducia*). Una fidelidad, en fin, tan inquebrantable como la seguridad de la protección divina que el creyente le atribuye a *su* Dios. Y digo ahora *su* Dios porque, en última instancia, el conocimiento envuelto en la fe religiosa pretende ser un conocimiento personal, cosa que en modo alguno podría pretender serlo el conocimiento científico. Es cierto que a veces se ha hablado de la ciencia como *conocimiento personal*—*Personal Knowledge* es el título de un conocido libro que tiene por autor a Michael Polanyi—, pero lo que con esa denominación se da a entender es que el conocimiento científico es algo que *personalmente* implica al hombre de ciencia (con sus intuiciones, experiencias y compromisos *personales*) en lugar de reducirse a esa especie de conocimiento impersonal o despersonalizado con que acostumbra a presentársenos en los manuales al uso de Metodología Científica. Pero, por personal que sea dicho conocimiento, siempre será *conocimiento de algo* (de esta o la otra parcela del mundo conocido) y no *conocimiento de alguien*, que

es en lo que consiste el conocimiento auténticamente personal, esto es, el conocimiento de otra persona. Y, en este sentido, el conocimiento personal en que se dice que consiste la fe religiosa no sólo se halla *por encima* del conocimiento científico, sino de cualquier otra clase de conocimiento personal, como el que pueda darse, por ejemplo, entre seres humanos, donde la confianza y la fidelidad nunca serán tan absolutas como las que hace el creyente entrar en juego por medio de su fe, llegando incluso a prolongarlas *más allá* de esta vida, allí donde no llega ni tan siquiera lo que suele llamarse un *amor eterno*. Bajo el membrete de la *creencia*, en cualquier caso, no sólo se alude estrictamente a una serie de creencias variopintas —desde creencias científicas hasta creencias religiosas—, sino también a un conglomerado no menos variopinto de *sentimientos, convicciones, expectativas*, etc. (ésos eran los ingredientes que Polanyi atribuía al conocimiento científico en tanto que *personal* y que, a fortiori, estarán presentes en ese conocimiento personal por antonomasia que vendría a ser la fe, esto es, la creencia religiosa). Y se trata de ingredientes que *asimismo* podrán estar presentes en la *incredencia*, de suerte que *no* se halla excluida la posibilidad de que el increyente los comparta incluso con el creyente, aun cuando no comparta con este último, claro está, los ingredientes estrictamente gnoseológicos de su fe, esto es, aun cuando no comparta con él la pretensión de conocimiento que implica dicha fe para el creyente. Veámoslo con mayor detalle.

Como acabo de sugerir, toda incredencia ha de dejarse caracterizar por referencia a alguna creencia dada, a saber, la creencia de la que en cada caso vendría a *descreer* el increyente. Como alguna vez yo mismo he confesado, yo me declararí increyente respecto de la fe cristiana, pero no en cambio respecto de una tradición religiosa como el hinduismo, la cual me resulta lo suficientemente extraña como para no atreverme siquiera a sostener que *descreo* de ella. A Salman Rushdie le preguntaron una vez, según parece, si sería capaz de escribir una versión de sus *Versos satánicos* refiriéndola al cristianismo, y por lo visto respondió: «Me faltan raíces». No sé si lo sabría, pero estaba en rigor parafraseando a James Joyce, cuyo patriotismo irlandés no le impidió —o acaso le obligó a— exiliarse de la católica Irlanda tan pronto como ésta conquistó su independencia, conquista que comportaba la prohibición del divorcio y

otras muestras por el estilo de la agobiante solicitud que la Iglesia católica suele experimentar hacia sus fieles; y cuando se le preguntó si estaría dispuesto a cambiar el catolicismo —en el que, desde luego, no creía— por el protestantismo, Joyce dio en responder: «*I have lost my faith, but not my roots*» («He perdido mi fe, no mis raíces»). O mejor todavía —ya que hablamos de increyentes— lo que se cuenta de aquel campesino gallego a quien un protestante trataba de convertir, a lo que el campesino se rehusó con un tajante: «Pero hombre, qué dice usted. ¿Cómo voy a hacerme protestante? Si ni siquiera creo en la religión católica, y eso que es la verdadera...». Algo así es lo que me pasa, si se me permite la confidencia, a propósito de la fe cristiana, y es que se trata de la única de la que —al menos hoy por hoy, y me imagino que ya es tarde para *cambiar de raíces*— puedo declararme de veras *increyente*.

Por proseguir hablando en nombre propio, mi increencia se halla instalada en el *supuesto sociohistórico de la «muerte de Dios»*, que es el supuesto —al que dio expresión Nietzsche en *La gaya ciencia*, aunque en manera alguna fuera un invento suyo— en el que se encuentran los increyentes del cristianismo más o menos desde la Ilustración (aun cuando luego cada uno haya tenido que recapitular ontogenéticamente —es decir, por su cuenta y en sus particulares circunstancias de tiempo y de lugar— la filogénesis de ese proceso consistente en la desaparición de Dios, el Dios cristiano, de nuestro horizonte cultural, tal y como empezó a ocurrir en Occidente con la modernidad). Desde dicho supuesto, al increyente no le es dado compartir con el creyente cristiano —así como con los adeptos de esas dos otras grandes religiones monoteístas que son el judaísmo y el islamismo— la vivencia de la presencialidad de Dios que hace posible, por ejemplo, la oración (los increyentes no rezan, claro está). Como tampoco le sería dado compartir con ninguno de ellos ni la *protología* ni la *escatología* de sus sistemas de creencias, esto es, ni la idea de Dios considerado como Creador del mundo ni la idea de Dios considerado como garante de su curso, esto es, considerado como Providencia (tareas de las que cabría decir que Dios saldría mejor parado —a la vista del estado y la marcha de ese mundo— si se le exonerase de ellas, esto es, del cometido de haberlo creado y del de garantizar su feliz curso). Y, en esa misma línea, el increyente no podría por menos de *concordar con*

los agnósticos e incluso con los ateos en el rechazo de cualquier interpretación de la idea de Dios que la equipare a la idea de causalidad, sea eficiente, final o cualquier otra; y, de manera señalada, yo rechazaría por mi cuenta la idea de *causa sui*, cuya equiparación con la idea de Dios llevaba a Heidegger a lamentarse de que a un Dios así entendido (desde el motor inmóvil de Aristóteles hasta el *Deus sive Natura* de Spinoza) no le puede el hombre *rezar*, ni *ofrecer sacrificios*, ni *caer de rodillas en su presencia* (por más que lo necesitasen la física aristotélica o incluso la newtoniana y por más que de ese Dios equiparable a la Naturaleza llegase a decir Einstein que «no juega a los dados», asignándole la función de asegurar a las leyes naturales una regularidad de orden superior a las meras regularidades estadísticas de la física cuántica). Dejando, así pues, a un lado a Dios en cuanto artífice de la creación del mundo o en cuanto regidor de su teleología, el increyente *sí* que podría, en cambio, hacerse cargo de la visión que de Él tiene el creyente como de alguien personalmente concernido por la suerte, tanto individual como colectiva, de los seres humanos. *Y a diferencia ahora de los agnósticos, y no digamos de los ateos*, ni tan siquiera está excluido que se abra a los increyentes la posibilidad de experimentar, ya que no la fe de los creyentes, al menos la nostalgia del Dios desaparecido tras su muerte y hasta acaso el anhelo de su por lo demás harto improbable, si es que no imposible, recuperación. Esto es, *la nostalgia y el anhelo de Dios* que podrían tal vez sobrevenir, ¿y por qué no?, a la ascensión de la muerte del Dios cristiano, o más exactamente judeocristiano, por parte de los increyentes (a sabiendas, por lo demás, de que ninguna *sed de Dios* garantiza —como alguna vez han pretendido versiones más sofisticadas de la vieja teodicea— la existencia de ninguna *fuentes*).

Después de todo, *nostalgia* y *anhelo* son vocablos que por igual se prestan a la traducción de la palabra alemana *Sehnsucht*, de la que se ha servido Max Horkheimer para expresar desde la incredencia la disposición a añorar y ansiar «lo totalmente Otro» (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*), de acuerdo con el título de una célebre entrevista que se le hizo en los pasados años setenta y en la que Horkheimer hablaba de esa nostalgia y de ese anhelo de «lo totalmente Otro» dentro de un mundo en el que la creencia religiosa parecía haberse desvanecido o estar en trance de hacerlo

para siempre. Pero, por lo demás, no sólo los incrédulos podrían experimentar semejante nostalgia y semejante anhelo, sino que *asimismo los creyentes* —o, por lo menos, ciertos creyentes más atentos a, o más sensibles para con, el signo de los tiempos— *podrían compartir con los incrédulos algunos de sus supuestos*, comenzando por el mismísimo supuesto de la *muerte de Dios*. Ése fue el caso de la llamada «teología de la muerte de Dios», introducida entre nosotros por Victoria Camps con su libro pionero sobre *Los teólogos de la muerte de Dios* de aquellos años, algunos de los cuales —como el entonces popular Paul van Buren— tuvieron una gloria un tanto efímera, mientras otros —como el antes mencionado Dietrich Bonhoeffer— siguen, no obstante, siendo de lectura obligada y presumo que cada día lo serán más, por más que se los quiera hacer a un lado desde la teología oficial: para Bonhoeffer, por lo que hace a nuestro tema, el cristianismo contemporáneo ha de aprender *a vivir sin Dios* o —valiéndonos de la fórmula consagrada por el propio Bonhoeffer (aunque su origen, con muy otro sentido, se halla en Hugo Grocio)— ha de aprender, diríamos, a vivir en este mundo descartando a Dios *como hipótesis de trabajo*, esto es, ha de aprender a vivir en él *como si no hubiera Dios* o *aunque no hubiera Dios*, esto es, *etsi Deus non daretur*.

Pero, al llegar a este punto, me gustaría poderme referir a la conversación que vengo manteniendo desde hace ya algunos años con Manuel Fraijó, conversación a la que él ha tenido la amabilidad de referirse en un texto mencionado antes y que resulta ser el capítulo con el que se abre su último libro hasta la fecha, libro que lleva por título el de *Dios, el mal y otros ensayos* (2004). En él se alude expresamente a la cuestión de la distinción entre creencia e increencia que estamos debatiendo, y se la ejemplifica en relación con unas declaraciones de Aranguren formuladas en el contexto de una larga entrevista que le hice, publicada en el *Retrato de José Luis Aranguren* que su hijo Eduardo, José María Valverde y yo compusimos para el Círculo de Lectores, escasos años antes de su muerte, en 1993 (Aranguren murió, como es sabido, en 1996). El pasaje al que me refiero constituye el final de esa entrevista y se resume así. Yo acababa de preguntarle si, a tenor del último giro de la charla que estábamos manteniendo, cabría suponer que hay *otra* vida además de *ésta*, a lo que Aranguren contestó: «No lo sé. Si me tonta

pensar en ello es, más que nada, por la posibilidad de seguirla compartiendo con los seres queridos. Pero habría que dejarlo, me parece, en puntos suspensivos»; y como yo volviese a preguntarle: «¿Lo dejamos en puntos suspensivos?» me volvió a contestar: «Dejémoslo en puntos suspensivos...». En ese momento, imprevistamente, la cinta de la grabadora se agotó y —en lugar de recambiarla— los dos, de común acuerdo, decidimos dar la entrevista por concluida.

Cuando Aranguren murió, al cabo de tres años, la anécdota de *los puntos suspensivos* circuló con cierta profusión. Y yo mismo me he referido alguna vez a los puntos suspensivos creyendo ver en ellos una buena metáfora de la frontera que separa la creencia y la increencia, para lo que es desde luego necesario que los interpretemos bien. Cuando murió Aranguren, un intérprete un tanto obtuso dio en decir que la fórmula de los puntos suspensivos acreditaba «el escepticismo religioso de Aranguren» (el intérprete era un clérigo integrista y, como corresponde, más bien cerril), cuando lo cierto es que para Aranguren el *escepticismo* en cuestiones de esa índole se asemejaba a un *dogmatismo* de signo inverso y sólo habría aceptado ser tenido por escéptico en el sentido de Juan de Mairena, a quien Antonio Machado le hacía decir que —puestos a ser escépticos— habría que serlo tan radicalmente que llegaríamos a ser «escépticos (incluso) del propio escepticismo». Para un creyente, como Aranguren lo era, los puntos suspensivos —que culminaban todo un texto que viene de muy atrás (y en el que se recoge su manera de entender el cristianismo)— no renuncian a una respuesta sino más bien sostienen su demanda y, en lugar de cerrarla, dejan esa cuestión abierta; mientras que, para el increyente, los puntos suspensivos no estarían al final sino al principio, es decir, la increencia comienza donde acaban los puntos suspensivos (al otro lado del hiato constituido por esos puntos suspensivos, hiato que sería justamente *la frontera que separa la creencia y la increencia*), y el comienzo en cuestión sería un comienzo a partir de cero, al que no precede ese texto que recogía para el creyente la religión en la que cree. Para el increyente no hay, por lo tanto, ningún texto precedente (o, si lo había, habría sido borrado por la increencia) y —en cuanto al texto subsiguiente— no le aguardan ya nuevos puntos suspensivos sino un eventual punto y apar-

te, tan abrupto como improrrogable, cuando llegue el momento de dar el texto por concluido y ponerle, como quien dice, punto final.

Ahora bien, una frontera —como vendrían a serlo los puntos suspensivos— no es tan sólo una línea divisoria que separa, sino que podría ser asimismo un puente de comunicación entre los situados a un lado y otro de la frontera. No quiere eso decir, naturalmente, que semejante comunicación sea siempre posible: a mí, para volver a hablar en nombre propio, me resultaba hasta cierto punto posible hablar de estas cosas con Aranguren (aunque nunca fue fácil para ninguno de los dos, puesto que lo dificultaban nuestras respectivas timideces y, ¿por qué no decirlo?, también un cierto pudor), pero no habría sido capaz, por descontado, de intercambiar una sola palabra con el clérigo integrista que lo malinterpretaba. Comoquiera que sea, y en tanto que increyente, mi interlocutor ideal tampoco sería Aranguren, sino más bien un creyente a lo Bonhoeffer, esto es, un *teólogo de la muerte de Dios* que, en su caso, sería también lo que se llama un «teólogo de la cruz» (la *theologia crucis* era, como se sabe, contrapuesta y preferida por Lutero a la *theologia gloriae*, a la «teología de la gloria», bastante más proclive a celebrar los festejos del Domingo de Resurrección que a guardar duelo por la tragedia del Viernes Santo). Aun cuando, tras la muerte de Dios, el creyente a lo Bonhoeffer se ha de acostumbrar a vivir como si Dios no existiera, *etsi Deus non daretur*, su fe, pero asimismo su esperanza (sobre la que luego volveremos) y, por supuesto, la caridad hacia sus semejantes, todo ello le anima a confiar en que su esfuerzo moral pueda contribuir a la realización, sobre la Tierra y en los Cielos, de esa utopía que los cristianos han venido llamando el Reino de Dios. Pero, escaso como anda de virtudes teologales, el increyente no alberga en cambio en su interior recursos comparables, aunque también le gustaría que el cumplimiento de su deber moral pudiera verse recompensado —ya que no en otra vida, al menos sí en ésta— con la consecución, asimismo utópica al fin y al cabo, de una mayor felicidad para sí mismo y para los demás a través, por ejemplo, de la construcción de una sociedad más justa. De modo que, como vemos, creyentes e increyentes —aun cuando sus motivaciones últimas no coincidan— podrían, ello no obstante, luchar a la par (e incluso juntos, esto es, sumando y no restando) por alcan-

zar sus metas respectivas, las cuales serían o podrían ser siquiera parcialmente coincidentes.

Naturalmente, la distinción entre virtudes *teologales* (como la fe, la esperanza o la caridad) y virtudes meramente *cardinales* —como vendría a ser, según veíamos, la virtud ética de la justicia— sigue marcando una importante *diferencia entre creyentes e increyentes*. Mientras la gracia, al parecer, reserva a los creyentes el primer tipo de virtudes (las virtudes teologales), al increyente parece bastarle en cambio con el respaldo de las segundas (las virtudes cardinales) para sentirse motivado a actuar moralmente. Pero tampoco hay nada que le impida al increyente —cuando se trate, por ejemplo, de ejercitar la *solidaridad*, que es algo que parece ir más allá de la simple virtud ética de la justicia y que tal vez requiera (así lo creía Aranguren, por ejemplo) de una fuerza de motivación religiosa, siquiera sea como un residuo secular de la hermandad entre los seres humanos tras la muerte del Padre común a todos ellos— vivir esa común humanidad como una *comuni6n* y no sólo como comunidad, es decir, vivirla *religiosamente* y actuar en consecuencia, desde semejante religiosidad increyente, *ut si Deus daretur*, esto es, «como si existiera Dios (o incluso para que exista Dios)», fórmula esta —el *ut si Deus daretur*— que vendría a corresponderse, así, con el *etsi Deus non daretur* o «como si Dios no existiera (o aunque Dios no existiera)» del creyente a lo Bonhoeffer.

Pero, como siempre que llego a un punto como éste, tendría ahora que añadir que no deseo mezclar ni confundir la religión cristiana con lo que alguna vez me he permitido bautizar informalmente y entre amigos como «la religión de los increyentes», *religi6n de los increyentes* que, desde luego, no forma parte que yo sepa del Parlamento Mundial de las Religiones convocado por Hans K6ng. Y mucho menos desearía por consiguiente, vuelvo a repetirlo, mezclar ni confundir la creencia y la increencia, de cuya distinción querría proponer ahora otro buen ejemplo a propósito, justamente, de *la muerte de Dios*. Cuando Bonhoeffer se refiere al Dios que abandona con su muerte a los cristianos, lo hace en rigor glosando el comienzo del salmo 21 (o 22 en la tradici6n hebrea) que Marcos pone en boca de Jesús, en arameo, cuando en sus últimos momentos en la cruz le hace proferir, inmediatamente antes de expirar, la sobrecogedora confesi6n de su derrota: *Eli, Eli, lama sabactani!*, esto es, «Dios mío,

Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34-35). Dentro de las severas coordenadas de la teología de la cruz, la interpretación de Bonhoeffer —para quien ese Dios que abandona a los cristianos permanece con ellos, no obstante, «tras haberles hecho aprender a vivir sin Dios»— es, con todo, una interpretación optimista, más acorde tal vez con el final del salmo (en el que el salmista dice del Señor: «A mí me dará vida») que no con las atribuladas estrofas del comienzo: «Dios mío, de día te grito y no me respondes, de noche te llamo y no me haces caso». Pero esa interpretación positiva del pasaje de Marcos, cuyo contenido coincide en lo esencial con el correspondiente de Mateo (Mt 27, 46-47), no es la única posible y la *Pasión según Mateo* ha podido por eso ser leída —así lo ha hecho Hans Blumenberg en su interpretación de esta última— como «el fracaso de Dios sin paliativos». Al increyente, desde luego, no le puede dejar indiferente esta última interpretación de Blumenberg, pues su propia hermenéutica de todos esos textos (el salmo 21, los evangelios de Marcos y Mateo, los comentarios a ambos de unos y otros) le inclinan a *interpretar literalmente* el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», esto es, a interpretar literalmente la muerte de Dios *como un trasunto de la presente situación de nuestro mundo* abandonado de la mano de Dios, abandono que dejaría así indefensos a los seres humanos en su lucha —lucha que correría el riesgo de ser vana, esto es, de resultar carente de sentido— por instaurar el reino de Dios en este mundo o disfrutar de él en algún otro.

Pero la diferencia entre la creencia y la increencia quedaría todavía más clara, me parece, si acudimos una vez más para ejemplificarla a los puntos suspensivos arangurenianos. La pregunta que en mi entrevista le hacía yo a Aranguren, y que daría origen a su respuesta, surgió a propósito de la cuestión de los llamados *textos vivos*, expresión procedente de un episodio de la historia universitaria de nuestro siglo XIX, en el que la expulsión del profesorado krausista de nuestras universidades sentaría un precedente para futuras expulsiones de profesores universitarios, como vendría a ocurrir andando el tiempo con el propio Aranguren sin ir más lejos. Las autoridades académicas y extraacadémicas que protagonizaron aquella represión decimonónica habían ya expurgado mediante la censura los *libros de texto* de los mencionados profesores krausistas, pero

se pensó que el expurgo no bastaba si no iba acompañado de la separación de sus autores y enseñantes considerados a su vez desde entonces como «textos vivos». Y eso es lo que, para decirlo con un giro orteguiano, vendríamos a ser todos y cada uno de nosotros en opinión de Aranguren, a saber, somos textos que *reflexivamente* cada quien va escribiendo y contándose a sí mismo, al hilo de la vida que *ejecutivamente* protagoniza con sus actos. Que es justamente el desarrollo y subsiguiente relato de la vida, de cada vida humana, que Ortega asignaba, respectivamente, al yo ejecutivo y al yo reflexivo de los seres humanos.

Como los textos literarios, también los *textos* que nosotros somos requieren una *interpretación* que nos ayude a desvelar su *sentido*. «Somos un signo indescifrado» decía Hölderlin (*ein Zeichen sind wir, deutunglos*), y precisamos, por lo tanto, que se nos descifre. Por lo pronto, todos nosotros aventuramos para esos textos, clara o confusamente, una hermenéutica de nuestra cosecha y, una vez terminada nuestra propia narración, cabe también la exégesis que hagan de ella los demás, si es que se toman la molestia —cuando no estemos ya en este mundo— de esforzarse por comprendernos a través de unas páginas que, por así decirlo, *no tienen ya vuelta de hoja*. ¿Pero quién poseería, en definitiva, la clave del *sentido de la vida* y, más concretamente, del sentido de *nuestra vida*? Aranguren se formulaba esta pregunta: «¿A quién pedir esa última comprensión que consista no tanto en juzgarnos cuanto en revelarnos quiénes somos, quién soy?», y se respondía a sí mismo: «No lo sé, tal vez corresponda a la Deidad ante la cual hayamos existido, siquiera como sueño, de suerte que, si la vida es sueño, sea, haya sido, esté siendo, vaya a ser sueño de Dios». En mi opinión, esta demanda de *sentido*, de un sentido *absoluto* o de un *último* sentido, personal o colectivo, de nuestras vidas, es todavía más acuciante, y más universalmente compartida por los seres humanos, que la demanda misma de inmortalidad (y hasta me atrevería a decir que *en la satisfacción de esa demanda de sentido consistiría, a fin de cuentas, nuestra salvación*, mucho más que en la posibilidad de sobrevivirnos). En cuanto a la demanda de inmortalidad, Unamuno la basaba, según es bien sabido, en el imperativo de Sénancour que reza «Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea injusta». Pero no a todo el mundo, y desde luego no a un increyente, tendría por qué parecerle la nada una in-

justicia, por más que pueda lamentarlo y hasta desesperarse. En cambio, lo que difícilmente resisten los seres humanos, ni individual ni socialmente, es que sus alegrías lo mismo que sus sufrimientos, sus éxitos lo mismo que sus fracasos, sus afectos lo mismo que sus desafectos, no signifiquen algo para alguien además de uno mismo, es decir, comenzando por uno mismo pero trascendiendo ese ámbito egocéntrico y abriéndose al *otro* o a los *otros*. Una trascendencia que el creyente prolongará hasta el infinitamente *Otro* u *Otro con mayúscula*. De modo que, incluso convertidos en despojos, los seres humanos perseverarán en esa exigencia de sentido y, como escribiría Quevedo, «serán ceniza, mas tendrán sentido» o aspirarán al menos a tenerlo. *Y ese sentido de la vida que demandan los individuos lo demandan también las sociedades*, transformándolo así en *sentido de la historia*. Es decir, en exigencia de que esa historia, al igual que la vida misma, no sea «un cuento narrado por un idiota con gran aparato y que nada significa» como lo acabó siendo para Macbeth según Shakespeare, sino que consista en un texto *dotado de algún sentido* aunque sea entrevisto oscuramente. Esto es, en un relato que, para el creyente, adquiriría la plenitud de ese sentido cuando tuviera a Dios por narrador y éste, en su ensueño, congregue cabe sí a todas sus criaturas, produciéndose de este modo en su seno la *apocatástasis* paulina o *reconciliación final* de la creación con su creador.

¿Y en qué estibaría entonces la decisiva diferencia que buscábamos entre la creencia y la increencia?

Si se me permite la autocita, yo he escrito lo siguiente en diálogo con Fraijó, tal como él lo reproduce en su texto varias veces citado: «El creyente lo es» —escribía yo— «porque confía en la realización de su sueño de eternidad o, lo que todavía es más, en su instalación desde la eternidad en ese sueño —ese *sueño de Dios* del que se hablaba hace un momento—; y es que la religión hace de él, en cuanto ser humano, un hombre o una mujer *sub specie aeternitatis*... Y, en cuanto cristiano, el sentido de esa misma eternidad, o de ese sueño de eternidad, le vendría dado por la *protología* prepascual por la que Dios hizo a Jesús depositario de su mensaje de salvación, o de su *buen nueva* o *eu-angelion*, así como por la *escatología* pospascual según la cual Dios hizo resucitar a ese Jesús, ya transformado en Cristo, para ascenderlo y sentarlo en los cielos a su diestra como confirmación

de que la humanidad así salvada participará presumiblemente de esa *resurrección* (un final este feliz que se vería frustrado, claro está, si la interpretación de la crucifixión que antes veíamos —como cuando Blumenberg la interpretaba como «el fracaso de Dios»— acabase convirtiendo a dicho mensaje en el anuncio de un desastre o *dysangelion*). En cuyo caso el increyente, cuya *sed de eternidad* no tiene en principio por qué ser menor que la del creyente, estaría mejor dispuesto que éste a *renunciar a saciar su sed*, asumiendo de esa manera una convicción de signo radicalmente antitético al de la fe cristiana: mientras los puntos suspensivos dibujaban para el creyente, sobre el trasfondo de un compacto entramado de certidumbres, la sombra de una incertidumbre acerca de la promesa de *otra vida*, esos mismos puntos suspensivos levantarían para el increyente, sobre un mar de incertidumbres como trasfondo, la sólida certidumbre de que semejante promesa *no* le está destinada y de que cualquier salvación para sí o para otros ha de buscarla, si la hay, irremisiblemente en *esta vida*, en la que nada ni nadie podrá, por lo demás, asegurársela ni de antemano ni a la postre, esto es, ni protológica ni escatológicamente.

El tantas veces aludido texto de Fraijó, en el que se recogía este mío, llevaba por título *El cristianismo ante el enigma del mal (Carta a un amigo increyente)* que resultó ser yo mismo. Y en lo que sigue quería, ya para concluir y aunque sea comprimidamente, agradecerse en primer término y contestar siquiera sea a un pasaje de él, que tiene que ver precisamente con el tema que venimos debatiendo. De modo que pasaremos al tercer y último de nuestros epígrafes.

2.3. Reencuentro con el mal

La carta de Fraijó, además de constituir un honor inmerecido —es la carta más filosófica que yo haya recibido nunca y en ella se me trata como poco menos que a un teólogo, cosa que desde luego no he soñado con ser jamás—, está escrita en un tono abrumadoramente afectuoso y condescendiente, tras todo lo cual se me propinan unos cuantos varapalos que sin duda me están bien empleados por merme en camisa de once varas.

Así sucede cuando me reprocha, por ejemplo, que «mi visión del cristianismo desde la increencia» como un «cristianismo sin alfa ni omega, esto es, como un cristianismo sin protología ni escatología» convierte al cristianismo en «irreconocible para cualquier cristiano», reproche en el que le asiste, según pienso, una buena dosis de razón. Por mi parte podría haber replicado que la visión del cristianismo a cargo de un increyente no tendría por qué ser, a su vez, cristiana. Pero si los cristianos, en definitiva, «no se reconocen en ella», cabría sin duda preguntarse qué razón hay entonces para seguirla considerando «una visión del cristianismo» y no otra cosa distinta, como «una propuesta religiosa, o pseudoreligiosa, alternativa; o un desvarío sencillamente resultante de unas copas de más».

No estoy, en cambio, tan seguro de poderle dar la razón a Fraijó cuando argumenta acerca de mi propuesta —en un nuevo reproche ahora, distinto del anterior— nada menos que lo siguiente:

Javier Muguerza, aun reconociendo como insoslayable «la sed de eternidad», se decanta como increyente por «la sólida certidumbre» de que «semejante promesa de otra vida no le está destinada y de que cualquier salvación para sí o para otros ha de buscarla, si la hay, irremisiblemente *en esta vida*»... Esto es (Muguerza) considera que —mientras el creyente contempla la promesa de otra vida desde «la sombra de una incertidumbre»— el increyente la mira desde la «sólida certidumbre» de que nunca se cumplirá... Pero el problema lo plantean precisamente aquellos para los que *en esta vida* no hubo salvación... Por mucha salvación que creyentes e increyentes busquemos aquí abajo, las víctimas de los despropósitos de la historia ya nunca se beneficiarán de ella (ya no habrá, aquí abajo, salvación para ellas). Y ante semejante constatación, ¿cabe entonces decantarse por la sólida certidumbre de que, en lo relativo por ejemplo al Holocausto de Auschwitz, todo quedará definitivamente como lo dejó Hitler? (Fraijó 2004).

La pregunta, ciertamente, se las trae. Es verdad que Horkheimer caracterizó un día la creencia religiosa —y hasta la propia teo-

logía— como «la apuesta por que el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima», lo que, tratándose de un increyente como él, parece abonar con alguna fuerza la oportunidad de la pregunta de Fraijó. Pero, hablando con absoluta sinceridad, no me parece en modo alguno que se siga de ahí que la increencia implique para nada resignarse ante Hitler ni cualquier otra forma de resignación.

Por el contrario, cabría redargüir que la resignación ante Hitler fue en ocasiones fruto de la creencia más que de la increencia, como pareció atestiguarlo —según sugiere Hannah Arendt— la actividad de aquellos rabinos del gueto de Varsovia que, en evitación de mayores males, aconsejaban resignación a sus compatriotas y correligionarios, mientras por lo demás colaboraban con las SS en la organización de las deportaciones con destino precisamente a Auschwitz. Una conducta muy distinta de la de los protagonistas del levantamiento de ese mismo gueto de Varsovia (recuérdese la película *El pianista* de Polansky, así como la película anterior —sin duda más modesta, pero no menos impactante— de Bryan Chadwick), levantamiento en el que los sublevados —desoyendo las prédicas y consejos de sus rabinos— decidieron no resignarse y morir luchando con las armas en la mano. Es decir, buscando su salvación en esta vida (y dándole así un sentido a ésta) en lugar de aguardar a obtenerlo en otra vida con la ayuda de las cámaras de gas.

Y me pregunto si a la postura de Fraijó no le subyace un implícito intento de resucitar a la teodicea bajo una nueva variedad de la misma —ciertamente más refinada que cualquiera de las hasta ahora conocidas—, mediante la que trata de exonerar a Dios por su silencio ante Auschwitz (esto es, por su falta de respuesta ante preguntas como la que veíamos formular al papa Ratzinger, de la misma manera que hace siglos tampoco contestaba a las llamadas y los gritos del salmista), un silencio de Dios que habría de verse roto cuando pronuncie la última palabra sobre el curso de la historia, es decir, en el Día del Juicio Final, que no sería ya tanto, ni tan sólo, el Juicio de los Hombres cuanto el Juicio del propio Dios, absuelto al fin —de acuerdo con el designio secular de la teodicea— con toda clase de pronunciamientos favorables, tras impartir justicia él mismo, acompañada de la consiguiente reparación del sufrimiento de las víctimas...

Pero, por lo que a mí respecta, no pretendo defenderme de las imputaciones de Fraijó imputándole a mi vez nada, sino más bien *autoimputándome yo mismo*, pues tengo que reconocer que mi alusión a «la solidez de la certidumbre del increyente» que Fraijó me criticaba resulta ciertamente desafortunada, y desde luego me hallo convencido de que, cuanto menos se mezclen la filosofía y la física del estado sólido, mejor para la filosofía. En nuestro caso, pienso que lo que quería decir cuando decía que «el increyente alberga la sólida *certidumbre* de que la salvación no hay que buscarla en otra vida sino en ésta»... habría quedado mejor dicho y expresado hablando en lugar de ello de «su *desesperanza* de alcanzar la salvación en otra vida que no sea ésta», con lo que tal cuestión dejaría entonces de presentarse como una cuestión pística (de *pístis-pisteos*) o *cuestión relativa a la fe* (tanto la certidumbre como la incertidumbre tienen que ver con este tipo de cuestiones) para pasar a convertirse en una cuestión elpídica (de *elpís-elpídos*) o *cuestión relativa a la esperanza* y también, claro, a la desesperanza. Y quizá por ahí nos fuera dado arrojar alguna mayor luz sobre el problema de *la distinción o la indistinción entre ética y religión*, ética y religión que han sido alguna vez caracterizadas por el propio Fraijó como «dos caminos hacia la esperanza».

Trataré entonces brevemente de enfrentarme en lo que sigue, según mi leal saber y entender, a esa «cuestión de la esperanza» —que es también, lo repito, la de la desesperanza— con el fin de hacer ver en qué medida mi posición discrepa de, o coincide con, la de Fraijó.

En la *Introducción a La espera y la esperanza* de 1957 —un bello libro de Pedro Laín no suficientemente recordado, según pienso, al cabo del medio siglo transcurrido desde su aparición—, Laín reproducía la reflexión de André Gide ante el rótulo «Sala de espera» de una modesta estación ferroviaria del Marruecos español: «Qué bello idioma este que confunde la espera (*l'attente*) y la esperanza (*l'espoir*)». Como inmediatamente puntualizaba Laín, el castellano distingue en realidad —pese a lo que creyera Gide— entre la espera y la esperanza con no menor acuidad que lo hacen el alemán o el inglés al distinguir entre *Erwartung* y *Hoffnung* o ente *wait* y *hope* (y, para el caso, entre *l'attente* y *l'espoir*). Pero quizá haya que devolverle a Gide el cumplido y reconocer que ninguna de las tres primeras

lenguas (ni el castellano ni el alemán ni el inglés) parece disfrutar de la riqueza de matices de la lengua francesa, que se permite distinguir nada menos que *tres maneras de esperar*, a saber, la consistente en aguardar a que llegue el tren (*l'attente*), la consistente en proyectar llegar mediante él al destino esperado (*l'espoir*) y todavía, en tercer lugar, la consistente en trascender toda esperanza intramundana para soñar con alcanzar aquel destino superior que nos promete la esperanza sobrenatural o religiosa, esto es, la esperanza en cuanto virtud ya no sencillamente natural o cardinal sino abiertamente teológica (y que es lo que en francés se dice *l'espérance*).

De cualquier modo, y aun si más o menos nítidamente o confusamente, ni la lengua española ni la alemana ni la inglesa se privarían de vehicular esos conceptos a los que sirve de vehículo el idioma francés, y los tres conceptos se dan desde luego cita en la célebre pregunta kantiana «*Was darf ich hoffen?*», «¿Qué me es dado esperar?», la respuesta a la cual podría igualmente bien encerrar un *pronóstico* fáctico (el relativo a las circunstancias sociales o históricas que hacen probable o improbable *aguardar* que se cumpla o no la predicción de una acción dada), o podría encerrar un *proyecto* ético (como el propósito de actuar en cumplimiento de nuestro deber y a la *espera*, cierta o incierta, de que ello nos haga dignos o merecedores de ser felices), o podría encerrar finalmente un *acto de confianza* propiamente elpídica y, lo que es más, *confianza* religiosa o teológica, que también podría ser un acto de *desconfianza* (a saber, la confianza o *esperanza* y la desconfianza o *desesperanza* de alcanzar, y no sólo de merecer, la antedicha felicidad, convertida ahora en salvación eterna), instancias todas ellas tras las cuales aparecen sucesivamente implicadas la *filosofía de la historia*, la *filosofía moral o ética* y la *filosofía de la religión* de Kant, constituyendo otras tantas perspectivas filosóficas desde las que abordar *el esperar humano*.

Ahora bien, ningún proyecto ético se reduce a un pronóstico fáctico (como en el caso de la predicción científica) ni mucho menos a confianza religiosa (como en el caso de la esperanza teológica). Un pronóstico o predicción como el envuelto en el cálculo de las consecuencias de la acción no puede suplantar, salvo que seamos utilitaristas o pragmatistas, el uso moral de la razón llamado a respaldar un genuino proyecto de actuar éticamente: el precepto moral de no tratar a nuestros semejantes como meros medios, sin al

mismo tiempo considerarlos como fines en sí, mantendrá incuestionablemente su vigencia por muy beneficiosas que prometieran ser las consecuencias de su instrumentalización como objetos de explotación económica. Y aún más seria, o más grave, vendría a ser la reducción del proyecto ético a confianza o esperanza religiosa: como Schopenhauer vio bien en su interpretación de la ética de Kant, los postulados epideiológicos de la razón práctica (esto es, la inmortalidad del alma o la existencia de Dios) nada añaden a la vigencia de los preceptos morales, que seguirían en pie aunque no hubiera nada que esperar ni nada en lo que creer.

Pero, además de éticamente irrelevante, *la invocación de la esperanza religiosa*, como una forma de consuelo o de compensación a las víctimas de la injusticia en este valle de lágrimas, me parece que encierra algo de profundamente engañoso y hasta pudiera convertirse en una ofensa, o en un auténtico escarnio, para esas mismas víctimas. Lo que quiero decir a este respecto creo que queda insuperablemente reflejado en un escalofriante relato de Villiers de L'Isle Adam, al que me he referido por escrito alguna vez y que no me resisto ahora a transcribir en el siguiente resumen del mismo debido a Jorge Luis Borges. Mas no sin antes advertir que el relato de marras lleva por título el de *L'espérance* y tiene que ver, pues, con la esperanza religiosa, esto es, con la esperanza del creyente, más bien que con *l'espoir*; esto es, con la única esperanza o esperanza terrenal a la disposición del increyente.

El relato en cuestión, sin más preámbulos, vendría a rezar así:

El rabino aragonés Abrabanel, aborrecido por sus préstamos usurarios y su desdén por los pobres, es visitado en su calabozo —tras meses de tormento en vano destinados a ablandar su empecinamiento y conseguir su abjuración— por el Gran Inquisidor Pedro Argüés, quien ordena desencadenarle y, abrazándolo, le dice: «Hijo mío, alégrate. Tus trabajos van a tener fin. Si en presencia de tanta obstinación por tu parte no me he resistido a permitir el empleo de tantos rigores, mi tarea fraternal de corrección tiene sus límites. Sólo a Dios toca determinar lo que ha de sucederle a tu alma. ¡Tal vez su infinita clemencia lucirá para ti en el supremo instante! ¡Debemos esperarlo! ¡Así sea! Reposa, pues, esta noche en paz. Mañana participarás en el auto de fe, es

decir, serás llevado al quemadero, cuya brasa premonitoria del fuego eterno no quema, ya lo sabes, más que a distancia, hijo mío. La muerte tarda por lo menos dos horas, a menudo tres, en venir, a causa de los envoltorios mojados y helados con los que preservamos la frente y el corazón de los holocaustos. Seréis cuarenta y dos solamente. Considera que, colocado en la última fila, tienes el tiempo necesario para ofrecer a Dios ese bautismo de fuego, que es el Espíritu Santo. Confía, pues, en la luz y duérmete invocándola». Cuando el inquisidor y su séquito abandonan la celda, el prisionero observa entre las tinieblas que la puerta ha quedado incomprensiblemente mal cerrada. Agitado por una esperanza mórbida, la abre con suma precaución e inicia su fuga, aun a sabiendas de correr el riesgo de que, en caso de ser apresado, se le castigue con una nueva serie de atroces torturas. Extenuado de hambre y de dolor, dominado por la angustia, avanza durante horas reptando y escondiéndose a lo largo de un húmedo e interminable pasadizo. Varias veces está a punto de ser descubierto, y otras tantas tentado de desistir y regresar al calabozo para al fin morir y descansar por siempre de sus sufrimientos. Pero la esperanza le mantiene y, después de incontables penalidades, alcanza la puerta también abierta que da al exterior sobre unos jardines, bajo la noche estrellada de la primavera. Los jardines dan a su vez al campo, poblado de fragantes limoneros, que se prolonga hasta la sierra donde podrá escapar definitivamente a salvo. Extasiado, levanta los ojos al firmamento y extiende los brazos para bendecir a su Dios que le concede esta misericordia. Y entonces, sobrecogido, siente que otros brazos le vuelven a rodear con fuerza y escucha la voz del venerable Pedro Argüés, que consternadamente le reconviene al oído: «¡Cómo, hijo mío! ¿En vísperas, tal vez, de la salvación querías abandonarnos?». El desgraciado Abrabanel, jadeante en los brazos del inquisidor, comprende en ese instante el significado de la esperanza. ¡La esperanza formaba parte del tormento! (Muguerza 2006).

Desde el punto de vista de la ética, que hacía mío más arriba, la moraleja que cabe extraer de este relato no es la de la vanidad de toda esperanza. La esperanza —allí donde ésta sea posible *todavía*, bajo una u otra forma de la misma— es absolutamente digna de

respeto y nada habría que hacer para desalentarla. ¿Pero qué clase de esperanza cabría invocar para las víctimas de Auschwitz?

Fraijó, en el texto que yo citaba antes, alude a este respecto a la «débil esperanza mesiánica» de Walter Benjamin, esperanza que por su parte describe (Fraijó, no Benjamin) como «la esperanza de que la historia del sufrimiento de Auschwitz no esté totalmente clausurada y algún día, no se sabe cuándo ni cómo, sus víctimas conozcan algún género de reparación». Pero la verdad es que, así descrita, esa esperanza —mesiánica o no— no parece precisamente débil sino harto robusta e incluso robusta en demasía, pues va bastante más allá de la esperanza retrospectiva que consiste en el mantenimiento de la memoria de esos sufrimientos —la *memoria passionis* que tan terca como justicieramente reivindica entre nosotros Reyes Mate siguiendo a Johannes Metz— y que sería la única manera de *reparar*, si cabe hablar en esos términos, lo que fue un daño tan atroz como probablemente irreparable. O reparable tal vez sólo *en términos morales*, como en el caso de eso que se llama una *victoria moral* —la victoria de quien, en una prueba deportiva por ejemplo, ve arrebatado el triunfo por causa de un accidente, incluido el accidente de un fallo injusto a manos del juez o del árbitro de turno—, la victoria moral que es, por definición, la de los *perdedores* que, pese a su derrota, *habrían merecido ganar* y hasta *deberían* haber ganado. Un tipo de victoria, por lo demás, escasamente valorada por aquellos que tan sólo valoran los *triumfos materiales, contantes y sonantes* y, por ende, los únicos *reales*, tanto en el mundo del deporte como en el de la vida política por poner otro ejemplo: un *realista político*, supongamos, jamás valorará una victoria moral... porque tampoco valorará jamás la moral misma, esto es, la ética.

Volviendo, ya para concluir, a Walter Benjamin, lo que entendera Benjamin por «encender en el pasado la chispa de la esperanza» (de acuerdo con una conocida expresión suya) nunca acabó de estar del todo claro, pero —puestos a hablar de alguna forma de esperanza a la medida humana de la ética— yo no la encontraría mejor que la que el propio Benjamin gustaba de ejemplificar en la esperanza del escultor Andrea Pisano que se encuentra en el Baptisterio de Florencia (sobre la que llamó en su día mi atención una buena conocedora del pensamiento benjaminiano como Ana Lucas) y que es, según todo el mundo sabe, una esperanza sedente que, pese a

ser alada, no se levanta de su asiento ni despegamos los pies del suelo, aunque elevamos no obstante sus brazos y sus manos, manos vacías naturalmente, hacia el fruto perpetuamente inalcanzado.

Pues bien, esa esperanza —que combina la sed de eternidad y de salvación con la desesperanza de verla satisfecha alguna vez y que, por tanto, tendría bastante más que ver con la modesta *espoir* que no con la ambiciosa, y tantas veces frustrante, ilusión de la *espérance*— sería la única clase de esperanza que podría permitirse el increyente, cuya solidaridad con las víctimas de la historia no le lleva a echar a volar sus sueños, sino a hundir sus pies en la tierra bajo la que dichas víctimas yacen enterradas.

Y esa sería, en definitiva, la manera como el increyente las reivindica —pues no hay que ser nietzscheano para reivindicarlas desde lo que cabría llamar ahora la *fidelidad a la Tierra*— y también la manera como, al reivindicarlas, el increyente niega (con un énfasis no menor, si bien más desesperanzado, que el creyente) que todo haya quedado como Hitler lo dejó...

Bibliografía

- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Fráncfort: Suhrkamp, 1972 ss.
- . *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. de B. Echeverría. México: Contrahistorias, 2005.
- BLUMENBERG, H. *Matthäuspassion*. Fráncfort: Suhrkamp, 1988.
- BLUMENTHAL, D. *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville: Westminster J. Knox Press, 1983.
- BONHOEFFER, D. *Gesammelte Schriften*. Ed. de E. Bethge. Múnich: C. Kaiser Verlag, 1958 ss.
- . *Ethik*. Ed. de I. Tödt et al., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. Trad. esp. de L. Duch (2000), Madrid: Trotta, 1992.
- CAMPS, V. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Nova Terra, 1968.
- . y A. VALCÁRCEL. *Hablemos de Dios*. Madrid: Taurus, 2007.
- FRAJÓ, M. *Fragmentos de esperanza*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- . *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid: Trotta, 2004.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. *El teísmo moral en Kant*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- . *Qué aporta el cristianismo a la ética*. Madrid: Fundación Santa María, 1991.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. *Ética y religión (Una relación problemática)*. Madrid/Santander: Sal Terrae, 1996.
- HORKHEIMER, A. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gummior*, Hamburgo: Furche. Trad. esp. de A. Ortiz-Osés, en *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme, 1976.

- JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Fráncfort: Suhrkamp, 1987.
- KANT, I. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. En *Werke*, AK VIII, págs. 253-271. Trad. esp. de R. Rovira en *Revista de Filosofía*, 4, 1981: 239-259.
- . *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. En *Werke*, AK VI, págs. 1-202. Trad. esp. de F. Martínez Marzoa (1981), Madrid: Alianza Editorial.
- KÜNG, H. *Projekt Weltethos*. Múnich: Piper Verlag. Trad. esp. de G. Canal (2003), Madrid: Trotta, 1990.
- KÜNG, H. y K.-J. HUSCHEL. *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. Múnich: Piper Verlag. Trad. esp. de J. M. Bravo Navalpotro y A. Serrano de Haro (1994), Madrid: Trotta.
- LAÍN ENTRALGO, P. *La espera y la esperanza (Historia y teoría del esperar humano)*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. En C. J. Gerhardt, ed. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. VI (1885), Hildesheim, G. Olms, 1965. Trad. esp. de Eduardo Ovejero Maury (1928), Madrid: Aguilar.
- . *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Estudio preliminar y trad. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1990.
- LUCAS, A. *Tiempo y memoria (Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin)*, prólogo de J. Muguerza. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994.
- MARQUARD, O. «Schwierigkeiten beim Ja-Sagen». En W. Oelmüller, ed. *Theodizee-Gott vor Gericht?*, Múnich: Fink, 1990: 87-102.
- MATE, R. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- . *Memoria de Auschwitz*. Madrid: Trotta, 2003.
- . *Medianoche en la historia (Comentario de las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»)*. Madrid: Trotta, 2006.
- METZ, J. B. *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967-1997)*. Maguncia: Grünewald. Trad. esp. de D. Romero (2002), Madrid: Trotta.
- MUGUERZA, J. «Encuentro con Aranguren». En E. López Aranguren, J. Muguerza y J. M. Valverde, *Retrato de José Luis Aranguren*. Madrid: Círculo de Lectores: 66-88 (reproducido en *Isegoría* 15, 1997, *Adiós a Aranguren*, 55-93), 1993.
- . «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea». En M. Fraijó y J. Masiá, eds. *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor J. Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1995: 185-213.
- . «Una visión del cristianismo desde la increencia». En J. Muguerza y J. A. Estrada, *Creencia e increencia: un debate en la frontera*. Madrid-Santander: Sal Terrae, Cuadernos de Fe y Secularidad, 2000: 7-37.
- . *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*. Madrid/México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 4.ª edición, 2006.
- OELMÜLLER, W., ed. *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Múnich: Fink, 1992.
- POLANY, M. *Personal Knowledge*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- TIEDEMANN, R. *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Fráncfort: Suhrkamp, 1983.

3. El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión. Interpretaciones de Génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger

Adriano Fabris

Profesor ordinario de Filosofía de la Religión
Universidades de Pisa y Lugano

3.1. Introducción

En este texto intentaré profundizar y discutir cuatro momentos en la historia del pensamiento, en los que el texto bíblico de *Génesis 3* ha inspirado la reflexión filosófica a través de una interpretación explícita o implícita de ese capítulo de la Biblia. Los autores a los que haré referencia serán especialmente Kant, Hegel, Benjamin y Heidegger.

Antes de analizar los modos en los que el tema de la caída y del pecado original son afrontados por estos pensadores, quisiera clarificar en qué consiste la especificidad de las interpretaciones filosóficas de Génesis 3. Desde una perspectiva religiosa este relato bíblico ofrece, de hecho, una particular respuesta al problema del mal en el mundo, en sus aspectos de mal físico, de mal moral y de mal metafísico. Esta respuesta adopta la forma de una narración. Existe una escena originaria, acaecen eventos, se define una específica responsabilidad. Como consecuencia de estos eventos se explica la situación en la que la humanidad se encuentra y que aún padece: una situación caracterizada por el sufrimiento, la corrupción, la muerte.

Más aún, para que una explicación tal sea reconocida y aceptada es necesario que se establezca una conexión evidente entre la situación originaria y la actual, entre el comportamiento de los progenitores, Adán y Eva, la desobediencia de ambos y nuestro comportamiento hoy. Se trata de una conexión que puede ser pensada, por ejemplo, en términos de una relación causal o, hasta incluso, como

La versión en castellano de este texto de Adriano Fabris ha sido revisada por Yolanda Ruano.

un legado. ¿Puede ser aceptada esta explicación? ¿Puede ser aceptada, sobre todo, por el hombre moderno?

En realidad, frente a la explicación dada por Génesis 3 quedan abiertas otras cuestiones tanto desde una perspectiva filosófica como religiosa. Quedan sin respuesta, sin duda, otras preguntas relativas, por ejemplo, al carácter individual del mal. ¿Por qué resulta que un mal, un mal determinado, me sucede precisamente a mí? Pregunta a la que cabe añadir: este mal que sufro ¿es solamente la punición por las acciones malvadas que yo mismo he realizado? ¿Cómo se justifica, entonces, el sufrimiento de la persona inocente? ¿Cuál es, en otras palabras, la relación entre sufrimiento y responsabilidad moral? Más aún: ¿quién es, en definitiva, el responsable último del mal en el mundo, del así llamado *mal metafísico*? ¿Se puede considerar a Dios responsable de este mal?

Frente a tales preguntas, la respuesta de Génesis 3 —aquella que remite a una desobediencia realizada por los progenitores tal que sus consecuencias recaen sobre todos los seres humanos, también sobre los inocentes— ha suscitado, como sabemos, muchas perplejidades. La perspectiva de la transmisión heredada contrasta, de hecho, con la noción de responsabilidad individual. La búsqueda de un responsable último, la búsqueda de la causa suprema del mal, ha conducido a elaborar la doctrina de la teodicea: la tentativa de justificar a Dios, que es omnipotente y bueno, en la confrontación de aquel mal que el hombre, aun sin culpa, experimenta y padece.

Sobre todo en la filosofía de la religión moderna y contemporánea, muchos autores a la hora de discutir el problema del mal se han remitido no solamente a Génesis 3, sino también a otros textos bíblicos, como por ejemplo al Libro de Job. La tradición filosófica frecuentemente ha abordado una interpretación personal del mito de la caída e, incluso, le ha *dado la vuelta* a su sentido. Así *la caída* queda transformada de hecho, como veremos en Kant, en un verdadero enriquecimiento para la humanidad. La culpa resulta ser, verdaderamente, una feliz culpa, porque la desobediencia le otorga al hombre la ocasión para afirmar su propia autonomía.

Podemos llegar a la misma interpretación en términos de emancipación siguiendo otro sendero. Una lectura muy difusa del pecado original es aquella que ha visto en él la culpable extralimitación, por parte del hombre, de los límites que al mismo hombre se le han im-

puesto, en cuanto criatura. El hombre quiere ser más de lo que es, quiere ser como Dios y precisamente por esto, pierde también mucho de aquello que tenía: el Edén.

En verdad Génesis 3 relata un acto humano de extralimitación, pero no dice por qué se establece tal límite. Algunos de los filósofos que analizaremos afirmarán que, a fin de que el ser humano pueda serlo verdaderamente, debe, de hecho, superar el límite que le ha sido impuesto. Es más, sólo gracias a dicha superación por parte del primer ser humano puede tener inicio el desarrollo de la entera humanidad. La salida del paraíso no puede, por tanto, ser pensada solamente en términos de una *caída*, sino también como una posibilidad de constitución propia y verdadera del hombre. El paraíso no es una mera pérdida, sino que es necesario preguntarse —como lo hace Gershom Scholem, refiriéndose a Franz Kafka— si no fue Dios, por el contrario, quien tras la expulsión del hombre del Edén perdió más de cuanto había perdido el hombre.¹ En pocas palabras: el pecado original se transforma desde esta perspectiva en un pecado generativo: en el punto de partida para el desarrollo de una humanidad que es verdaderamente creadora de su propia historia.

3.2. Kant

Esta lectura del pecado original como pecado que da origen, en positivo, al desarrollo histórico de la humanidad, es expuesta muy claramente en un breve escrito de Kant: *Mutmaßiger Anfang der Menschengeschichte* (1786).² Kant desarrolla una lectura desmitifi-

¹ «Cien años antes de Kafka, en Praga, Jonas Wehle [...] escribía para los últimos adeptos de una Kabala volcada a la herejía [...] Él es el primero en preguntarse (y su respuesta es afirmativa) si el paraíso no habría sufrido, con la expulsión del hombre, una pérdida más grave que la sufrida por el hombre mismo. Este aspecto de la cuestión se ha mantenido olvidado hasta la fecha de un modo decisivo. ¿Fue pues una mera simpatía entre almas la que llevó a Kafka, un siglo después, a formular pensamientos tan profundamente afines? Tal vez sea el no saber qué fue el paraíso lo que suscita estas reflexiones sobre la naturaleza “en cierto sentido desesperada” del bien. [...] Kafka expresó de modo insuperable las fronteras entre religión y nihilismo» (G. Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbalah*, 1938. *Judaica*, t. III, 1984, Tesis 10).

² *Comienzo presunto de la historia humana.*

cadora de la Sagrada Escritura. En esta lectura, considera la Escritura «como un documento», similar a otros escritos no sacros e interpreta la caída de Adán como una radical toma de distancia de los límites del instinto (que es, de hecho, el modo en el cual viene interpretada la *voz de Dios*). Esto significa que el hombre se desvincula de un modo de vivir determinado por la naturaleza y se abre a una condición de libertad y de elección: una condición, no obstante, siempre caracterizada por el miedo y la angustia.

Kant repiensa, por tanto, el texto de Génesis 3 desde la perspectiva de un conflicto entre instinto y razón. Construye una interpretación que quiere ser literal. En esta lectura el texto de Génesis 3 ejemplifica el ingreso del hombre en la historia. El hombre, con su desobediencia, toma las distancias de aquel carácter de animalidad, de aquel dominio de los instintos que inicialmente lo distingue y gana su propia libertad a través de la adquisición del conocimiento. La promesa de la serpiente: «conocerás el bien y el mal» —que en el hebreo bíblico significa «conocerás todas las cosas»— finalmente desembocará en la celebración del triunfo de la razón.³ Y en esta afirmación de la razón consistirá, de hecho, la afirmación del bien, también incluso aun cuando su punto de partida sea un mal, es decir, *la caída*. He aquí por qué Kant podrá afirmar: «la historia de la naturaleza comienza [...] con el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues es la obra del hombre» (Kant 1999, 154).

En su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) (1793)⁵ Kant ofrece, en cambio, una lectura del tema de la caída que tiene un carácter diverso, menos emancipador y más marcadamente filosófico-religioso.

³ Este aspecto será retomado y subrayado con fuerza por el joven Schelling, que a la edad de 17 años, en 1792, dedicará su tesis, para la obtención del *Magisterium philosophicum*, al tema: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, ahora en F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. H. M. Baumgarten, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976 ss. Leamos el final de la disertación de Schelling: «La infinita fuerza de nuestra razón en cuanto tal nos persuade del hecho de que [...] el fin último de la historia humana, toda entera, es que todas las realidades humanas vuelvan a la universal soberanía de la razón y que todas las circunstancias humanas se manifiesten en las leyes de una razón pura y libre del dominio de los sentidos».

so. En el primer escrito de esta obra, publicado como ensayo autónomo un año antes, se afronta, como sabemos, el problema del «mal radical en la naturaleza humana». Se trata del problema de la «coexistencia del principio maligno junto al bueno». A las dos concepciones del hombre, que se remontan a Aristóteles, aquella de la animalidad (por la que el hombre es considerado como un ser viviente) y aquella de la humanidad (por la cual el hombre resulta un ser racional y social), se agrega aquí una tercera concepción, típicamente cristiana, la de la personalidad. Con ella se afirma que el hombre es responsable de sus acciones y, por lo tanto, a él es a quien puede serle imputado el mal que realice. Más concretamente, Kant interpreta la acción maligna como aquella en la que tiene lugar una especie de inversión, de vuelta en el orden de los móviles, según la cual venimos a subordinar nuestros actos a una instancia egoísta en vez de al imperativo moral.

Pues bien, propiamente el hecho de que esto pueda acaecer constituye la tendencia al mal ínsita en el hombre. En un párrafo de la obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Kant llama *peccatum originarium* precisamente a este hecho, considerándolo la condición en virtud de la cual pueden realizarse concretamente las acciones malvadas (que serían un *peccatum derivativum*). En este contexto, Kant rechaza la lectura de Génesis 3 que entiende el mal que hoy podemos experimentar como la herencia de la desobediencia llevada a cabo por Adán. Por el contrario, la existencia del mal reenvía a una condición de libertad que es propia del hombre. Solamente sobre la base de esta libertad puede el hombre ser responsable. Y, por tanto, la posibilidad del mal, la maldad misma como posibilidad de pecar, es puesta por Kant en la raíz del hombre mismo: es algo «innato en su naturaleza».

La IV sección del primer escrito de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, titulada *Del origen del mal en la naturaleza humana*, profundiza ulteriormente en este aspecto, siempre en diálogo con la Escritura. Según Kant no puede darse una explicación del mal simplemente identificando su origen en el tiempo: sería como decir que nosotros pecamos porque alguien, antes de nosotros, ya ha pecado. Por tanto, el mal «no nos viene por herencia de nuestros primeros parientes». El mal es, en primer lugar, mal moral, o sea,

implica una responsabilidad muy precisa de nuestra parte. Se puede, por lo tanto, describir el mal, decir cómo puede surgir, individualizar su estructura, como hace Kant de manera más precisa de lo que el relato bíblico muestra. Pero el porqué del hecho de que podamos hacer el mal, el porqué de la posible subordinación del *móvil* universal al *móvil* particular de las acciones, el porqué de esta libertad que es propia del hombre: todo esto resulta ser —afirma Kant— *un misterio*.

3.3. Hegel

En Kant se encuentran, en suma, dos modalidades de interpretación de Génesis 3: una que considera como un hecho positivo las consecuencias de la caída; otra que pretende extraer de la Escritura una *representación figurada*, una *explicación por imágenes* del mal en el mundo —como el mismo Kant indica—. Ambos aspectos están contenidos en el texto bíblico. Deber de la filosofía pareciera ser, por tanto, aquel de pensar los dos aspectos que se pueden recabar de Génesis 3: el surgimiento de lo negativo y la apertura, propiamente en esta negatividad, de nuevas posibilidades para el hombre. Kant, como hemos visto, piensa estos aspectos, pero no los piensa conjuntamente. Él no los piensa en su recíproca conexión. Lo hará Hegel en la lectura de Génesis 3, presentada en los cursos de *Religionsphilosophie* que dictará en Berlín en 1824 y 1831 (Hegel 1994, 337-342; 626-627). Lo hará desde un punto de vista dialéctico.

Hegel considera el relato de la caída como un mito, como una especie de parábola en la que hay un *profundo sentido especulativo*, que es deber de la filosofía clarificar. En la lectura de Hegel, el estado de inocencia primordial representa, como acaece en Kant, un estado de predominio de los instintos. En este clima, el hombre no se corresponde con su auténtica naturaleza de ser espiritual, se encuentra *confundido* con las cosas, con los animales y con el mismo Dios, y por esto el hombre debe huir de tal situación y transformarse en un ser consciente de su propia libertad. El espíritu, de hecho, es libre y precisamente es en el ámbito de esta libertad donde se originan las nociones del bien y del mal. El hombre conquista la libertad con la caída, con el *extrañamiento* de la inmediatez.

La expresión «conocer el bien y el mal» es interpretada por Hegel en un sentido literal, esto es, como la capacidad constitutiva del hombre de ejercer la reflexión sobre los variados aspectos de la creación y de elegir entre ellos.

Un conocimiento tal es ambiguo: por un lado, conduce a la soberbia y, por tanto, a una actitud de oposición a Dios; por otro, este conocimiento constituye el principio de una posible reconciliación entre el hombre y Dios: aquella conciliación consciente, deseada, que se encuentra ínsita en el proceso mismo del espíritu. Dos son entonces las instancias que se reflejan en el texto bíblico y que deben encontrar una composición filosófica: de un lado, la de desobediencia, la de la afirmación de la propia autonomía, siempre en conflicto con la prohibición de Dios de probar el fruto del árbol del bien y del mal; de otro, el hecho de que la caída permite transformar al hombre en un igual a Dios, en la medida en que adquiere capacidad de juzgar. Como subraya Hegel, es Dios mismo quien afirma que el hombre en cuanto adquiere la capacidad de elegir queda transformado en alguien como Él, en Génesis 3 (versículo) 22: «Y dijo Yahvé Dios: Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal. Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre». He aquí entonces: es el conocimiento adquirido con la desobediencia aquello que establece la semejanza del hombre con Dios. Es ésta la *idea profunda* que, según Hegel, está en la base del relato bíblico.

Ahora bien, esta dualidad de aspectos es debida al carácter especulativo del conocimiento. El saber es un don peligroso, como dice Hegel.⁴ Y aunque el conocer sea causa de laceraciones, él mismo sana las heridas que causa. Ello es así por la experiencia de que una conciliación es siempre posible. El *seréis como Dios* es interpretado por Hegel, por un lado, de manera literal, como algo que verdaderamente ha conseguido el hombre con la desobediencia: la capacidad de discernir el bien del mal; por otro, como

⁴ «El conocimiento, el saber, es un regalo peligroso, de doble cara: el Espíritu es libre; y esta libertad deja el bien y el mal al criterio de cada cual: existe por tanto igualmente una arbitrariedad para hacer el mal: ésta es la cara negativa de cada lado afirmativo de la libertad» (Hegel 1994).

un deber que se realizará sólo en la dimensión que completará el Espíritu.

En suma, en la lectura hegeliana encontramos una doble exigencia, que viene puesta en escena en la narración bíblica. Existe, ciertamente, un *arrojar* a la ruptura y a la escisión que conduce a la desobediencia. Pero también existe el *ímpetu* para realizar, más allá de toda escisión, aquella *igualación* con Dios que Dios mismo ha hecho posible creando al hombre a su propia imagen. Aquello que en Kant resultaba ligado de manera extrínseca, en Hegel se encuentra conciliado en una interpretación *globalizante*, en la cual el protagonista es un hombre en busca de la propia y plena realización: una realización que se cumplirá en una perspectiva ulterior al mismo hombre: la dimensión del Espíritu.

3.4. Benjamin

El reconocimiento del hecho de que el relato bíblico traiga a escena cierta ambigüedad caracteriza también la lectura que de Génesis 3 viene dada por Walter Benjamin, poco menos de un siglo después, en su escrito del año 1916, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (*Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*). En este escrito de Benjamin, el análisis de los primeros capítulos del Génesis le sirve para definir la esencia de la lengua. La lengua no es un medio de comunicación, más bien es —como apunta Hamann— «la madre de la razón y de la revelación». El mito del pecado original es interpretado en este contexto como el relato de una transformación, de un paso. Se trata del paso de una relación simbiótica del hombre con el mundo y con Dios —que se cumple a través de la *lengua del paraíso*: a saber, la lengua, en la que la esencia espiritual de cada ente viene a manifestarse plenamente— a una relación en la que el hombre se encuentra alejado, separado de las cosas, del mundo, de Dios mismo. Esta separación viene expresada a través del juicio (*Urteil*): literalmente, a través de un acto de división, de una toma de distancia mediante la cual el hombre pone en discusión —ello es, juzga— aquello que Dios mismo había declarado *bueno*. *Conocer el bien y el mal* significa precisamente esto. Al expresar un juicio el hombre es capaz de retornar al lugar que Dios

mismo había creado y juzgado por vez primera; y además juzgado dicho acto creador como *bueno*. De esta manera la promesa de la serpiente —«serás como Dios»— significa: serás capaz de juzgar, esto es, de conocer el bien y el mal del mismo modo que Dios lo hace. Pero, como el juicio del hombre se realiza después de que Dios juzgue y de que juzgue como bueno, resulta que en el acto del juzgar humano existe implícitamente un cierto cuestionamiento del juicio del mismo Dios. En esta toma de distancia de Dios, en esta posibilidad que el hombre adquiere de juzgar sobre aquello que Dios ya ha juzgado, consiste el pecado original de Adán.

El pecado original se produce, por tanto, en el ámbito del lenguaje. Se cumple en el paso de la lengua pura, la «lengua del paraíso», a la facultad que el hombre adquiere de juzgar. La caída consiste pues en ese paso de la capacidad que el hombre tenía en cuanto criatura de Dios de nombrar las cosas, de expresar con un nombre la esencia misma de las cosas, a la capacidad de tomar distancia respecto de las cosas, de emitir juicios sobre ellas y de criticar implícitamente el juicio —*es una obra buena*— que Dios había dado sobre la creación. El paso del nombre, que expresa inmediatamente la esencia, al juicio comporta la renuncia del hombre al poder que tiene el lenguaje de instaurar una relación inmediata con el mundo. Con el juicio, el mundo es sometido a crítica y el hombre pierde, por lo tanto, el nexo inmediato con el mundo.

En suma, el ser culpable del hombre consiste en el vivir ya en la separación, en el tener que hablar una lengua constituida por juicios. Y es que estos juicios introducen una distancia entre el hombre mismo y la creación. Aquí la caída no inaugura, como sucedía en Kant, un proceso de liberación y de autonomía del hombre, debida a su ingreso en la historia. Y tampoco, como sucedía en Hegel, el hombre adquiere, a través del juicio, la capacidad de «transformarse en aquello que es»: un ser espiritual, desde siempre similar a Dios. Por el contrario, para Benjamin el hombre pierde con el pecado original la posibilidad de usar el lenguaje que le permitía una inmediata relación con lo real. El lenguaje pierde, en suma, su potencia simbólica, esto es, su capacidad de ser símbolo de aquello que no puede ser comunicado. Sólo en el lenguaje de los místicos esta posibilidad podrá aún encontrar su realización (Scholem 1984). Pero

para el ser humano en general, esta pérdida es definitiva: el paraíso se encuentra ya a nuestras espaldas.

3.5. Heidegger

El pasado, por lo tanto, ya no puede ser recuperado. Ni siquiera desde una perspectiva filosófica, como busca hacer Hegel. Y si el pasado, el paraíso, ya está perdido, puede solamente describirse, puede analizarse la situación del hombre en su condición de ser finito como viviendo en la basura del mundo. Esto es lo que hace Heidegger en *Ser y tiempo*.

Este libro puede, de hecho, leerse también como el relato de la institución de un límite: el límite de aquella situación en la que estamos —dice Heidegger— *arrojados*. Ese límite para el hombre, que vive en una situación tal de *decaimiento*, no es algo que pueda ser elegido ni algo de lo que pueda, por tanto, hacérsele responsable. El hombre —o mejor, el *Dasein*, el ser ahí, como Heidegger dice— es siempre ya *caído*, arrojado en un mundo: y este hecho no depende de él. Heidegger interpreta desde esta perspectiva la noción de *culpabilidad* en el párrafo 58 de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). El *Dasein* es ya culpable siempre; y esta culpabilidad es la condición de posibilidad de su existir.

Pero la noción de *Schuld*, de *culpa*, no debe ser confundida con la de *pecado* (*Sünde*). Como Heidegger señala, «el ser culpable originario, que caracteriza la estructura del ser “ahí”, es muy diverso del *status corruptionis* tal y como lo concibe la teología» (Heidegger 1976). Aun más, como queda dicho por Heidegger en la conferencia *Phänomenologie und Teologie* (*Fenomenología y Teología*), la culpabilidad existencial —esto es, el hecho de que nos encontremos desde siempre arrojados en un mundo, y que de este hecho no seamos responsables— es la condición para que pueda comprenderse la noción, usada en teología, de *pecado*. En este sentido, la culpabilidad del *Dasein* es, verdaderamente, originaria. El límite está en el *Dasein* mismo, lo constituye esencialmente. El hombre carece de la esperanza de retornar a una situación paradisíaca porque no hay ya más paraíso: él es, por así decir, *negativo en sí mismo*.

En fin, no es necesario referirse a una transgresión precedente para explicar la situación actual. En palabras de Heidegger, «el ser

culpable no es el resultado de una culpabilidad, sino, por el contrario, esta culpabilidad se hace posible gracias al “fundamento” de su ser culpable originario» (Heidegger 1976, 282). Dicho de otro modo, el *Dasein* no es más el patrón de la situación en la cual se encuentra. No es responsable. Y por tanto ahora no solamente ya no es necesario remitirse al mito de los orígenes relatado en Génesis 3, sino que —y éste es el elemento decisivo del contacto que Heidegger mantiene, a pesar de todo, con el cristianismo— ya no es posible ninguna redención.

3.6. Conclusiones

En conclusión, ¿qué podemos recabar de este rápido análisis de las interpretaciones filosóficas de Génesis 3? ¿Cuál es la actitud que emparenta las diferentes lecturas que hemos discutido? Mirándolo bien, en los distintos casos examinados, el texto bíblico ha sido considerado, en su generalidad, un pretexto para introducir o confirmar tesis filosóficas ya definidas, o bien —y ello es lo que acaece en Heidegger— para subrayar la insuficiencia de la aproximación propia de la Escritura para interpretar la situación específica del hombre contemporáneo. La intención que anima todas estas lecturas tiene en general como propósito reabsorber las representaciones religiosas en la dimensión de la conceptualización filosófica. Nuevamente, filosofía y teología —esto es, la búsqueda de un saber autónomo y la sabia elaboración de una experiencia religiosa— se enfrentan, diría Heidegger, como *enemigos mortales*, tratando cada una de ellas de absorber a la otra en sí, de enmarcar a la otra en el interior de la propia perspectiva. Quizá sólo Benjamín evite ensayar esta tentativa.

La subordinación no es el único resultado de la posible confrontación entre estas dos actitudes —la filosófica y la teológica— que el hombre asume delante de las maravillas del cosmos. En realidad, las cosas pueden ser también de otro modo. La filosofía de la religión manifiesta esta ulterior posibilidad. La filosofía de la religión no es ni teología ni teología filosófica. Ella es filosofía. Pero es una filosofía que trata con atención y cautela su objeto de estudio, porque quiere, ante todo, comprenderlo. Ella se remite al ámbito religioso,

utilizando los conceptos filosóficos para comprender los mundos religiosos. Actuando de este modo, está llamada a respetar la autonomía y la estructura específica propias de las religiones. La filosofía de la religión, finalmente, no es una reducción de lo sagrado al concepto, sino una interpretación de los mundos religiosos, de la vida religiosa a través del concepto mismo (v. Fabris 2004).

Esto debería acaecer también en el caso del tema del pecado original. Queda entonces la tarea de elaborar una lectura filosófica de Génesis 3 que respete verdaderamente el sentido religioso y que haga el intento de expresarlo con categorías filosóficas. Ésta es nuestra futura tarea.⁵

Bibliografía

- FABRIS, A. *Introduzione alla filosofia della religione*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- . *Teologia e filosofia*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil II. *Die bestimmte Religion*, nueva edición de W. Jaeschke. Hamburgo: Meiner, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer, 1976.
- KANT, I. «Comienzo presunto de la historia humana». *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba, 1999.
- SCHOLEM, G. *Die Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbalah*. En *Judaica III*. Fráncfort: Suhrkamp, 1984.

⁵ Véase, en esta dirección, mi ensayo sobre *Dios y el mal. Para una lectura filosófica de Gen 3*, aparecido en *Sileno*, vol. 19, octubre 2005, págs. 49-55.

4. Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo

María José Callejo Hernanz
Profesora titular de Metafísica
Universidad Complutense de Madrid

4.1. Introducción: ¿domingo del hombre o sábado de Dios?

Este capítulo pretende plantear una reflexión sobre tiempo y justicia con ayuda de Kant. Me parece que el trabajo filosófico de Kant sobre *los límites de la Razón* está tensado por la tesis —a mi juicio esencial al modo de pensar crítico— de la *inadecuación de principio entre tiempo y justicia*, y por la paralela convicción de que *el hombre está compelido por su Razón a hacer de la tierra un lugar de la justicia*. Me explicaré en lo que sigue sobre esta doble afirmación. Por lo pronto, lo que me interesa apuntar desde ahora mismo es que esta posición se traduce en una peculiar apertura de la *historia* en la filosofía kantiana de la Razón *pura práctica* (es decir, en la *Metafísica* y en la *Crítica*, y en las obras que se mueven en este mismo plano a priori): ciertamente no la única forma de abrirse «lo histórico» que encontramos en Kant, pero sí aquélla a partir de la cual habría de orientarse, a mi entender, la comprensión de esas otras maneras, la que habría de tomarse como fin, y respecto de la cual las demás son, por decirlo así, herramientas auxiliares. Me importa destacar sobre todo que, a diferencia de esas otras formas de considerar la historia, se trata de un punto de vista difícilmente

Este ensayo (desarrollo de mi intervención en el curso de verano de El Escorial que está en el origen de este volumen) fue redactado en otoño de 2006, durante una estancia de investigación en la Academia de las Ciencias de Berlín. Dicha estancia se financió con una ayuda de la Universidad Complutense de Madrid, dentro de la convocatoria «Profesores UCM en el Extranjero».

compatible con la idea de *justificación*, pues, de acuerdo con él, *historia* no significa otra cosa que el lugar, en el territorio empírico de la naturaleza, de la visibilidad y enunciabilidad de lo injustificable precisamente como injustificable. Y es un punto de vista que viene exigido, además, por una posición de fondo según la cual la palabra *Razón* no designa otra cosa que la incompatibilidad con el *factum* de la *injusticia*, y la instancia misma que en el hombre es conciencia de ese *factum* y resistencia contra él. Hasta el punto de que, entendida como *facultad*, como *poder*, la Razón nombra, en el hombre, la capacidad para invertir en su totalidad el sentido del tiempo, de orientarlo en el horizonte absoluto de la justicia como lo que falta, como lo que no es ni seguramente ha sido, y que es preciso pensar como esencialmente venidero. Razón significa, por eso, la facultad de la esperanza.

Aquí no puedo sino proponer un punto de partida para analizar esta cuestión. Consiste en la sugerencia de confrontar el concepto hegeliano de la «verdadera teodicea» en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia del mundo* con el concepto de «teodicea auténtica» propuesto por Kant en un escrito de 1791 titulado *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*. Kant denomina «teodicea auténtica» al discurso de la fe racional práctica precisamente en tanto en cuanto guarda objeciones de Dios mismo, es decir, «de la Razón merced a la cual nos formamos necesariamente su concepto», y de manera señalada el recuerdo de la justicia pensada en él, como acusación contra el mundo. Lo propio de la posición de Kant en este texto puede designarse, en efecto, como la *sabiduría negativa* de la imposibilidad de una solución teórico-especulativa al problema de la teodicea, sabiduría que tiene su otra cara en la transformación de la doctrina iluminista de la *justicia de Dios* en una suerte de *metáfora* en favor del uso práctico de la Razón pura, a la que el hombre tiene derecho, y que brota de esta misma. La *Crítica* es, ciertamente, establecimiento de la *certeza* de que la Razón humana está *privada* de todo acceso a un saber sobre *fin*es y *medios* que fuera capaz de disolver la apariencia del mal en el curso de las cosas y reconciliar éste con la idea de un gobierno sabio y moral. Pero justo por eso, sobre la base de esta denegación, la *Crítica* también es sitio libre para las fuentes prácticas puras del sentido, y esto se traduce en un conjunto de claves para interpretar como acontecimien-

tos de una historia moral de la libertad los hechos de la historia, la cual se abre entonces, desde este punto de vista, como el ámbito de visibilidad en el que el mal tiene que ser reconocido por la Razón como absolutamente malo, y fundarse la única relación *racional* con él, que no consiste en explicarlo (y reconciliar así el espíritu con la realidad), sino en la exigencia de saberlo como mal y de combatirlo permanentemente (pues sólo su destitución reconcilia al espíritu con el cielo). En esa lucha, empero, el sintagma *justicia de Dios* podría mostrarse imprescindible, si bien la sintaxis que lo incorporase no podría ser la del *saber*, y ni siquiera la de un presunto *deber* de creer en algo así, sino más bien la sintaxis de una *esperanza* que no tiene otra fuente que, precisamente, el *estado de necesidad* de la Razón ante la contingencia del territorio empírico respecto de los fines de la libertad que habrían de realizarse en él, esperanza cuya enunciación sólo puede tener lugar en el tono modesto de una fe racional práctica. En el planteamiento de Hegel, ni hay estado de necesidad de la Razón ante la contingencia, ni el que en la historia se trate de la libertad es razón para convertir la historia en excepción respecto de la pretensión cognoscitiva y la exigencia de justificación racional. Hay, por el contrario, «la necesidad superior de que el hombre tenga un domingo en la vida» (Hegel 1955, 42-43),¹ y celebre en la máxima dificultad que se le plantea desde el mundo toda la gloria del proceder de la Razón que lo indaga teóricamente, la gloria de la verdad, que es lo mismo que la gloria de Dios. La conquista del derecho al domingo significa, pues, que también aquí, en el terreno de la historia, es preciso *hacer operativo*, como pedía Sócrates en el *Fedón*, el único supuesto de la actitud racional ante la contingencia, el principio formulado por Anaxágoras de que «la Razón rige el mundo». Y para hacerlo operativo, *también aquí*, Hegel propone transformarlo en una muy precisa máxima: «que ha llegado el momento de asumir la tarea del conocimiento del plan de la divina Providencia», y que lo decisivo, por tanto, es *aprehender*, en la historia de los hombres, los *medios* a través

¹ En general cito las *Lecciones de la filosofía de la historia del mundo* por la edición Lasson-Hoffmeister (Hegel 1955), aunque he empleado también la de Brünstadt de 1907, ahora recogida con modificaciones en el vol. XII de las *Werke* (1970c). El resto de las obras de Hegel se citan por esta misma edición. Salvo indicación expresa, todas las traducciones de los textos de Hegel y de Kant son mías.

de los cuales los fines de la Razón se han cumplido en ella, como se han cumplido en la naturaleza, y *enunciar* a partir de ahí determinadamente «el progreso en la conciencia de la libertad» como lo que acontece, como el verdadero y afirmativo contenido de la historia del mundo. De ahí que precisamente el acercamiento filosófico a la historia de los hombres, al escenario donde se concentra toda la masa del mal físico y moral, pueda presentarse como el mayor estímulo para un pensamiento de la reconciliación. Contra la *esperanza*, que sanciona una insuperable separación de la justicia y el curso de las cosas, este pensamiento de la *reconciliación* hace de la negación que sacude violentamente la historia del mundo el procedimiento inmanente de la *desabsolutización* del mal, permite ver su desaparición como algo subordinado y superado en la génesis de lo afirmativo, en la liberación del espíritu del mundo a través de la dialéctica de los pueblos, y reconoce así el sentido de la verdadera teodicea como la justificación de Dios en la historia.

Ahora bien, frente a esta reivindicación de un domingo especulativo en el que el conocimiento de Dios (es decir, del plan divino) colmaría la libertad y la dignidad del hombre, conviene recordar que la Ilustración de Rousseau y de Kant tiene más bien la sospecha de que, mientras no cambie nuestra naturaleza, en presencia de la majestad terrible del Creador, lejos de colmarse, esa libertad quedaría reducida a un mero mecanismo y el escenario de la historia se convertiría en un teatro de marionetas. Como argumenta Kant, a la vista de Dios, el móvil de la acción humana no sería nunca la representación viviente de la ley; por el contrario, «la mayoría de las acciones legales acontecerían por temor, sólo unas pocas por esperanza y absolutamente ninguna por deber». Pero entonces, recíprocamente, «a los ojos de la Sabiduría Suma, no existiría en modo alguno un valor moral de las acciones, del que depende el valor de la persona e incluso del mundo. El comportamiento del hombre, mientras su naturaleza siguiera siendo la misma que ahora, se transformaría en un mero mecanismo, en el que como en el teatro de marionetas, todo *gesticularía* bien, pero en las figuras no habría modo de hallar *vida*». Un espectáculo así no da gloria a Dios. Por eso, la posibilidad de pensar una *realización de los fines de la Razón* compatible con la idea de la gloria de Dios tiene como condición, por seguir diciéndolo en los términos de la religión judeocristiana,

el *descanso de Dios*, digamos: el derecho de Dios al sábado. Pues sólo en el sitio de la retirada de Dios hay margen, espacio-tiempo de juego, para la dignidad del espectáculo de un hombre actuando no *según leyes morales*, sino *bajo leyes morales*, vivientemente activo porque está situado en su existencia por la ley misma (de la que como ser racional no puede no saber) en la posibilidad real del bien y del mal. Y, de este modo, resulta que el don, con el que Dios ha regalado a su criatura e introducido en la creación el bien absoluto de la personalidad, consiste en la falta de Dios, que convierte en real la libertad: «la Sabiduría insondable por la que existimos no es menos digna de veneración en lo que nos rehúsa que en aquello de que nos hace partícipes» (Kant 1902c, 147-148).

4.2. La única ciencia

4.2.1. Tiempo e injusticia

Cuenta Jacques d'Hondt, en su biografía de Hegel, que este pensador de la libertad no conoció en toda su vida otro régimen político que el despotismo (D'Hondt 2002, 73, 83, 197, 210, 247-248, etc.). A comienzos de 1807, con Jena arrasada por las tropas de Napoleón, y su puesto en la universidad destruido con esta misma, Hegel escribía a uno de sus estudiantes:

La ciencia es únicamente la Teodicea; ella nos preserva tanto del asombro animal ante los acontecimientos como de la actitud más inteligente que los atribuye a las contingencias del instante o al talento de un individuo, haciendo depender el destino de los imperios de una colina ocupada o no ocupada; ella nos evitará lamentarnos de la victoria de la injusticia o de la derrota del derecho.²

A primera vista, este pensamiento puede resultar extraño. Por *teodicea* se entiende desde Leibniz la tarea de una justificación de Dios ante la objeción que la Razón humana eleva contra su sabiduría a partir de la experiencia del mal. Ahora bien, de acuerdo con el juicio que Hegel expresa aquí, lo que se juega en semejante proyecto

² Carta a Zellmann, fechada en Jena, el 23 de enero de 1807 (Hegel 1952, 137-139).

teórico no es mera apologética de una instancia personal y trascendente ejercida por miembros de una secta religiosa, ni un negocio filosófico de carácter marginal, sino el conocimiento en el sentido más estricto del término, el conocimiento racional de lo real, la comprensión del presente y del sentido del movimiento que lo agita: la teodicea, dice, es ciencia; y si como afirmaba Descartes todas las ciencias son en el fondo una sola, y su sentido «no resolver tal o cual dificultad de escuela», sino «que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir» (Descartes 1966, 361/trad., 66), en realidad *la única ciencia* es la teodicea o, mejor dicho, «la ciencia es únicamente como teodicea». La teodicea es ciencia porque, frente a la parálisis del pensamiento o su deserción ante eso que a veces se denomina el *misterio del mal*, significa por lo pronto la *pretensión de una respuesta ni más ni menos que puramente teórica ante los acontecimientos*, la pretensión de una investigación de principios y causas suscitada por la conciencia de la más inquietante de nuestras ignorancias, la que se abre no ante el milagro de que las cosas son, sino ante el abismo del espanto y la falta de sentido que, sin distinción, las arranca del ser. Y la ciencia es únicamente como teodicea porque, precisamente en tanto que teórica, esa respuesta es *praxis en el sentido más elevado* y contiene, por lo pronto, siquiera esta *superioridad práctica*: que «nos evitará lamentarnos de la victoria de la injusticia o de la derrota del derecho». *Victoria de la injusticia, derrota del derecho* no son expresiones que puedan pronunciarse con sentido en referencia a cualquier ámbito de lo que hay, pertenecen plenamente al juego en el que la voluntad del hombre, la llamada acción racional, ejerce como causalidad sus efectos específicos; solemos llamar *historia* a ese ámbito por oposición a *naturaleza*, y en la medida en que la *libertad* pueda estar en la base de esa oposición entendemos que con la historia se trata no de la naturaleza sino del *espíritu*.

Que la injusticia predomine sobre la justicia, que la ley quede vencida precisamente allí donde se trataba del hacer consciente de los seres racionales, pone en evidencia *lo espiritual* como escenario de un desorden y de un estado de cosas paradójico y hasta escandaloso, paradoja y escándalo que estallan en el terreno de la historia, pero que, si bien se mira, afectan a la totalidad del ser, porque, a fin de cuentas, mostrando aquí su *impotencia*, la Razón dejaría en entre-

dicho su suficiencia como principio de lo real, el poder de definir orden que había exhibido cuando se trataba de la naturaleza (es decir, en el *escenario subordinado* de la vida que no es para sí su concepto). Pues bien, concibiendo como una «justificación de Dios» la tarea de afrontar ese pretendido desorden en el curso *histórico* de las cosas del mundo, y de disolver la apariencia de paradoja en la relación de la Razón con dicho curso, la teodicea a la que Hegel denomina aquí *la única ciencia* da forma a la pretensión de un haberse-las con la *totalidad* del curso de las cosas capaz de hacer justicia a la exigencia más intrínseca de la *dignidad* del hombre en tanto que ser *racional*, la pretensión a la que desde Grecia viene denominándose *filosofía*, y considerándose como la actividad, y como la forma de vida, propia de los hombres libres. Como tal haberse-las con la totalidad, la teodicea disuelve el asombro inicial ante el mal, en el sentido indicado por Aristóteles al caracterizar la actividad teórica, es decir: hace que, una vez que hemos comprendido, que vemos los datos a la luz de los principios apropiados o de las causas que antes nos estaban ocultas, lo único que ya pueda asombrarnos sea que las cosas hubiesen sucedido de otro modo, del mismo modo que «nada, desde luego, maravillaría tanto a un geómetra como que la diagonal resultara conmensurable», [...] nada, salvo que los autómatas de los teatros de marionetas no se moviesen de acuerdo con las previsiones del ilusionista (Aristóteles 1831, I, 2, 983 a 12-20/trad., 78). Como vamos a ver, Hegel denomina *reconciliación* a esta inversión del sentido del asombro inicial señalada por Aristóteles como el signo del cumplimiento de la investigación. Pero vayamos por partes.

4.2.2. La transformación de la teodicea en filosofía de la historia del mundo

En tanto que *teoría*, la teodicea *nos preserva* así de dos posibles actitudes (o incluso *posiciones del pensamiento*) ante la historia como lugar de «la victoria de la injusticia o la derrota del derecho» que más bien serían otras tantas dejaciones del pensamiento y de la propia dignidad como ser racional. Por un lado, «el mero asombro animal ante los hechos», es decir, la reducción (cuando de la historia se trata) del asombro que es origen de la teoría a un mero asombro del que se ausenta toda Razón, que simplemente queda *mudo* ante el espectáculo de este *matadero* (Hegel 1955, 80); por otro lado, la acti-

tud sin duda *más inteligente* consistente en juzgar, pero con un juicio que se limita a atribuir al azar del instante, o al talento de un individuo, los acontecimientos de la historia del mundo (*Weltgeschichte*). Ésta se ofrece ante nosotros como un teatro y el espectáculo representado en ella es el del *destino de los imperios*. La insensatez (o la insuficiencia, o la ingenuidad, o la cobardía) de aquella actitud *más inteligente* estriba en que, según su modo de ver, *el destino de los imperios* podría *depende*; es decir, *deberse a y explicarse por* episodios contingentes como la batalla por una colina; un modo de ver que confunde sin duda los efectos con las causas, que no repara en que la relevancia del episodio sólo es tal a la luz de la totalidad cumplida de la trama de la que forma parte y que le da inteligibilidad. Frente a todo ello *teodicea* designa, en primer lugar, el intento de plantear la pregunta por la trama misma del *destino*, la asunción del camino del todo a la parte —que es el único que merece el nombre de conocimiento racional—, como condición de la inteligibilidad de lo histórico; una actitud que se sustenta en la convicción de que, aunque «la filosofía es algo solitario» y «ciertamente no pertenece a las callejas y los mercados», no obstante debe prestar atención al «hacer de los hombres en el que ellos ponen su interés, así como al saber en el que ponen su vanidad», es decir, a *la historia del día*. Pues, como escribe Hegel a Zelleman, «no puede haber nada más convincente que ella sobre este punto: que la formación vence sobre la rudeza, y el espíritu sobre el entendimiento carente de espíritu y sus argucias inteligentes». Y, justo por eso, porque como teoría reconoce la universalidad activa y eficaz en el movimiento de la individualidad, en el efectivo hacer de los hombres, la verdadera teodicea es, en realidad, una *filosofía de la historia del mundo*. Tal es, de hecho, el proyecto que de manera significativa emerge en los últimos años de la vida de Hegel:

Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la Razón creadora, que se llama historia del mundo. —Nuestro conocimiento aspira a ganar la intelección de que los fines de la eterna Sabiduría se han cumplido en el territorio del espíritu, efectivamente real y activo en el mundo, lo mismo que en el territorio de la naturaleza. Nuestra consideración es, en esa medida, una *teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísica-

mente a, su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: concebir el mal [*Übel*] en el mundo en general, incluyendo el mal moral [*das Böse*], y reconciliar el espíritu que piensa con lo negativo. Y es que en la historia del mundo la masa entera del mal concreto se deposita ante nuestros ojos. (De hecho, en ninguna parte hay mayor exhortación para tal conocimiento reconciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos en esto un momento.) Esta conciliación sólo puede alcanzarse conociendo lo afirmativo en lo que aquello negativo desaparece como algo subordinado y superado: mediante la conciencia, por una parte, de lo que es en verdad el fin final del mundo, y por parte, de que este fin ha sido efectivamente realizado en el mundo, y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que este fin final (Hegel 1955, 48-49).

Sólo en la historia del mundo comparece la *totalidad del mal*, del mal *concreto*. Pero la intelección que se busca sólo brota del haber reconocido *precisamente ahí* la mayor *exhortación* al conocimiento *reconciliador*; es decir, a un conocimiento que no fantasea ni con el concepto de realidad ni con el concepto de espíritu, que no llama realidad a la facticidad mostrenca, ni se refugia en la proyección de un deber-ser inalcanzable, a través del cual el sujeto del caso desahoga su resentimiento y afirma su propia vanidad.

El conocimiento reconciliador es sencillamente el conocimiento a secas: como tal *no moraliza*, no condena la realidad en nombre del ideal, ni siquiera en el modo plañidero del lamento o de la santa indignación, sino que, mediante la conciencia de aquello en lo que consiste el fin final, y mediante la conciencia del haberse cumplido ya el fin final, aprehende lo afirmativo en lo negativo, o mejor: aprehende aquello afirmativo cuya índole es tal que lo negativo «desaparece como subordinado y superado», es decir, queda comprendido en la condición de *medio* de dicho fin, y demostrado con ello «que el mal moral no se ha hecho valer en último término junto a él». Por eso decíamos, en segundo lugar, que la teodicea desarrollada como filosofía de la historia es, en el máximo grado, lo que la teoría en cuanto tal es, a saber: *praxis suprema*. En oposición a esos ideales, quintaesencia de la intelección más propia de la filosofía, la intelección de la bondad del ser, «que el mundo efectivamente real es

como debe ser, que lo verdaderamente bueno, la Razón universal divina, también es el poder [*Macht*] de llevarse a cumplimiento a sí misma». La luz del bien disuelve la apariencia del mal, «a la luz pura de esta idea divina, que no es un mero ideal, se esfuma la apariencia de que este mundo es un acontecer loco y estúpido» (Hegel 1970c, 53). No se piense que ésta es la perspectiva del profesor de filosofía *integrado*, que desde la cátedra de Berlín legitima el régimen vigente, y ensalza la gloria del Estado prusiano. Dejando a un lado que Hegel nunca fue algo así, lo cierto es que no hay en todo esto nada que no estuviera ya en la carta a Zelleman, donde, inmediatamente después de la referencia a la teodicea, un Hegel que acababa de perderlo todo continuaba diciendo:

En lo que se pierde en el presente, en eso pretenden los hombres haber poseído un bien o un derecho divino, del mismo modo que, por el contrario, poseerán con conciencia de mal lo que se adquiere. Si falsos son sus pensamientos acerca del Derecho así de falsa es también la opinión acerca de los medios o acerca de lo que constituye la sustancia y la fuerza del espíritu; la buscan en circunstancias tales que alcanzan lo completamente ridículo y pasan por alto lo que les queda más próximo, y tienen por puntal excelente lo que justamente los arrastra hacia el ocaso.

Mediante el baño de su revolución, la nación francesa no sólo ha sido liberada de muchas instituciones que el espíritu humano había dejado atrás como se dejan atrás las botas de niño, y que por eso lastraban como cadenas sin espíritu, igual que siguen lastrando a otras naciones, sino que también el individuo se ha quitado el miedo a la muerte y la vida de costumbres, la cual, una vez que cambian los bastidores, ya no tiene en sí sostén; y esto es lo que da a la nación francesa la gran fuerza que demuestra frente a otras. Ella carga sobre la cerrazón y abulia de éstas, que, finalmente forzadas, dejan su pereza ante la realidad efectiva, salen a ésta y quizá, por cuanto que la interioridad se conserva en la exterioridad, sobrepujarán a sus maestros (Hegel 1952, 138).

La teodicea nos evitará, pues, la ceguera y la indignidad de una tercera *actitud* ante la historia: *lamentarnos* por la victoria de la in-

justicia o por la derrota del derecho». Porque, considerada como historia, ella contiene la refutación real de los falsos *pensamientos* de los hombres acerca del Derecho, y de su falsa opinión acerca de los *medios* y de lo que constituye «la sustancia y la fuerza del espíritu», la sustancia y la fuerza por la que inmanentemente se impone «la cultura sobre la rudeza», y él mismo prevalece «sobre el entendimiento carente de espíritu y sus argucias inteligentes». Metamorfoseada, pues, en filosofía de la historia del mundo, la teodicea no es un residuo del antiguo régimen, sino precisamente la teoría de la decisiva revolución que, desde Francia, nos ha introducido en un tiempo nuevo o, por mejor decir, en la consumación del tiempo nuevo, y ahora fuerza al resto de Europa a salir a esta realidad, a acceder a su existencia efectivamente real. Es la teoría de la eficacia de lo racional, por ejemplo, de la idea del Derecho, que encontramos formulada de forma general en la *Introducción* a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia del mundo* con las siguientes palabras:

Ahora bien, la intelección a la que debe conducir la filosofía, en oposición a aquellos ideales, es la de que el mundo efectivamente real es como debe ser, que lo verdaderamente bueno, la Razón universal divina también es el poder [*Macht*] de llevarse a cumplimiento a sí misma. Este Bien, esta Razón es, en su representación más concreta, Dios. Dios rige el mundo, el contenido de su gobierno, la ejecución plena de su plan es la historia del mundo. La filosofía quiere captar conceptualmente este plan; pues sólo lo que es ejecutado plenamente a partir de él tiene efectiva realidad, lo que no es conforme a él es mostrenca existencia [*faule Existenz*]. *Ante la luz* pura de esta idea divina, que no es un mero ideal, se esfuma la apariencia de que este mundo es un acontecer loco y estúpido. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad efectiva de la idea divina y justificar la realidad desdeñada. Pues la Razón [*Vernunft*] es el percibir que tiene oídos para oír [*Vernehmen*] la obra de Dios (Hegel 1970c, 53).³

³ Sigo aquí el texto de la edición Brünstäd, porque me interesa especialmente la forma directa y concisa en que se formula la importante contraposición *faule Existenz/Wirklichkeit*, algo que se pierde en parte en el texto preparado por Lasson y reeditado por Hoffmeister (Hegel 1955, 77-78).

4.2.3. El método de la verdadera teodicea

Así, frente a quienes se creen mejores que la realidad, y ante la experiencia de la victoria de la injusticia y la derrota del derecho, la declaran defectuosa y en deuda con sus ideales, la filosofía quiere establecer el punto de vista de un amor de lo real que no lo juzgue, que más bien tenga oídos para oír;⁴ esto es, para reconocer el único *juicio* del que se trata, el que la efectiva realidad misma es. Semejante *proceso* (en sentido judicial) está siempre ya *en marcha* y tiene la forma de un *desarrollo*, su veredicto dice, cada vez, que no todo lo que existe es real, que sólo es real lo que ingresa en la historia del mundo. Ésta es entonces el juicio de la Idea divina, *el Tribunal del Mundo*, que cada vez ha dirimido el ingreso de los individuos, los pueblos y los Estados en esa escena universal... o su salida de ella, de acuerdo con el *contenido argumental* de su gobierno, de acuerdo con los fines que ella, como poder ejecutivo, lleva a cumplimiento según su *supremo Derecho*, el supremo y absoluto derecho de la *liberación del Espíritu del Mundo*, que (dice Hegel) «está por encima de todas las legitimidades particulares», de manera que aquel desarrollo a través de las particularidades que derrota su particularismo, que deja hundirse los imperios, se muestra como un *progreso* de la idea hacia sí misma, hacia la conciencia de sí, y en esa medida, empero, hacia su efectiva realidad.⁵ La filosofía significa la posibilidad de una mirada dirigida al espectáculo confuso del mundo capaz de percibir este di-

⁴ Ante la imposibilidad de reflejar palabra a palabra en la traducción la relación léxica entre el sustantivo *Vernunft* (Razón) y el verbo *vernehmen* (percibir, pero en el sentido de oír) sobre la que Hegel llama la atención, al tiempo que la propone como traducción al alemán del sustantivo griego *noûs* (la intuición intelectual y entendimiento intuitivo) y del correspondiente verbo que expresa el acto del *noûs*, es decir, como traducción de *no-éin*, me he resignado a la paráfrasis. En la edición Lasson se recoge la explicación de Hegel al respecto: «Pero, en la representación, la Razón es el percibir que tiene oídos para [*Vernehmen*] la Idea, ya etimológicamente: el percibir lo que ha sido pronunciado (*lógos*): y ciertamente lo verdadero. La verdad de lo verdadero: esto es el mundo creado. Dios habla; Él se limita a pronunciarse, y es el poder de pronunciarse, de hacerse oír. Y la verdad de Dios, la refiguración [*Abbildung*] de Dios es lo que se percibe con los oídos de la Razón [*was in der Vernunft vernommen wird*]. De este modo la filosofía alcanza este punto: que lo que es vacío no es un ideal, sino que sólo es un Ideal lo que es efectivamente real: el que la Idea se hace oír [*daß die Idee sich vernehmlich mache*]» (Hegel 1955, 78).

⁵ Para la cuestión de la *Weltgeschichte* como *Weltgericht*, véase Hegel (1970b, §§ 340-342 y 345); también Hegel (1970e, §§ 548-550 y 552) (en la *Enz.* de Heidelberg de 1817 corresponden a los §§ 448-450).

solvente argumento de la realización de la Idea: capaz de percibir el silencioso pronunciamiento procesal de una presencia en marcha que, en la anulación de cada forma finita acontecida, hace emerger la justificación del presente (es decir, la justificación que el presente mismo es y otorga), su ser, la plenitud actual de la capacidad de sentido y verdad de aquellas formas pasadas.

Ahora bien, Hegel denomina a este proceso de demolición «el progreso de la conciencia de la libertad». Y es que el juicio de la idea divina —la cual no es un mero ideal de los sujetos humanos, sino un contenido universal de libertad, capaz de hacerse efectivamente real—, es ciertamente un plan *objetivo* de autoapropiación del espíritu, que se ejecuta determinadamente, a su propio ritmo y con independencia de lo que en cada caso busquen las voluntades particulares de los hombres (*si bien, sólo mediante ellas*); un impulso de realidad que, en medio de la maraña de las historias (o historietas) subjetivas, y a través de sus colisiones, avanza sin interrupción, autoproduciéndose según una secuencia precisa de fases que yace en su estructura lógica, y poniendo en juego los medios apropiados para que esa conciencia exista objetivamente en la forma que le es propia, en la efectiva realidad del Estado y en la revocación de la particularidad de cada Estado, esto es, como dialéctica de los Estados. Pero, siendo proceso objetivo, el devenir del espíritu no es ningún proceso objetivo intramundano que se desarrolle delante de esos sujetos, de manera que puedan contemplarlo y juzgarlo. Él es, por el contrario, el *verdadero espectador* y el *verdadero agente* de todos los procesos, y su verdadero campo de juego es la constitución misma de la autoconciencia de los sujetos. Nada pueden déspotas y criminales contra este paso de Dios que hunde sus raíces cada vez más profundamente en la conciencia de los individuos, pues su astucia, la *astucia de la Razón*, consiste precisamente en valerse de la irreductibilidad de su voluntad individual, de la lucha de las libertades contrapuestas, de sus crímenes, para destruir para siempre cada figura del reino del crimen. Y es que «la idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intacta e ilesa en el trasfondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a eso *la astucia de la Razón*; la Razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la Razón se

pone en la existencia se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga ella misma el tributo de la existencia y la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha pero lo necesario subsistió; la libertad yacía según la idea bajo el acontecer exterior» (Hegel, 1955, 105; trad. de Gaos algo modificada). Se trata de la misma *astucia* que, ya en 1807, señalaba un momento central del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: la caracterización del momento *conceptual*, definitorio de la ciencia como un *idealismo* que se distingue de todo dogmatismo de la autoconciencia en que para él «todo contenido es su propia reflexión en sí», es decir, el idealismo que, desde la intelección decisiva de que «la sustancia es en ella misma sujeto», comprende por fin lo que realmente quería decir *que el ser es pensar*:

[...] la ciencia no es aquel idealismo que viene a reemplazar al dogmatismo *que hace afirmaciones* con un *dogmatismo que asegura*, vale decir: con el *dogmatismo de la conciencia de sí*; sino que, por cuanto que el saber ve retroceder el contenido a su propia interioridad [la del contenido mismo], su actividad [la del saber] está más bien tanto sumergida en él, pues esa actividad es el Sí mismo inmanente del contenido, como al mismo tiempo retornada a sí misma, pues ella es la pura igualdad-consigo-mismo en el ser-otro; de este modo, la actividad del saber es la *astucia* que, pareciendo abstenerse de la actividad, contempla cómo la determinidad y su vida concreta, precisamente creyendo impulsar su autoconservación y su interés, es lo inverso, un hacer que se disuelve a sí mismo y se convierte en momento del todo (Hegel 1970a, 53-54).⁶

⁶ Paralelamente, también en el Prólogo a la *Fenomenología* encontramos ya la idea de que *el fenómeno* del que propiamente se trata, el nacer y el perecer que ni nace ni parece él mismo, y «constituye la efectiva realidad y el movimiento de la vida de la verdad», es un *tribunal* para las figuras del espíritu y para los pensamientos determinados, que en cada caso cobran presencia; ese proceso es, pues, el *juicio* de lo finito, que se muestra en él como *momento*, esto es, tanto *positivo y necesario* como *negativo y desapareciente* (Hegel 1970a, 46).

4.2.4. El reconocimiento en la historia de la obra de Dios mismo y el domingo de la vida

De este modo, una vez desplegada la intelección de la que hemos partido, la intelección de que la ciencia es únicamente como teodicea (pues, ante los aspectos más oscuros de lo real, sólo la mirada de la teodicea persevera en la *actitud racional* de búsqueda de inteligibilidad), se pone de manifiesto que esa actitud, esa clase de mirada sobre lo real, es la única que deja, a su vez, «que lo real la mire a ella racionalmente» (Hegel 1955, 31), que, a través del tumulto de los crímenes y de las desdichas de la historia, una producción de *sentido* se revele ahí, y el derecho absoluto y supremo del fin final del espíritu, inmanente a ella, se exponga y se pronuncie como historia del mundo. En esta inteligibilidad universal de lo real que se revela en la historia consiste la genuina defensa de la causa de Dios, *la verdadera teodicea*. A la luz de la idea que le da inteligibilidad, porque pone en evidencia su *justicia*, la realidad histórica desdeñada por el discurso *moral* de los ideales queda *justificada* como este solo acontecer de la liberación del espíritu universal, más aún: es esa realidad la que se hace valer orgullosamente como *el único ideal capaz de verdad*, como la *obra* de Dios mismo, y el espíritu se reconcilia con ella. Las *Lecciones de la filosofía de la historia del mundo* terminan por eso afirmando *como resultado* (anticipado ciertamente desde el principio, desde la definición de su programa teórico, pero sólo ahora demostrado) no ya que la verdadera ciencia es teodicea, sino que la verdadera teodicea es la justificación de Dios en la historia, o, lo que es lo mismo, que la historia no era el problema, sino la solución, el inesperado lugar del éxito de los ensayos de la Razón en la teodicea, la verdadera oportunidad para la revelación de la eficacia del Bien:

Que la historia del mundo es este desarrollo en marcha [*Entwicklungsgang*] y el efectivo devenir del espíritu bajo el espectáculo cambiante de sus historias: esto es la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Sólo *la* intelección de que esto que ha acontecido y que acontece todos los días no sólo no es sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo, puede reconciliar el espíritu con la historia del mundo y con la realidad efectiva (Hegel 1955, 540).

Ahora bien, según esto, la intelección lograda en que consiste *la verdadera teodicea* (ni apologética sectaria ni empresa metafísica abstracta, sino filosofía de la historia del mundo) *presupone* una Razón que ha tenido oídos para oír y suficiencia conceptual para enunciar, en la historia, la *revelación* del único argumento permanente y actual, la trama universal del *destino* de los imperios oculta bajo el espectáculo cambiante de sus historias. Y si bien es sólo este conocimiento determinado y enteramente ejecutado el que reconcilia el espíritu con la historia y con la realidad, y le permite existir en una libertad infinita, aquella intelección inicial del concepto de la única ciencia como teodicea, que puso en marcha la empresa misma, atestiguaba ya —y éste es el punto que ahora más nos interesa— el *carácter* de un hombre, o de una época, que se sabe pues con derecho a la vida de los hombres libres y que ha conquistado su libertad y su realidad en el mismo acto. El *éthos* de la escucha de la Historia en la historia presupone un hombre, o una época, que, desde la conciencia clara de la tarea del pensamiento en el presente, ha sido capaz de hacer frente al tono de moda en ese presente mismo, al sistema de la opinión y del prejuicio que le salen al paso escandalizados, acusando su decisión de desmesura, y lanzando contra ella, por ejemplo, «la doctrina, convertida en prejuicio de que es imposible conocer a Dios». Un hombre, o una época, pues, a la verdadera altura de lo que en la *Introducción* se ha empezado por denominar «la necesidad superior de que el hombre tenga un domingo en la vida», que es la necesidad de «ocuparse de lo capaz de verdad y traerlo a conciencia». Pues como escribe Hegel:

Si Dios no debe ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, queda al espíritu, como algo que pudiera interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios laborables, ocuparse de lo capaz de verdad [*mit dem Wahrhaftigen*] y traerlo a conciencia (Hegel 1970c, 540).

La satisfacción de semejante necesidad superior se cumple en primer lugar en la conciencia religiosa de los pueblos, que siempre

han sabido que en ella *poseían verdad*, y siempre han considerado la religión «como su dignidad y como el domingo de su vida». Pues en la religión «todo lo que despierta en nosotros duda y angustia, todo cuidado, toda preocupación, todos los intereses limitados de la finitud los dejamos atrás, *en el banco de arena de la temporalidad*» (Hegel 1970d, 12-13; cursiva mía).⁷ Pero sólo en la filosofía, que capta *en el concepto* lo que *la representación* (es decir, la religión) ha pronunciado ya, la liberación respecto de la unilateralidad carente de fin propia del punto de vista de la finitud, esa satisfacción es plenamente libre, y en esa misma medida completa. Pues bien, nuestro tiempo, el tiempo presente, es el tiempo apropiado para hacerse cargo de esta tarea *porque*, dice Hegel, *con la religión cristiana el fin final ha aparecido ya* en la realidad, y justo por eso nuestra época constituye *la época absoluta* en la historia del mundo; para la filosofía, por tanto, el tiempo de aprehender esa manifestación *en el concepto*, la hora de *pensar, conocer y convertir en saber determinado* la naturaleza de Dios tal como ha quedado plenamente expuesta en su obra, es decir, en la naturaleza y en la historia. Puede decirse entonces que ese *domingo de la vida* es lo mismo que la filosofía, pero que ésta *hoy* ya sólo puede ser una filosofía que, como idealismo absoluto, comprende el cristianismo y su interna relación con la Ilustración (relación que se ha manifestado políticamente en su eficacia fundadora de realidad, en el tiempo más reciente, en la Revolución francesa), y que, realizando la *verdadera teodicea* como filosofía de la historia del mundo, ha culminado el paso del que en el presente se trataba.

4.3. Sistema y poema

4.3.1. Del concepto de la unidad de naturaleza y libertad que se sustrae a la intelección de los mortales

«Es digno de reseñarse que, de entre todas las dificultades para unificar el curso de los sucesos del mundo con la divinidad de su Autor, ninguna apremia al ánimo y se le impone tan vehemente y

⁷ La identidad de filosofía y religión precisamente porque abren, cada una a su manera, la existencia del hombre a la dimensión de realidad y vida que es fin en sí misma, de manera que el trato con ellas ha de considerarse como el *domingo de la vida*, está formulada expresamente en el borrador del discurso de toma de posesión de la Cátedra de Filosofía en Berlín (Hegel 1970e, 412).

hondamente como la apariencia de que falta *justicia* ahí» (Kant 1902g, 260). En 1791, un año después de la publicación de la *Crítica del Juicio [KU]*, Kant dedicó un pequeño escrito a establecer no solamente el hecho, sino también la necesidad —digamos, el carácter de cuestión de derecho— del fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea. No se trataba, pues, de limitarse a constatar que ninguno de los intentos realizados hasta la fecha en este terreno resulta convincente, sino de *exponer con certeza*, es decir, de *probar* a priori, «que nuestra Razón es absolutamente incapaz de alcanzar una intelección de la relación entre un mundo, tal como podemos nosotros tener noticia de ese mundo por experiencia, y la Suma Sabiduría» (Kant 1902g, 263), y que, por tanto, también está garantizado el fracaso de cualquier intento futuro. La cuestión era, en fin, el necesario fracaso de la filosofía, en tanto que designación general del negocio teórico de la Razón, en el problema de la teodicea, el carácter insuperable de la resistencia que la aparente incompatibilidad del curso del mundo y las leyes de la moralidad opone a nuestra capacidad de comprender, y se resumía en la tesis de que «la teodicea no tiene que ver tanto con un problema provechoso para la ciencia, cuanto con un asunto de fe» (Kant 1902g, 267).

Quedémonos, por lo pronto, con la primera parte de esta *sabiduría negativa*: ni la teodicea es ciencia, ni tiene que ver con un problema provechoso para la ciencia. En realidad, para su establecimiento a Kant le bastaba en este escrito con recordar muy sucintamente dos elementos esenciales de la refutación de la prueba físico-teológica de la existencia de Dios en la *KU*: por un lado, la radical heterogeneidad de los principios de la naturaleza y los principios de la libertad, tan radical que, al menos para nosotros los hombres, se reproduce incluso cuando intentamos pensar un fundamento originario de la existencia mundo, y nos constriñe a *distinguir* ahí entre el *arte* y la *sabiduría* del Creador del mundo (Kant 1902d, § 85, 440-441) o, como ahora prefiere decir Kant, entre la «sabiduría técnica» y la «sabiduría moral» del Creador (Kant 1902g, 256 n); y, por otro lado, la completa falta en que nos vemos, nosotros los hombres, de aquel concepto de unidad en virtud del cual esa sabiduría técnica coincidiría con la sabiduría moral en un mismo mundo sensible, y todas las exigencias encerradas en la idea de «Sumo Bien en el mundo» se reconocerían como cumplidas de

modo perfectamente armónico en *este* mundo (Kant 1902d, § 88, 455 y 458).⁸ Pero ahora, por primera vez, Kant hacía explícita una reflexión de naturaleza distinta como el verdadero *resultado* de su análisis. Una reflexión que, ahondando en el estilo genealógico ensayado en la *KU*, no cifraba ese resultado tanto en la imposibilidad teórica de esta modalidad digamos *extrema* de la Teología natural representada por la teodicea, cuanto, por decirlo así, en la *inmoralidad intrínseca* del modo de pensar pretendidamente *científico* implicado en ella.⁹ En efecto, *a falta* de aquella intelección de la fundación de lo sensible en lo inteligible que suprimiría la apariencia de esa *falta* en el curso de los sucesos del mundo en la que yace el principal impedimento para reconciliarlo con la divinidad de su autor (a saber: la falta de justicia ahí, digamos: el fenómeno de la injusticia que *se impone* al ánimo más que cualquier perfección presente), la teodicea es aquel *modo de pensar* que intenta *suplir* la primera falta (la privación de una intelección de la unidad de naturaleza y libertad) con *razonamientos sutiles* acerca del carácter *meramente* aparente, es decir, *ilusorio*, de la segunda falta (en realidad, la positividad irreductible del fenómeno de la injusticia). Esos argumentos en parte niegan el carácter de mal del mal que aparece, y en parte distorsionan el sentido de la *justicia* a la hora de enjuiciarlo, todo lo cual sólo puede indignar y espantar a la misma Razón que la echa en falta.

4.3.2. Recusación de toda teodicea y metamorfosis de este concepto en el de *falso servicio a Dios*

En efecto, el punto culminante del desarrollo kantiano en este escrito reside no tanto en la demostración de la imposibilidad de justificar la Suma Sabiduría en el gobierno moral del

⁸ Compárense estos textos con el pasaje fundamental de *Mißlingen* (Kant 1902g, 263-264) sobre las dificultades insuperables, al menos para una Razón finita, del «ajuste [*Vereinbarung*] de conceptos, que ciertamente tenemos que pensar juntos en la idea de *un mundo como Sumo Bien*» (cursiva mía). De tal ajuste sólo puede tener *intelección* «quien penetre en el conocimiento del mundo suprasensible (inteligible) y vea el modo en que subyace al mundo sensible [...] Mas ésta es una intelección que ningún mortal puede alcanzar».

⁹ En efecto, por cuanto que define la teodicea como «la defensa de la Suma Sabiduría del Autor del mundo frente a la acusación que contra ella eleva la Razón basándose en *lo contrario a fin* en el mundo» (Kant 1902d, 255; cursiva mía), Kant la está considerando como una suerte de *apéndice de la Teología física*. Para la novedad y especificidad del estilo de análisis de la prueba físico-teológica en la *KU*, véase Lebrun (1974).

mundo cuanto en la conclusión ulterior, que constituye su corolario, de que «en estas cuestiones no se trata tanto de razonar con ingenio como de ser sinceros al advertir la incapacidad de nuestra Razón, y de ser honrados no falseando nuestros pensamientos al enunciarlos, por muy devota que sea la intención con la que esto ocurra» (Kant 1902g, 267). Y, de hecho, este resultado de la consideración de los fracasos de la filosofía en las cosas de la teodicea da pie, en el citado texto, a una reflexión sobre la naturaleza humana y, más exactamente, sobre «la propensión a la falsedad y deslealtad» que constituye su «tara principal» [*Hauptgebrechen*]. Se trata de «una funesta propensión a toda clase de fraude refinado» [*ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei*], pero una propensión que le puede ser imputada, y cuyo apartamiento es precisamente la tarea del *carácter* que el hombre ha de formar en sí mismo (Kant 1902g, 267 y 271).¹⁰ Aquel primer objetivo teórico-crítico pasa entonces como a segundo plano, y un diagnóstico del hecho mismo de que haya dichos ensayos, una suerte de genealogía del modo del sutilizar raciocinante [*vernünfteln*] desplegado en ellos, hace salir a la luz el impulso que ha sostenido todo el escrito: pues, releído desde este final, todo él parece orientado por el propósito de situar en esa propensión el origen de los ensayos filosóficos en las cosas de la teodicea. Como si se tratara de reconducir el caso de la teodicea al concepto de *falso servicio a Dios*, que se tematizará después en la cuarta parte de *La religión en los límites de la mera razón*, y de ver en semejantes ensayos la misma naturaleza perversa que en el *servicio de fetiches* administrado por el clero, que *por habituar a la hipocresía* daña incluso la vida civil, ya que «mina la probidad y lealtad de los súbditos» y «los incita al servicio aparente, incluso de los deberes civiles». Por lo pronto, baste señalar que, tal como plantea aquí el problema de la *falta de veracidad en relación con asuntos que son del máximo interés para la Razón*, Kant parece considerarla como un mal característico de los *intelectuales*, que *sólo después* se extendería al modo de pensar común, e introduciría la falsedad en él. Como si los fracasos de la Razón especulativa no remitieran tanto a *errores ocul-*

¹⁰ Para un excelente análisis de la interna relación de esta reflexión final de Kant sobre el *carácter* con la tesis del necesario fracaso, véase Pardo (2004, 660-674).

tos cuanto a *mentiras*, y a mentiras que tienen un papel *político* fundamental.¹¹

La *veracidad*, esto es, el que nuestras enunciaciones vayan unidas a la conciencia de que uno mismo cree lo enunciado en ellas, es la «seriedad *formal* de una conciencia moral». Pero esa seriedad formal es solidaria, a su vez, de una «seriedad *material* de la conciencia moral», la *cautela* de no aventurarse a hacer nada con peligro de que sea injusto (Kant 1902g, 268).¹² La seriedad formal y material de la conciencia moral residen en un juicio, que es *deber*, sobre la relación *subjetiva* del pensamiento con la exterioridad constituida por las *palabras* que lo comunican y las *acciones* que lo realizan. Pero, mientras la «seriedad *formal* de una conciencia moral» estriba en el juicio sobre la relación entre lo que uno dice y lo que está pensando al res-

¹¹ Es éste un asunto que Kant planteó ya, con toda contundencia, en la *KrV* (A 748-50/B 776-8). En el texto que ahora comentamos, Kant llama la atención sobre lo rápidamente que «estas ciegas confesiones de labios afuera (que son fácilmente compatibles con otras interiores no menos falsas), al servir de vehículo para obtener *medios de vida*, pueden dar pie poco a poco a una cierta falsedad en el modo de pensar incluso del ser humano común» (Kant 1902g, 269). A esta corrupción sólo puede hacerse frente, dice Kant, con una «purificación pública del modo de pensar», elevada a principio de la educación y la enseñanza bajo la tutela de la libertad de pensamiento (ibíd.). En *La Religión* es explícita la referencia a «los maestros y superiores espirituales del pueblo» (1902e, 187). La *astucia* denunciada en su forma de hacer, el falso servicio a Dios instituido con ella, distorsiona la vida moral de todo el pueblo, y esa distorsión afecta también a la vida civil. El emponzoñamiento de la vida pública por la falta de veracidad no se remedia porque las doctrinas comunicadas sean en sí mismas verdaderas. Pues «puede haber quizá verdad en lo creído y, sin embargo, a la vez, no veracidad en la creencia (o incluso en su profesión meramente externa) y esta no veracidad es en sí condenable» (ibíd.). A la luz de los análisis en esta obra sobre la relevancia moral y política del *clericalismo*, el diagnóstico de Kant sobre los ensayos filosóficos en la teodicea parece anticipar en ellos, y, por tanto, en el caso de los intelectuales mismos que asumen *la defensa de Dios*, una peculiar versión en el plano especulativo del tipo de *ilusión* (y el tipo de *fraude* subyacente) que, en la praxis religiosa, propicia la sustitución del cumplimiento de los mandatos de Dios por pretendidas intervenciones directas sobre los medios de producción de la gracia mediante la administración de un servicio de fetiches. En un caso y otro, se trata de hacer pasar por fin lo que, ya se trate de comprender el mundo o de intervenir en él, en el mejor de los casos, podría tener valor de medio (signos sensibles, esquemas analógicos, ficciones regulativas). Se generan por este lado *pseudoteórico* las llamadas *ideologías* o *visiones del mundo*. Como en el caso del falso servicio a Dios de los clérigos, su objetivo es, en realidad, más técnico-pragmático que genuinamente teórico o genuinamente moral (garantizar una posición poder, promover la modificación revolucionaria de las condiciones de existencia, etc.), como se muestra, de hecho, al analizar la función histórico-práctica de las apropiaciones tanto liberales como socialistas de la verdadera teodicea de *la Razón en la historia*.

¹² Para la discusión de este concepto, véase un importante pasaje de *La religión* (Kant 1902e, 185-186).

pecto, en el sentido de si lo tiene o no por *verdadero*, «la seriedad material de una conciencia moral» es un juicio sobre la relación entre lo que uno hace y lo que piensa al respecto, en el sentido de si lo tiene o no por *justo*. Ahora bien, la *exigencia* de que la firme creencia de que lo que digo es verdadero *pueda acompañar a todos* mis pronunciamientos sobre el mundo, y la exigencia de que la clara conciencia de que lo que hago es justo *pueda acompañar a todas* mis acciones en el mundo, se conjugan en el deber *intelectual* de no estar dispuesto a defender las causas justas con argumentos injustos, digamos: en la prohibición expresa de la mentira por la buena causa, sea ésta la causa de Dios o la de la república democrática, en la prohibición expresa de la justificación del crimen, o la postergación del derecho de los hombres, incluso aunque sea por filantropía.¹³

Ciertamente, la Fisicoteología misma es ya un caso característico de lo que Kant denominaba, en la *KrV*, parafraseando un versículo del Libro de Job, «defender una causa justa con argumentos injustos».¹⁴ Pero quienes, ante la positiva presencia de lo absolutamente disconforme a fin en el mundo, es decir, el mal moral que la experiencia da a conocer (poniendo así ante nuestros ojos no la mera ausencia de fin, sino una positiva irrupción en el ser de lo que no puede ser sino contrario a todo fin), se comprometen a poner de manifiesto no obstante una finalidad más profunda que, integrándolo como medio, pueda «justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo frente a las dudas que contra ella se plantean a partir de lo que la experiencia da a conocer en este mundo», han de llevar la defensa de causas justas con argumentos injustos al extremo de convertir a Dios mismo en el gran Fariseo. Pues, al fin y al cabo, la divisa «es mejor que *un* hombre muera a que perezca todo el pueblo» se convierte ahí, en efecto, en la clave de un *hacer de la necesidad virtud*, que transmuta el crimen, el dolor y la injusticia en *medios* de una Providencia definida entonces por una santidad, una

¹³ Kant (1902f, 331-332): «... Porque si parece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra [...] la justicia deja de serlo cuando se entrega por algún precio»; véase también Kant (1902h, 301-302).

¹⁴ Kant reformula el reproche de Job a sus amigos («¿defenderéis a Dios con mentiras?») como una máxima fundamental del *éthos* crítico: «Así pues, presupongo lectores que no quieren saber defendida una causa justa con injusticia» (Kant, A 750/B 778). Véase también Kant (1902d, § 90, 462).

bondad y una justicia pretendidamente *superiores*, y tan inconmensurables con el sentido humano de lo santo, de lo bueno y de lo justo, que, de establecerse como tales, serían un escándalo para la Razón aún mayor que el hecho mismo del mal, que da origen a la queja. Pues bien, semejante modo de razonar ni siquiera precisa refutación; tiene garantizada, dice Kant, su reprobación por cualquier hombre «que tenga el mínimo sentimiento de la moralidad» (Kant 1902g, 258). Ahora bien, no hay otro origen de este sentimiento (ni por tanto de esta reprobación) que la Razón pura práctica, cuya Ley efectúa inmediatamente en el hombre un respeto tal que, al oír su voz, hasta el criminal más inicuo se estremece y quiere ocultarse ante ella (Kant 1902c, 79-80). La Razón pura práctica es empero la Razón humana común.

4.3.3. Método y libertad según la crítica: el sábado de Dios

Pues bien, ¿dice la Razón común del hombre, cuya Ley es el origen «aun del menor sentimiento de moralidad en él», algo preciso sobre la relación entre Razón y mal? Si *finalidad* es la concordancia de lo real con el concepto racional (digamos: la racionalidad de lo real), y más exactamente aquella conformidad con el concepto que obliga a pensar el objeto como efecto y el concepto como su única causa (que permite, digamos, afirmar la realidad de lo racional), ¿tiene ella (la Razón común) algo que decir respecto de la contradicción a fin significada por el mal y sobre la restauración de la conformidad a fin buscada por la teodicea? Es digno de reseñarse —habíamos visto decir a Kant— que, de entre todas las dificultades para unificar el curso de los sucesos del mundo con la divinidad de su Autor, ninguna apremia al ánimo y se le impone tan vehemente y hondamente como la apariencia de que falta *justicia* ahí. El texto continúa del siguiente modo:

Si pasa (aunque, sin duda, pasa raramente) que un malvado injusto, y lo principal, un malvado con poder, no se esfuma del mundo sin castigo, entonces se regocija el —digamos— reconciliado con el cielo y, por lo demás, imparcial espectador. Ninguna finalidad de la naturaleza lo sumirá de tal modo en afectos por admiración de la misma, ninguna otra finalidad le hará percibir, por decirlo así, la mano de Dios. ¿Por qué? La finalidad es

aquí moral, y del único tipo que uno puede esperar percibir en alguna medida en el mundo (Kant 1902g, 260).

Si percibir (*Wahrnehmen*) es captar conscientemente algo empíricamente dado, esto es, percatarse de lo que se muestra *en el mundo*, quedar colocado ante *los hechos* del mundo como tales o cuales hechos, entonces seguramente *la mano de Dios* no es una de las cosas que se perciben. Pero quizá sí sea posible percibir en el mundo «*por decirlo así*» la mano de Dios, como quizá es imposible dejar de percibir en el mundo el, por decirlo así, *estar dejado de la mano de Dios* el mundo. El modo vehemente y hondo con que esta percepción negativa, «la apariencia de que falta justicia ahí», apremia al ánimo y se le impone, impidiéndole unificar el curso de las cosas con la divinidad del Autor, tendría entonces su contrapartida en el regocijo, incluso en el entusiasmo, del espectador por lo demás imparcial que percibe, aunque sea sólo una vez, que en el mundo se hace un poco de justicia, y se reconcilia ahí con el cielo. La conformidad a fines, la finalidad (de la que este sentir es síntoma) del castigo del criminal, que no necesita ulterior justificación, *que es fin en sí*, sume a ese espectador «en afectos como no podría hacerlo ninguna finalidad de la naturaleza», por mucha admiración que despierte en él. Y por «finalidad de la naturaleza» no hay que entender aquí sólo la organización de los vivientes (que es la base, por el funcionamiento autorregulado exhibido ahí, de una posible consideración de la entera naturaleza como sistema teleológico), sino también la finalidad técnica, e incluso la belleza sin utilidad, que se manifiestan ambas en el orden humano de la *cultura* (y se insertarían, a la postre, en aquella teleología *física*). La finalidad *percibida* consiste aquí en el cumplimiento de la única relación entre mal físico y mal moral que la Razón puede pensar como acorde a ella, a saber, la expresada en el concepto de *castigo*. Su contenido es la *justicia*.¹⁵

¹⁵ Kant (1902c, 37): «Finalmente hay todavía algo en la idea de nuestra Razón práctica que acompaña la transgresión de una ley moral, a saber, su *punibilidad*. [...] En todo castigo en cuanto tal tiene que haber en primer lugar justicia, y esto constituye lo esencial de este concepto. Con ella puede enlazarse, sin duda, también la bondad, pero el castigado no tiene la menor causa para contar con ella, una vez ejecutada por él la transgresión de la ley. Así pues, el castigo es un mal físico [*Übel*] que, aunque no estuviera enlazado con el mal moral [*Böse*] como consecuencia *natural* [de éste], sin embargo tendría que enlazarse como [su] consecuencia según principios de una legislación moral».

El *mundo*, que en este texto parece designar un ámbito en la naturaleza para la visibilidad y enunciabilidad de lo injustificable en tanto que injustificable, se muestra también como posible lugar de visibilización del acontecer de justicia, y en esa medida como el lugar de la diferencia de la injusticia y la justicia, y del posible tránsito de una situación de injusticia a una situación de justicia, en fin, como el margen de juego, en la naturaleza, para la decisión entre lo uno y lo otro. Podemos llamar *historia* al hecho de que, en esa decisión, lo que esencialmente se decide es la índole del mundo en el que se está. Pero entonces *historia* no significa otra cosa que el acontecer, en el territorio empírico de la naturaleza, de dicha *visibilidad y enunciabilidad* de lo injustificable *como* injustificable, *en la medida en que ese acontecer es margen de juego* para un echar en falta la justicia, para exigirla entonces, y hasta para esperar que acontezca, alguna vez, un mundo según ella.

Ahora bien, esto parece muy extraño. En la concepción kantiana, la historia del hombre pertenece inequívocamente a la naturaleza; es un curso de las cosas inmerso en el curso general de las cosas, que ha de poder ser estudiado según sus regularidades y su dinamismo específico, pero, en todo caso, de acuerdo con principios generales de un modo de pensar *físico*. Como ha tematizado la *Crítica del Juicio*, la historia del hombre es, en la naturaleza, simplemente la esfera del desarrollo social y cultural específico de los vivientes caracterizados por la dotación *racional*; y si la cultura constituye el *fin último de la naturaleza* es porque la liberación de la aptitud para toda clase de fines, que esa dotación hace posible, permite estructurar desde ella una consideración sistemática de la naturaleza como una circulación de medios y fines que a su vez son nuevamente medios.¹⁶ Pero, así entendida, ¿cómo podría la historia significar el acontecer de *absolutos* como la diferencia de justicia y de injusticia, cómo podría la historia albergar inteligibilidad para una proposición sobre *relativos* como «es peor padecer injusticia que cometerla, y todavía es mucho peor no ser castigado por ello» (Platón

¹⁶ Para el concepto de *fin último de la naturaleza* y su distinción del *fin final de la creación*, véase Kant (1902d, §§ 82-84). La teleología física del fin último de la naturaleza es, de hecho, el plano en que por lo pronto se mueven los escritos kantianos llamados usualmente de *filosofía de la historia*.

1903, 527 a-c), y para el tipo de hechos que eventualmente pudieran fundarse en ella? Sólo en la medida, responde Kant, en que los hombres se supieran involucrados, precisamente por causa de eso que hemos llamado su *dotación racional*, en un punto de vista sobre sí mismos, y sobre el resto de lo que hay, *enteramente otro*; vinculados por un orden de las cosas radicalmente heterogéneo, que pusiera en juego *otras leyes*, que no fueran ya leyes del curso de las cosas, sino de un curso de las cosas *que echamos en falta ahí*, que no fueran tanto leyes de lo que es, sino de lo que según la propia Razón debe ser, aunque la mayoría de las veces no acontezca. Un punto de vista que, por decirlo así, volviera a los hombres del revés, de manera que ya no pudiesen contemplar la Razón como su diferencia específica en el mundo de los vivientes, sino más bien la animalidad, como su diferencia específica en el mundo de los seres racionales. Kant ha denominado *libertad* a este punto de vista, y *Moral* a esta esfera de leyes cuya mera sintaxis anuncia un orden de las cosas en el que la existencia del ser racional puede comparecer como *bien a secas*, como *fin en sí mismo*, y el reparto de los fines y los medios estructurarse según esa medida; del mismo modo que ha llamado *Razón* a la facultad que introduce en el mundo de los hombres, en su tiempo y en su historia, esta finalidad absoluta, que yacía en ellos mismos desde antes de su tiempo y de su historia, y hace posible una relectura de la existencia según la *teleología negativa* del *fin final* de la creación,¹⁷ implícita en su lenguaje moral ordinario. Con respecto a la pretensión de sentido que sostiene éste, la entera historia es una escala demasiado pequeña y siempre *en deuda*, pero justo por eso también el único sitio donde la gran escala de la Razón exige ser aplicada como principio constructor de mundo. Por expresarlo con unas palabras de la *Cimentación de la metafísica de las costumbres*:

La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allá es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que existe. Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser efectiva-

¹⁷ Kant (1902d, § 84). Para la diferencia y relación entre *fin final de la creación* y el *Sumo Bien en el mundo* como fin final de la Razón pura práctica, véase Kant (1902d, § 88).

mente real por nuestra acción y omisión, y precisamente de conformidad con esa idea (Kant 1902b, 436).

Pues bien, el saber tanto de la irreductibilidad de esta dualidad de leyes de la naturaleza y leyes de la libertad, como de la necesidad de su articulación en un mismo territorio, se llama *en general* «Crítica de la Razón pura». Ésta se concibe como una ciencia de la *ignorancia necesaria* de la Razón: la ciencia del establecimiento por principios del *límite* de la Razón. Subyace a este programa teórico la idea de que el tiempo presente, que se piensa como «Ilustración» y se da por divisa el *sapere aude!*, ha de cumplirse como tiempo de la *decisión* de transitar al «*comienzo* de un gobierno, duradero y en paz, de la Razón sobre entendimiento y sentidos» (Kant, A 464-5/B 492-3);¹⁸ y de que, para ello, un tal *tiempo de tránsito* ha de ser, ante todo, el tiempo *previo* de la liberación de la multiplicidad y diversidad sojuzgada de facultades, intereses, principios y usos, latente bajo ese nombre de *Razón pura*; de la liberación y de la búsqueda de la regla de su limitación mutua: el tiempo de tránsito es tiempo del establecimiento de la constitución justa. Ésta estriba en la *feliz proporción* que, como *isonomía* e *isegoría*, articule semejante pluralidad, de manera que su potencial litigiosidad tenga lugar como conflicto legal y cultura de la Razón.

Ahora bien, la posibilidad de este *republicanismo de la Razón pura* depende de que haya sitio libre, margen de juego, para ensamblar semejante multiplicidad y diversidad, de manera que el primado de alguno de esos intereses, la institución de gobierno, sea al mismo tiempo conservación de la relación de *igualdad*. Y por eso, en este punto, lo decisivo es comprender que *lo que ayuda* es, por decirlo con el Hölderlin de *Dichterberuf, la falta de Dios*. Kant lo expresó de este modo:

[...] aquí también podría tener su exactitud lo que el estudio de la naturaleza y del hombre nos enseña, por lo demás, suficientemente, que la Sabiduría insondable por la que existimos no es

¹⁸ Véase también Kant (1902 a, A 807-8/B 835-6; 1902c, 43; 1902d, §§ II y IX). Confróntese este pasaje con las indicaciones en ambos *prólogos* de la *KrV* sobre el sentido de la *Crítica* como decisión de la posibilidad de una metafísica venidera, A IX-XIII y BXXX-XXX.

menos digna de veneración *en lo que nos rehúsa* que en aquello de que nos hace partícipes (Kant 1902c, 148; cursiva mía).

La asunción de una tesis como ésta es, ciertamente, el distintivo más característico del modo en que Kant entiende el *deber* del filósofo para con el acontecimiento de la Ilustración y es por eso, como intentaré indicar al final, el mejor punto de partida a la hora de abordar su comprensión del sentido y relevancia *filosófica* del cristianismo. Pero lo que ahora debe centrar nuestra atención es el hecho de que la sección de la «Dialéctica» de la *Crítica de la Razón práctica* a la que pertenece el texto que acabamos de citar, la titulada «De la *proporción* de sus facultades de conocimiento *sabiamente* adecuada a la *destinación práctica* del hombre» (cursivas mías), contiene un argumento que bien podríamos considerar como la réplica *metódica* al modelo hegeliano de la realización de los fines de la libertad en la historia, es decir, imaginarlo como la respuesta de Kant al idealismo de la *astucia de la Razón* como método de la *verdadera teodicea*. Me refiero a la clarificación de las razones por las que, según Kant, *también aquí*, digamos: a la hora de pensar la realización de los fines de la Razón, «la sabiduría insondable por la que existimos no es menos digna de veneración en lo que nos rehúsa que en aquello de que nos hace partícipes». La confrontación de esta *sabiduría* con aquella *astucia* podría quizá abrir un camino hacia el concepto kantiano de una *teodicea auténtica*, de manera que éste pudiera interpretarse como crítica interna de la *verdadera teodicea*.

El asunto que se plantea en la aludida sección es el mismo que, en la misma obra, unas páginas antes se ha caracterizado en los siguientes términos:

Limitación especulativa de la Razón pura y ampliación práctica de la misma llevan a la Razón, por primera vez, a aquella *relación de igualdad* [*Verhältnis der Gleichheit*] en la que puede hacerse un uso conforme a fin de la Razón a secas (Kant 1902c, 141).

A esta economía pertenece sin duda la famosa «cancelación [*Aufhebung*] del saber para dejar sitio a la fe» (Kant, B XXX), y en

ella se incluye, es claro, la tesis kantiana de que la teodicea sólo tiene que ver con un asunto de fe, que es la otra cara, decíamos, de la tesis del fracaso no sólo de hecho, sino de derecho, de todo ensayo filosófico en la teodicea. Ahora bien, en esta sección final de la «Dialéctica» de la *KpV* se *explicita* aún algo decisivo respecto del primer lado de la cuestión (que la teodicea no es ciencia ni tiene que ver con un problema provechoso para la ciencia). A saber: que, de verse cumplido el deseo de la metafísica de sobrepasar teóricamente la experiencia, y de poder consumir la Razón humana absolutamente su negocio de dar razón allí donde la Crítica sólo podía establecer la posibilidad de esperar, que de poderse exponer, en fin, la unidad del ser en una única ciencia (o incluso de poderse autoexponer la única ciencia precisamente como la verdadera existencia de lo real), no habría sitio entonces, «al menos mientras no cambiase nuestra naturaleza», para la realidad de la libertad humana, ni cabría hablar por tanto de dignidad del hombre (Kant 1902c, 147-148). Ahora bien, la intelección del idealismo crítico es que, en estas condiciones, precisamente el tiempo, *el banco de arena de la temporalidad, ayuda* y, por extraño que pueda parecer, es el principal aliado de la libertad humana. Por eso, una filosofía del interés de la Razón pura a secas, ejercida como *Crítica*, tiene que haber dedicado todos sus esfuerzos a preservar teóricamente el tiempo de cualquier estrategia de *absorción*, o de *borrado*.¹⁹

Ciertamente, para *salvar la libertad* ha de limitarse el ámbito de la *naturaleza*. Es decir, es preciso poner coto al alcance y poder del tiempo como régimen de la determinabilidad de la existencia, y circunscribirlo al existir como fenómeno. Pero esto no debe hacernos olvidar que precisamente el firme establecimiento *previo* del carácter de *naturaleza* del mundo sensible, la defensa del ámbito del fenómeno en su consistencia y autonomía (autonomía de la que se ocupa la que para Kant es propiamente la única ciencia teórica, la Física), es el presupuesto imprescindible para salvar la libertad del hombre de dos amenazas absolutas *anteriores de iure* a la presunta amenaza que el determinismo físico pudiera constituir. Salvar la li-

¹⁹ Kant explicita esta relevancia *práctica* de la *Estética Trascendental*, que resumo a continuación, en la crítica del spinozismo recogida en el *Apéndice* a la *Análítica* de la *KpV* (1902c, 100-103).

bertad es, en primer lugar, poner coto al azar, a la ausencia de ley (que no es libertad alguna sino la máxima tiranía), es decir, establecer firmemente la naturaleza como ámbito legal del darse las cosas precisamente *en su carácter y en su dignidad de cosas*. Fundar en esa medida la ausencia de excepciones en el ser, y definir al menos un *mecanismo* universal que, como producto del entendimiento y sus categorías, suministre legibilidad (determinabilidad) a la existencia (Kant 1902c, 94-95). Pero hay una segunda amenaza para la libertad humana, que no proviene tanto de la ausencia de todo orden cuanto de la presencia pujante de un máximo absoluto del orden, en virtud del cual la naturaleza resultaría ser algo más que mera naturaleza: el que se tratara ahí del despliegue necesario del Ser Absoluto, representable mediante la idea de un Dios creador cuyo acto creador se expresaría como tiempo y espacio, entendidos como propiedades de las cosas en sí mismas, imposibilitando así una verdadera autonomía de los actos de sus criaturas, en los cuales ciertamente Él sería el único sujeto agente. No basta, pues, con clausurar el sistema de la naturaleza convertida en fenómeno para dejar sitio a *leyes de la libertad*, es decir, al *otro régimen* de la determinabilidad de la existencia. Es preciso, *previamente*, haber protegido la libertad *en la naturaleza*, impidiendo que allí donde la Razón pura *práctica* pueda abrir la perspectiva nouménica de la *creación* quiera establecer también una, digamos, coherencia *estratégica* entre el juego del querer en el escenario de la presencia y la profundidad del querer que sostiene el mundo y realiza la libertad, pero desde la inconsciencia, desde lo que acontece a la espalda de la autonomía de la voluntad finita.

Pues bien, el procedimiento en cuestión consiste en *blindar* la autonomía de la naturaleza elaborando teóricamente la irreductibilidad de ésta precisamente en cuanto *sensible*, es decir, haciendo imposible la reducción intelectualista del fenómeno a apariencia. Se trata, en definitiva, de poner límites al poder absoluto de la Razón absoluta haciendo *fuertes* las diferencias del mundo sensible, reivindicándolas como una particularidad insuperable conceptualmente. Y es ahí donde una adecuada *teoría del banco de arena de la temporalidad*, a saber, su interpretación aparentemente *débil* como mera forma subjetiva de la sensibilidad, resulta ser la estrategia más eficaz no sólo para el interés teórico de fundar la posibilidad de la matemáti-

ca, sino para el interés práctico de poner a salvo *de Dios* el albedrío del ser racional finito. Si, frente al determinismo *fisiológico*, la otra cara de la doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio, la doctrina de los noumenos en sentido negativo que pone *límites a la sensibilidad*, puede plantearse como la única manera de *hacer valer un anclaje trascendental* (es decir *ontológico*) *de la libertad práctica*, sin el cual los conceptos de la moral y el derecho carecerían de inteligibilidad, es *porque, previamente*, frente al determinismo *teológico*, el idealismo trascendental, la doctrina de que espacio y tiempo no son propiedades de las cosas en sí mismas, sino *sólo* formas a priori de *nuestra intuición*, ha posibilitado una interpretación de la matemática tal que, suministrando inteligibilidad intrínseca a los fenómenos, instituye una barrera infranqueable entre el mundo sensible y su fundamento inteligible, y hace así de la exposición de la validez objetiva de ese saber teórico, al mismo tiempo (y por decirlo así), el establecimiento crítico del *descanso de Dios*. Que el sistema de las condiciones a priori del darse *sensible* de las cosas, la estructura formal que precede a la materia, haya de pensarse al mismo tiempo como el retirarse de Dios de la naturaleza y de la historia es una pieza capital de la defensa del concepto de libertad: el idealismo kantiano se muestra en ella como una suerte de reconocimiento del derecho de Dios a dejar de hacer, a encontrar el sábado de su vida, por usar una sugerencia de la crítica de Schelling a Hegel en las lecciones de Múnich.²⁰

Ahora bien, ésta es, en el fondo, una tesis esencial del cristianismo. En realidad es la única interpretación del concepto de creación, que al menos desde la ortodoxia católica del cristianismo puede denominarse *cristiana*, la que se orienta no tanto en el concepto de *revelación* cuanto en el de *trascendencia*, y por tanto en la *separación*. No creo que pueda expresarse con más exactitud el sentido de ésta que como lo hace Chesterton en un pasaje de *Ortodoxia*:

²⁰ El Dios de Hegel es, dice Schelling, «el Dios del obrar eterno y continuo, el Dios de la incesante inquietud que no encuentra nunca el Sábát; es el Dios que hace siempre sólo aquello que ha hecho siempre, por esta razón no puede crear nada nuevo; su vida es un ciclo de figuras en tanto que se enajena continuamente para retornar de nuevo a sí mismo, y siempre retorna a sí sólo para enajenarse de nuevo» (Schelling 1979, 160, trad. 249). Sigo en este punto la interpretación de Fernández Liria (1998, 128-130, 204, 210).

La proposición radical de todo el teísmo cristiano es ésta: que Dios es creador en el mismo sentido en que es creador un artista. El poeta se siente tan distinto de su poema, que habla de él como de «una bagatela que ha soltado por ahí». En el acto mismo de publicarlo, lo ha lanzado de sí. Este principio de que toda creación y procreación es un arrancamiento resulta tan consistente, por lo menos aplicado a la explicación del cosmos, como lo es el principio evolucionista de que todo crecimiento es una ramificación. Una mujer, en el acto mismo de tener un hijo, puede decirse que pierde un hijo. Toda creación es separación, y el nacimiento es una partida tan solemne como la muerte.

He aquí, pues, el principio fundamental del cristianismo: que el divorcio en el acto divino de la creación, como el que separa al poeta de su poema o a la madre de su recién nacido, es la representación verídica del acto en virtud del cual la energía absoluta produjo el mundo. Según el sentir de la mayoría de los filósofos, Dios al hacer el mundo, lo esclavizó; pero según el cristianismo, Dios, al hacer el mundo, lo libertó. Podemos decir que Dios, más que un poema había escrito un drama; un drama que había planeado como cosa perfecta, pero cuya representación quedaba confiada a los actores y directores humanos, quienes desde luego lo destrozaron. Después discutiré este teorema (Chesterton 2005, 90).

Para Kant la naturaleza, concebida en su autonomía ontológica como «esfera de los principios puros del Entendimiento», es el lugar de la retirada de un Dios que, al crearlo, pone en libertad al mundo. El *factum* de la Ley moral ahí, llenando el *lugar vacío* de la cosa en sí designado por el concepto de noumeno en sentido negativo, reverberando en él como voz de la Razón universal y, en la medida en que aun dentro del tiempo no puedo dejar de oír esa voz, dando así realidad objetiva a mi existencia de cosa en sí, acusa entonces lo que, según las leyes de la Razón, *falta* en el lugar *lleno*, hace brillar la ausencia de lo que ahí no es y sin embargo debe ser, y recuerda así al mismo tiempo que era posible, que sigue siendo posible. Sólo por este recuerdo de lo posible, inscrito en el fáctico *dictum* de un deber-ser que hiende lo real, la Razón hace de la naturaleza *historia* en el difícil sentido que intentábamos establecer al

principio, es decir, un ámbito en la naturaleza donde de verdad se es malo y de verdad se puede ser bueno, *y de forma inconcebible se decide la suerte de la creación*: los fines de Dios no se han cumplido aún, porque los fines de Dios sólo puede cumplirlos la libertad del ser creado trabajando moralmente (es decir, según la autonomía de su Razón) en la historia. Con otras palabras: la Razón pura práctica ha abierto siempre ya, precisamente mediante las leyes *morales*, posibilidad de la experiencia en el territorio empírico de la historia del hombre y, como veremos en el siguiente epígrafe, está en condiciones de suministrar recursos intelectuales para sostener la perseverancia de la intención moral en ella, de manera que no hay excusas respecto del trabajo *moral* que podría cambiar el signo *meramente* físico de esa historia:

La Razón pura contiene, pues, no ciertamente en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber: el moral, principios de posibilidad de la experiencia, es decir, de acciones tales que, de conformidad con los preceptos morales, podrían encontrarse en la *historia* del hombre (Kant 1902a, A 807/B 835).²¹

4.3.4. El concepto de teodicea auténtica y el derecho racional a la esperanza: la justicia como poema de la Razón

La teodicea se entiende en todo el contexto kantiano en que nos venimos moviendo como «*interpretación* de la naturaleza en la medida en que Dios hace saber mediante ésta la intención de su voluntad», y *naturaleza* incluye aquí el curso histórico de las cosas humanas. Ahora bien, como recuerda Kant en este punto, los juristas denominan interpretación *doctrinal* de la ley a la que realizan precisamente quienes no hacen la ley, por ejemplo, los jueces que la aplican y en general los profesores de Derecho que la exponen, es decir, es «aquella que, a base de sutileza racionante, extrae esa voluntad de las expresiones de las que se ha servido, enlazándolas con propósitos del legislador conocidos ya por otro lado». De esta interpretación se distingue, en cambio, la interpretación *auténtica*,

²¹ Véase también B 452/3. Sobre esto mismo se vuelve en el § 91 de la *KU*, donde se afirma que, por extraño que pueda parecer, la libertad es un hecho, ya que su realidad puede exponerse mediante leyes y mediante *acciones* conformes a ellas.

es decir, «la interpretación que hace el legislador mismo», que se expresa en los preámbulos y consideraciones incluidas por él en la propia ley. Pero, como venimos exponiendo, los decretos insondables de los que aquí hablamos, las leyes de la creación que, unificando leyes naturales y leyes morales, explicarían los enigmas del mal en el curso de las cosas del mundo, y de poderse exponer por los hombres atestiguarían también en él un gobierno moral, se resisten al ejercicio racionante del hombre que intenta hacer de abogado o incluso de juez de Dios. No cabe, pues, una teodicea doctrinal. Pero la recusación de toda teodicea *doctrinal* no impide a Kant afirmar la legitimidad, y aun la necesidad de lo que él denomina *teodicea auténtica*. Como teodicea significa, ciertamente, la refutación de todas las objeciones contra la sabiduría divina (y también la invalidación de toda su defensa teórica), pero el adjetivo *auténtica* indica que es Dios mismo quien hace esa refutación (y esa concomitante desautorización): hablaremos de *teodicea auténtica* «cuando esta refutación es acto de autoridad divino, o (lo que en este caso viene a ser lo mismo) cuando es un pronunciamiento de la misma Razón merced a la cual nos formamos necesariamente y antes de toda experiencia el concepto de Dios como un ser moral y sabio». La Razón merced a la cual nos formamos *antes de toda experiencia y necesariamente* el concepto de Dios como un ser moral y sabio no es en modo alguno la facultad especulativa que produce la teología trascendental, sino única y exclusivamente la Razón pura práctica, la cual es ciertamente *soberana*, pues «manda de un modo absoluto y no tiene necesidad de apoyarse en otros fundamentos para dictar leyes». Hay, por tanto, al menos para nosotros los hombres, una teodicea auténtica: no expresa sino el derecho de Dios mismo a «ser, *a través de nuestra misma Razón*, el intérprete de su voluntad proclamada por la creación» (cursiva mía); y ello, por cuanto que es la misma Razón pura práctica que *da* la Ley moral, y habla en cada hombre de un modo perfectamente comprensible e inequívoco, la que *echa en falta* la justicia y se convierte en *clamor del cielo* por ella. Su *dictum* es así «la explicación inmediata y la voz de Dios, mediante la cual Él da un sentido a las letras de su creación» (Kant 1902g, 264).

Así, nos recuerda Kant en el § 88 de la *Crítica del Juicio*, la llamada *prueba moral* de la existencia de Dios es tan sólo la formulación nueva de un razonamiento muy antiguo, tan antiguo como la Razón hu-

mana. Arraiga en su condición misma de *disposición natural* y atestigua la presencia de esta potencialidad incluso antes de la primera *germinación*, antes de toda cultura de la Razón (cuya primera escuela es ciertamente la naturaleza y la finalidad que se encuentra por doquier en ella) (Kant 1902g, 459). En efecto, «en un tiempo en que los hombres todavía apartaban indiferentes la mirada de la finalidad de la naturaleza» y en ningún caso se apoyaban en ella para adivinar una presencia divina trascendente como causa del mundo, sino que «utilizaban esa finalidad sin que su pensamiento imaginara en ello ninguna otra cosa que el curso habitual de la naturaleza», lo que ha activado originariamente la disposición originaria de la Razón *pura* es la experiencia de la impunidad de la injusticia, el espectáculo repugnante de la burla de la virtud. El primer pronunciamiento de la Razón como Razón es ya también la primera señal de su disonancia (de su inadaptación) respecto del «curso habitual de la naturaleza». Consiste en *un juicio* que, desde antes de la historia de la Razón misma, dice simplemente *que no da igual, que no puede dar igual*. Y si todo el espectáculo de la existencia expone ante nosotros el desorden consistente en que los crímenes permanecen sin castigo y la virtud no se ve premiada con la felicidad, tan pronto como los hombres comienzan a reflexionar sobre lo justo y lo injusto la Razón se hace valer como capacidad de descreer de ese espectáculo, y de proyectar una impugnación de principio y la necesidad de un ajuste del tiempo y la justicia:

Tan pronto como los hombres comenzaron a reflexionar sobre lo justo y lo injusto (*über Recht und Unrecht*), en un tiempo en el que todavía apartaban indiferentes la mirada de la finalidad de la naturaleza y la utilizaban sin que su pensamiento imaginara en ello ninguna otra cosa que el curso habitual de la naturaleza, tuvo que encontrarse este juicio: que a la postre nunca puede dar igual que un hombre se haya comportado honrada o falsamente, según la recta razón o violentamente, aunque hasta el final de su vida no haya encontrado, al menos visiblemente, para sus virtudes ninguna felicidad o para sus crímenes ningún castigo (Kant 1902g, 459).²²

²² Precisamente porque constataron esta disonancia, los antiguos no se elevaron por el camino de las causas finales al concepto de Dios. Véase Kant (1902c, 140 y 1902d, § 85);

Este juicio esencial, que en medio de la indiferencia de la naturaleza proclama la insoportabilidad de una falta (la falta del castigo por los crímenes) y de un desorden (el que la felicidad se distribuya como una suerte de *fortuna* que no distingue entre virtuosos y malvados) que *clama al cielo* e impide estar reconciliado con él, no viene de los hombres mismos, ni de la máquina social en que se insertan, sino que, en cierto modo, les sobreviene en ella y la pone en cuestión. Frente a lo que los ojos no ofrecen, frente a la percepción denegada de la justicia, se impone en ellos la percepción de una voz que dice ahí tozuda e indeclinablemente: «Tiene que suceder de otro modo». Este *dictum* es solidario, escribe Kant, de una *representación*, latente en los hombres desde el comienzo de los tiempos, del modo como *de verdad* tendrían que suceder las cosas: la *idea* de «otro orden de las cosas», idea que se abría paso en sus ánimos, oscuramente, como algo a lo que se sentían obligados a aspirar, y que hacía de aquel *dictum* un imperativo que difícilmente podían conciliar con los hallazgos de su intelecto, con la indiferencia de una naturaleza, cuyo curso se desviaba de aquel sentido, y con la inanidad del deseo teórico de reducir todo orden al orden natural de las cosas. Desde antes de la historia se sintieron, pues, *vinculados por una teleología distinta, presente en su corazón, pero que no sabían unificar con el curso del mundo*, cuando (muy naturalmente) *empezaban* por considerar a éste *el único orden de las cosas* (Kant 1902g, 459).

Ahora bien, considerada desde esta perspectiva, la *teoría* de los postulados de la Razón pura práctica, en la que la Razón se amplía a la afirmación la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y la eficacia causal de la libertad en el mundo sensible, es el resultado *abstractamente formulado por el filósofo* del esfuerzo racional de la Razón *común*, activa desde antes de la historia, para resolver esa dificultad de *unificación*: no tiene otra fuente que el interés práctico puro de esa misma Razón en la posibilidad metafísica de semejante orden inteligible de

véanse también las indicaciones en 1902e, 73-74 (nota) sobre el arraigo de la doctrina de la retribución en la Razón humana. El origen de esa doctrina apunta a algo más originario que el proyecto de una teodicea o la propia religión sacerdotal: el hecho de que la Razón humana «está inclinada a enlazar el curso de la naturaleza con las leyes de la moralidad, y produce por ello muy naturalmente el pensamiento de que debemos buscar primero hacernos hombres mejores, antes de que podamos pretender ser liberados de los males de la vida o compensarlos mediante un bien de mayor peso».

las cosas. Se despliega, pues, necesariamente a partir de la Ley de la moralidad, por cuanto que de ella se sigue, a la manera de clave de aquella *teleología interna*, el concepto del Sumo Bien. Este concepto, que la *KpV* expone como el Objeto necesario de la Ley (si bien no como su fundamento) no piensa otra cosa que, precisamente, la única relación que la Razón puede considerar *válida* entre la felicidad y la dignidad de ser feliz (aquella en que la felicidad es la consecuencia necesaria de la dignidad de ser feliz), y es la idea de un reparto de la felicidad entre los hombres que no tenga otro criterio de adjudicación que la virtud de cada cual, reparto que entraña sin duda una idea teológica (no meramente jurídico-penal) de justicia: aquella, precisamente, que, en las lecciones de Kant sobre la teología racional, y en el contexto de la discusión sobre los atributos morales de Dios, se denomina *justicia distributiva*.²³ El cristianismo ha llamado a ese orden de las cosas «un Reino de Dios» (Kant 1902c, 128-129).

Este concepto, que seguramente sería un imprudente principio organizador de la comunidad civil *política*, es sin embargo irrenunciable para una Razón pura práctica en condiciones humanas de existencia. Y no solamente para el plano individual de la vida de los hombres, sino como el concepto de *un mundo posible* así estructurado, que la Razón manda a cada cual asumir como su propio *fin final* y vincula a los hombres en una comunidad civil *ética*. Ahora bien, en la justicia así entendida encuentra el hombre «algo que él puede amar» (Kant 1902e, 6-7, n), sin que su decisión de convertirlo en el fin final del entero uso de su libertad haya de ser calificada por ello de heteronomía.²⁴ En el Sumo Bien yace, pues, para el ser sensible racional la posibilidad de transformar el respeto en *deseo moral*, y de-

²³ La expresión está tomada del vol. XVIII, 449 de la edición de la Academia. Véase *Refl.* 6092. Véase también Kant (1902c, 123). Pese a que se trata entonces de la *justicia divina* se puede mostrar que, en su estructura, *no es un concepto trascendente*. Su origen no es teológico sino meramente moral (y el concepto de Dios se forja para pensar la posibilidad de semejante reparto como estructura de un mundo). Como se indica en *La Religión* (Kant 1902e, 5-6), se trata sencillamente del modo como cualquier hombre elegiría, en la medida en que asuma *un punto de vista imparcial*, y el problema sea el reparto de la felicidad. Véase Kant (1902a, A 813-4/B 841-2; y 1902c, 110).

²⁴ Esa decisión expresa, por el contrario, su voluntad de renunciar a aquellas acciones posibles suyas que, aun garantizando el éxito de sus deseos, fueran incompatibles con el Sumo Bien en el mundo. Es decir, atestigua más bien la pureza de su intención. Véase Kant (1902j, 298 y 1902c, 129; y también 1902e, 5): «Un fin con el cual ocurre que el hecho de proponérselo presupone principios morales».

terminar así su *albedrío* como miembro del mundo sensible hacia las *acciones* en el mundo histórico que la ley manda como *deberes*. Y así, esa mera idea se muestra como canon de todo el uso puro de la Razón, y el imperativo de convertirlo en el fin final en una clave hermenéutica para *juzgar en la historia*, pues «contiene el principio a priori del conocimiento de los fundamentos de la determinación de un libre albedrío en la experiencia en general» (Kant 1902e, 7).²⁵

Se observará que toda esta apertura *moral* del mundo sensible como historia sería imposible sin incluir en el concepto del Sumo Bien la *felicidad* como consecuencia del cumplimiento de la Ley, es decir, sin tener en cuenta la particular constitución sensible del racional humano y sus fines. Ahora bien, esto es lo mismo que decir que esa apertura es inseparable de un *tránsito* de la mera moral a la religión (Kant 1902c, 128-130), tránsito «que a la Razón no puede serle indiferente» (Kant 1902e, 3-6; 1902d, 481-482). Y es que, si de pensar la *producción* del mundo moral se trata, si lo que está en cuestión no es meramente la realidad sino la *eficacia* de la libertad, es imprescindible que *el hombre* pueda asumir los deberes «como mandatos divinos», digamos: *traducirlos* en una clave religiosa pura, que le permita comprender la buena conducta en la vida como «verdadero servicio de Dios». A tal fin, es la propia teleología a priori del Sumo Bien la que, requiriendo en ella misma (para pensar la posibilidad del *efecto* de la Ley) un concepto de Dios como legislador santo, gobernante bueno y juez justo, suministra el concepto de Dios que la Razón necesita para una Religión pura:

Hasta donde la Razón práctica tiene derecho a conducirnos, no tendremos por obligatorias las acciones porque sean mandatos de Dios, sino que *las consideraremos como mandatos divinos porque estamos internamente obligados a ellas*. Estudiaremos la libertad bajo la unidad teleológica según Principios de la Razón y sólo creeremos ser conformes a la voluntad divina *en la medida en que guardemos sagradamente la ley moral, que la Razón nos enseña a partir de la naturaleza de las acciones mismas*, y creeremos *servir a Dios* sólo por cuanto que fomentemos lo mejor del mundo en nosotros y

²⁵ De la fundación de la comunidad ética (Reino de Dios en la tierra) trata el capítulo III de *Religión en los límites de la mera razón*.

en otros. Así pues, la teología moral es sólo de uso inmanente... (Kant 1902a, A 819/B 847; cursiva mía).

El verdadero servicio de Dios es entonces esta Religión moral, íntegramente basada en la mera Razón. Ésta nos enseña la Ley sólo a partir de la naturaleza de actos de las acciones mismas, y aquélla no consiste sino en la buena conducta en la vida, en el continuado esfuerzo por hacerse un hombre mejor. Lo esencial aquí, aquello por lo que empezamos a hablar de Religión, es *el derecho racional a confiar en que ese esfuerzo es constructor de mundo*, la esperanza de que quien guarda sagradamente la Ley moral, es decir, quien cumple su mandato por respeto a la ley, introduce en la historia del hombre elementos de una obra de la libertad, «el Reino de Dios», que esa historia no produce por sí sola, y justo por ello tiene derecho al *pensamiento* de que, en lo que no depende de él, esa obra se verá colmada, pues ha trabajado sin más en la misma dirección que el poder supremo por el que existe el mundo. Frente a quienes desdeñan como *ilusión* la fuerza de la bondad, o la honradez, Kant afirma que se trata del único medio eficaz... si de construir el Bien en la historia se trata:

Pero ¿no existe también una engañosa *ilusión de virtud* que podría ser contada, junto con la ilusión religiosa rastrera, en la clase universal de los engaños de sí mismo? No; la intención de virtud se ocupa de algo *efectivamente real* que es por sí mismo agradable a Dios, y concuerda con el Bien del mundo. Ciertamente puede a eso asociarse una ilusión de presunción, consistente en tenerse por adecuado a la idea del propio deber santo; pero esto es sólo contingente. En cambio, *poner en la intención de virtud el valor supremo no es ninguna ilusión*, como lo es, por ejemplo, la ilusión que hay en las prácticas de recogimiento eclesial, *sino una contribución efectiva al bien del mundo* (Kant 1902e, 173; trad. de F. M. Marzoa; cursiva mía).

Pero es esencial asumir el cambio de registro que esto implica: aunque basado meramente en el uso puro práctico absolutamente necesario de la Razón, este *poder* moral de abrir otra historia en la historia del hombre, y de llevar a cabo en ella los fines de la Sabiduría por la que existe el mundo, no es cosa de la Moral, sino de la Re-

ligión. Su sintaxis no es ya la del deber, pero tampoco desde luego la del saber, sino la de la esperanza, y el tono de la certeza no es aquí el propio de la ciencia, sino el de una fe racional pura. Pero esto sólo significa, a su vez, que, *en los confines de la Moral y del Derecho, a la Razón pura práctica le es inherente un poema*: el poema de la fundación del Reino de Dios en la tierra como Reino de Justicia; y que no es el sistema *doctrinal* de Metafísica de las Costumbres, sino el de la Crítica de la Razón pura el que lo incluye, a saber: en la dimensión de *ficciones* necesarias sólo dentro de la cual cabe *pensar la realización* del fin final. Más aún: de la Religión, en cuanto que *históricamente* documentada en escritos, dice Kant que es *poesía*, acaso la más antigua de las poesías, y de la poesía dice que es «más antigua que la historia». Es, en efecto, expresión en la historia de la disposición a la Religión racional pura, intrínseca a la Razón humana. Y corresponde a la Crítica de la Razón, *como Crítica del Juicio*, establecer el *derecho* de la Razón a buscar el origen *suprasensible* de la palabra *humana* que habla ahí, y formular un *deber* de *interpretar esa poesía*. El negocio crítico se consume entonces en la interpretación del cristianismo como *poema de la Razón* y en la exposición de ésta como la fuente de su interpretación auténtica.²⁶

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1831), *Tà Metà tà phusiká*. En Bekker *et al.*, eds. *Aristotelis opera*, vol. II, ed. Bekker y otros, Academia de las ciencias, Berlín// *Metafísica* (introd., trad. y notas de Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 1994.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*, trad. de Alfonso Reyes, Barcelona: Ad Litteram, 2005.

²⁶ Kant (1902e, 19; y también 1920i, 48): «De esta manera tienen que hacerse todas las interpretaciones de la Escritura *en la medida en que conciernen a la Religión*, según el Principio de la moralidad buscada como fin en la Revelación, y sin él son prácticamente vacías o incluso impedimentos del Bien. Sólo entonces son también propiamente *auténticas*, es decir, el Dios en nosotros es, Él mismo, el intérprete, porque no entendemos más que a quien habla con nosotros por medio de nuestro entendimiento y de nuestra propia Razón, y, por tanto, la divinidad de una doctrina que ha llegado a nosotros no puede conocerse por ningún otro medio que los conceptos de *nuestra Razón*, en la medida en que son práctico-morales y con ello infalibles». ¿No es precisamente Hegel quien ha llevado esta exigencia a su plenitud?, ¿no es Hegel quien ha dicho que la filosofía tiene que hacerse cargo de la religión, y realizar el domingo de la vida que ésta ya era? Y, sin embargo, el movimiento descrito por la filosofía crítica de Kant es más bien el opuesto. Es verdad que, también para Kant, la religión es cosa de la Razón. Pero no es menos verdad que precisamente la forma del poema es para ella insuperable. Hay poema porque Dios se ha ocultado, y de la unidad sólo cabe una *ficción*, eso sí, racionalmente necesaria.

- DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii*, ed. de Ch. Adam y P. Tannery. En *Oeuvres de Descartes*. París: Vrin, 1966/ / *Reglas para la dirección del espíritu* (intro., trad. y notas de Juan Manuel Navarro Cordón). Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- D'HONDT, J. *Hegel*, trad. de Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. *El materialismo*. Madrid: Síntesis, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes [PhG-Wk III]*. En *Werke [Wk]*, en base a las obras de 1832-1845, en su nueva edición, con la redacción de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, *Werke* [in 20 Bände], Fráncfort: Suhrkamp, 1970a.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Wk-VII]*, 1970b.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [Wk XII]*, 1970c.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion [Wk XVI]*, 1970d.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 [Enz]*. Dritter Teil: *Die Philosophie des Geistes mit mündlichen Zusätze [Wk X]*, 1970e.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. I. Teilband-Einleitung: *Die Vernunft in der Geschichte* (Bd. XVIII A de las *Sämtliche Werke*), ed. de J. Hoffmeister, Hamburg: Félix Meiner, 1955, 5.^a ed. modificada (las anteriores son de G. Lasson) [«Die Philosophische Bibliothek», vol. 171a], 1955.
 - *Briefe von und an Hegel* vol. I (1785-1812), ed. de Johannes Hoffmeister, en 3 vols. (SW XXVII-XXX). Hamburgo: Félix Meiner, 1952.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. En *Kants gesammelte Schriften*. Berlín: Preussischen Akademie der Wissenschaften, desde 1902a.
- *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [en: Ak. IV], desde 1902b.
 - *Kritik der praktischen Vernunft* [en: Ak. V], desde 1902c.
 - *Kritik der Urteilskraft* [en: Ak. V], desde 1902d.
 - *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* [en: Ak. VI], desde 1902e.
 - *Metaphysik der Sitten* [en: Ak. VI], desde 1902f.
 - *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [en: Ak VIII], desde 1902g.
 - *Über den Gemeinspruch: „das mag inder Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die praxis* [en: Ak VIII], desde 1902h.
 - *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten* [en: Ak VIII], desde 1902i.
 - *Welche sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [en: Ak XX], desde 1902j.
- LEBRUN, G. «La troisième Critique ou la théologie retrouvée». En P. Laberge, F. Duchesneau, y B. E. Morrissey, *Actes du Congrès d'Ottawa sur «Kant dans la tradition anglo-américaine et continentale»*. Ottawa: Université d'Ottawa, 1974: 297-317.
- PARDO J. L. *La regla del juego*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2004.
- PLATÓN. *Gorgias*. En *Platonis Opera*, vol. II, ed. de J. Burnet. Oxford: «Gorgias», 1903. En *Diálogos*, vol. II (trad., intro. y notas de J. Calonge). Madrid: Gredos, 1992.
- SCHELLING F. W. J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. En *Schellings Werke*, vol. X, ed. de M. Schröter. Múnich, 1979. *Lecciones munitiques para la historia de la filosofía*. Málaga: Edinford, 1979.

SEGUNDA PARTE
EL MAL DE LA POLÍTICA

5. Las pasiones, la política y lo malo

Remo Bodei

Catedrático de Filosofía
Universidad de California

1. Con una famosa fórmula, aparentemente inocente, pero intrínsecamente subversiva, Rousseau afirma al comienzo del *Emilio* que el hombre sale bueno de las manos del Creador y es la sociedad la que lo corrompe. Es ya sintomático que el ciudadano de una república teocrática calvinista, como la de Ginebra, defensora del dogma del *mal radical* inscrito en el hombre, haya apoyado esta posición. Aún más interesante es el hecho de que invierta una idea que no compartían exclusivamente los austeros ginebrinos, sino una antiquísima tradición, común a paganos y cristianos. Las implicaciones derivadas de la tesis de Rousseau son decisivas. Por lo pronto, invierte la concepción más difundida sobre la infancia. Era, de hecho una convicción extendida que los niños son malos. Para los antiguos —Cicerón o san Agustín—, la eventualidad de volver a ser niños se consideraba por lo general una condena. Por este motivo, dice Catón en el *De senectute* de Cicerón: una vez alcanzado el ocaso ¿tendré que volver a emprender el curso de la vida?

Si bien es verdad que san Agustín intenta resucitar en las *Confesiones* la propia infancia muerta, su propósito es hacerla revivir en Dios, junto con todos los seres y las memorias que se han perdido. Señala, sin embargo, que los lactantes y los niños están dominados por impulsos perversos y «egoístas». Aunque sus capacidades de autocontrol son mínimas y el radio de su conciencia se reduzca al área de la satisfacción de los deseos inmediatos, no son en absoluto inocentes ni carecen de las primeras luces de la inteligencia. Al no po-

seer aún todos los instrumentos para expresarse, su lucha por la conquista de la palabra contribuye a volverlos todavía más tiránicos. San Agustín recuerda así su propia infancia: «me alborotaba y chillaba, expresando así, por analogía, mis deseos, lo poco que podía y del modo en que podía (...). Además, si no se me contentaba, ya fuera por no haberme hecho entender, ya fuera por el daño recibido, me encolerizaba y me vengaba chillando a las personas mayores que no se plegaban a mi voluntad, personas libres que no se convertían en mis esclavos» (san Agustín, PL, 1861-1862, vol. XXXIII, 31.62).

La envidia, la exclusión de los otros con respecto a los bienes comunes complementa la autoafirmación aún prisionera del amor de sí mal orientado, *cupiditas*:

Entonces recibí el consuelo de la leche materna, de la que ni mi madre ni mi nodriza se llenaban los pechos [...]. Por un sentimiento bien ordenado, las mujeres deseaban darme aquello que les sobraba por tu gracia, y el bien que yo recibía de ella era un bien para ellas, pero no procedía de ellas, sino por mediación suya [...]. He visto y examinado durante cierto tiempo a un pequeñín preso de los celos: no hablaba todavía, pero ya miraba lívido, torvo, a su compañero de leche [...]. No se puede considerar inocente a quien ante el fluir copioso y abundante de la leche materna no tolera compartirla con otros, que, sin embargo, tienen la misma necesidad de socorro y que sólo se mantienen en vida con ese alimento (san Agustín, op. cit., I, 6, 7; I, 7, 11).

Aquello que para los niños es la leche materna, para los adultos es la tierra, el poder y todos aquellos bienes que no se pueden compartir sin renunciar a una parte de ellos. La libido *dominandi*, el deseo de mandar, la voluntad de potencia de los adultos no es más que la continuación por otros medios de la imposición de los comportamientos infantiles que no han corregido los contrapesos de la inteligencia y del amor. En lugar de valorar adecuadamente los dichos evangélicos «dejad que los niños se acerquen a mí» o «quien no se convierta en un niño no entrará en el reino de los cielos», san Agustín insiste en la crueldad de la conducta de los niños (al arrancar, por ejemplo, la cola de las lagartijas) (san Agustín, PL, 1861-1862,

vol. XXXII, 31.62), en los movimientos *egoístas* de la voluntad y la debilidad, nunca enteramente superable, de la inteligencia y del lenguaje durante la fase previa a la juventud.

San Agustín contribuye durante siglos de manera tal al fortalecimiento y transmisión de esa concepción del niño *malo* que todavía se encuentra en el Cardenal de Bérulle, quien presenta la infancia como «l'état plus vil et abject de la nature humaine», y la elección de Jesús de nacer y atravesar este estadio, al igual que todos los hombres, como una prueba ulterior de la *kenosis* paulina, según la Carta a los Filipenses, es decir, de su decisión divina de *vaciarse* de toda autoridad y de humillarse de la manera más radical. Expuesta sin freno al pecado, al vicio y a la tentación, la infancia es una *infirmité de la nature*, un estado que «nulle sorte d'abaissement semble ne pouvoir égaler» (Cardenal de Bérulle 1944, n. LXIX, I, 251; y V, 254). Acerca de la maldad intrínseca de la naturaleza humana quizá sea oportuno recordar la afirmación de Maquiavelo, según el cual «los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio» (Maquiavelo 1960-1962, cap. XIV), o la ironía de Hobbes con respecto a quienes exaltan la bondad del hombre, pero que al llegar la noche cierran con llave las puertas de casa. El principio de autoconservación del individuo se convierte en el factor principal de explicación de los acontecimientos políticos e históricos.

Cuando Sigmund Freud —especialmente en el segundo de los *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, de 1905— proponga de nuevo la idea del niño malvado y concupiscente a generaciones que ya no estaban acostumbradas a esta imagen, su obra provocará incredulidad, desencanto y escándalo. Posteriormente será aceptada de nuevo (hasta ser banalizada) en la versión trágico-sofoclea y platónica del deseo homicida e incestuoso en lucha consigo mismo durante la fase *edípica* en el orden de las pulsiones y de la imaginación.

2. Según la tradición dominante que va desde la Antigüedad hasta la mitad del siglo XVIII, es falso que el hombre nazca bueno y que la sociedad lo corrompa: el niño es intrínsecamente malvado y egoísta y son menester la autoridad y la disciplina para reducir su maldad y hacer de él un adulto más o menos razonable.

¿Qué consecuencias se derivan de la posición de Rousseau? En primer lugar, que la culpa de la corrupción no debe atribuirse ya a

la naturaleza malvada del individuo (refrenada gracias a una autoridad que proviene de Dios, tesis sostenida por san Pablo bajo el gobierno de Nerón), sino a las instituciones mismas. Aún más importante es, sin embargo, la conclusión que extraerán los jacobinos —que se servirán de la idea *ucrónica* de Louis Sébastien Mercier— y que determinará toda la política y la ética de los siglos XIX y XX.

Con su novela *El año 2440*, de 1771, Louis Sébastien Mercier introdujo en efecto una innovación fundamental con respecto a las utopías geográficas, que habían dejado entrever la felicidad y la justicia bajo la forma de sociedades perfectas situadas generalmente en islas remotas (utopías que advertían que su perfección era inalcanzable, que se trataba tan sólo de un patrón para medir la falta de adecuación de la situación histórica efectiva con respecto a las aspiraciones humanas). Mercier había dispuesto la perfección, no en el espacio, sino en el tiempo, en el futuro. Los efectos de este desplazamiento, que por ahora acontece únicamente en el plano de la imaginación, son enormes. En efecto, si la perfección y la felicidad de las sociedades humanas se sitúan en el porvenir, eso significa que podemos iniciar a partir del presente un largo acercamiento desde el mal hacia el bien. Perfección y felicidad son, por tanto, alcanzables ya en este mundo y el progreso, con su carga utópica, se afinca en el tiempo de la caducidad de la historia, al que revitaliza, dándole una meta que puede apresar. Un segundo paraíso terrestre, fruto de la conciencia humana.

Los jacobinos parten de estas premisas: si se pretende extirpar la corrupción de los hombres, es menester eliminar con la fuerza la injusticia de la sociedad y de los Estados, una enseñanza que pasará a Marx (y, en ciertos aspectos, a Lenin). Ahora es la revolución política la que ha de ejecutar el proyecto o la tendencia de la historia hacia una sociedad desprovista de los obstáculos que empujan a los hombres hacia el mal (explotación, miseria, hambre, violencia, ignorancia), induciéndoles a luchar por la supervivencia, la riqueza, el poder y el prestigio e impidiéndoles que sean felices.

Sólo que —como ocurre con la liberación de los hebreos de la servidumbre egipcia— para arribar a la Tierra Prometida, situada en el futuro, hay que atravesar antes el desierto y superar las pruebas impuestas por una dura realidad. Como ha mostrado Michael Walzer, el modelo de Moisés en cuanto emancipador de su pue-

blo está en la base de la imagen moderna de la revolución (Walzer 1985). Añado y subrayo el hecho de que en todo itinerario que conduce de la esclavitud a la libertad esta lógica impone que no se vacile en castigar a quien titubea o a quien contempla con nostalgia las viejas ideas y los viejos modos de vida.

Sintomático, en el modelo bíblico, es el episodio de la fabricación del becerro de oro. El Señor dice a Moisés: «Y ahora, déjame hacer, que mi ira se inflame contra aquéllos y que les consuma» (Éxodo 32, 19). En un primer momento, Moisés les defiende hasta el punto de dirigirse acaloradamente al Señor en estos términos: «Desiste del ardor de tu ira y arrepíentete del mal destinado a tu pueblo» (Éxodo 32, 12). A continuación, sin embargo, tras descender del Sinaí y llegar al campamento, ve en persona el becerro y las danzas: «Entonces, la ira de Moisés se inflamó y arrojó las tablas de sus manos y las rompió al pie del monte». A partir de este momento, Moisés, habiendo constatado que su pueblo estaba *desenfrenado*, que miraba hacia el pasado, que soñaba con los ídolos y la tranquilidad de Egipto, que prefería su antigua condición a su nueva, difícil libertad:

se puso de pie ante la puerta del campamento y dijo: «A mí todo aquel que ama al Señor». Y se agruparon en torno a él todos los hijos de Levi. Él les dijo: «Así ha dicho el Señor, el Dios de Israel: Cada cual deje a un lado su espada. Recorred y volved a recorrer el campamento, de puerta en puerta y que cada uno asesine a su hermano, a su prójimo y a su pariente». Y todos los hijos de Levi hicieron según la palabra de Moisés, y del pueblo cayeron, aquel día, ciento treinta mil hombres (Éxodo, 32, 26-28).

3. Sin embargo, en las revoluciones modernas que han tenido como objetivo la emancipación de las masas humanas no se ponen a prueba de la voluntad de Dios: se encuentran ante una tarea inmensa que concierne a otras generaciones y exige sacrificios por parte de las que aún se encuentran en el desierto. Con una potente metáfora campesina, Agustín había comparado la existencia de cada hombre con la de una aceituna machacada por la muela de piedra. El hombre, «exprimido como en el trujal» (san Agustín 1861-1862,

LXXXI, 7 ss. es. Denis, XXIV, 11) por la muela de la guerra, del hambre, de la miseria, del dolor, de la muerte, es desafiado por el mal. Quien soporta estos sufrimientos, conservando su fe, saldrá del proceso de trituración como aceite brillante; quien, por el contrario, se rebela, saldrá de ella como negro alpechín. San Agustín sigue además el dicho del Eclesiastés: «qui auget scientiam auget et dolores». Es inútil intentar explicar o es preferible, más bien, desconocer el origen del mal (el *unde malum*) y plegarse a la voluntad de Dios. Las revoluciones contemporáneas han seguido, por el contrario, la tradición opuesta de origen griego, que se podría traducir en estos términos: «qui auget dolores, auget et scientiam» (siguiendo las indicaciones de Herodoto, *ta pathemata mathemata* (Herodoto 1990, II, 215) y las de los clásicos como el Sófocles del *Ajax* o de *Electra*). Los sufrimientos que habrá que soportar en la travesía del desierto de la historia serán enseñanzas para las generaciones futuras. Ahora bien, hay una diferencia esencial aquí: mientras que el dolor en la tragedia griega enseñaba a los hombres el conocimiento de los límites más allá de los cuales comienza la *hybris*, los sufrimientos modernos con vistas a alcanzar una meta lejana parecen empujar hacia un continuo rebasamiento de los límites.

Ahora, el grandioso proyecto de liberación del hombre del mal consiste precisamente en la destrucción de la prensa histórica humana que les exprime, al extirpar sus raíces efectivas, al borrar de la sociedad aquello que convierte al *homo homini lupus*, en particular, la escasez de los bienes en términos económicos y la injusticia en términos éticos y políticos (en Marx los dos aspectos están, a pesar de todo, conectados, por cuanto la explotación capitalista se basa en el intercambio desigual que produce el plusvalor). Para conducir a los hombres a la salvación es, con todo, necesario no dejarles que miren hacia atrás, apartarlos con violencia de la nostalgia de la servidumbre pasada. Para mantenerse viva, la esperanza requiere crueldad.

Liberar la clase de los oprimidos, levantarla desde la postración, hacerle alcanzar el cenit de la historia, al igual que el *sol que surge* desde el fondo de un rosáceo horizonte para elevarse hacia un porvenir resplandeciente, exige sacrificios inmensos que sólo las generaciones futuras disfrutarán. El mal y el bien pierden su carácter metafísico y teológico y se enlazan, respectivamente, con condiciones específicas que hay que eliminar y con objetivos específicos de eman-

cipación que deben perseguirse. De manera más general, los «maestros de la sospecha» —como Ricoeur llamaba a Marx, Nietzsche y Freud—, debilitando la conciencia singular (ya sea la moral, *das Gewissen*, ya sea la teórica, *das Bewusstsein*), atribuyen una función dominante a la economía, al cuerpo y al inconsciente y, sobre todo, los epígonos sustraen al individuo toda responsabilidad directa en la acción y le proporcionan una coartada para sus errores.

En los varios movimientos políticos del siglo xx, por otra parte, el individuo ya no es plenamente responsable, pues se yerguen sobre él otras entidades anónimas y omnipotentes: la Clase, la Nación, el Estado, la Raza. En este sentido, la moral consiste para Lenin en la promoción del triunfo del proletariado, en actuar en la dirección que marca aquello que «contribuye a la destrucción de la antigua sociedad de los explotadores y a la unión de todos los trabajadores en torno al proletariado [...]. La base de la eticidad comunista es la lucha por la consolidación y el perfeccionamiento del comunismo» (Lenin 1967, vol. 31, 278, 280). Para hacer triunfar la causa —sostiene más tarde Brecht en *Transforma el mundo*, en la recopilación *Poesías y canciones*—, hay que estar dispuestos a quebrantar las propias convicciones y las inclinaciones más asentadas, a subordinar las pasiones personales a un fin más elevado, que rescate y haga aceptable el amargo disgusto derivado de lo despreciable de los comportamientos actuales:

¿Con quién se sentaría el hombre justo
para ayudar a la justicia?
¿Qué medicina sabe demasiado amarga al moribundo?
¿Qué bajeza no cometerías para
exterminar la bajeza?
En caso de que pudieras transformar el mundo, ¿por qué
ser demasiado bueno contigo mismo?
¿Tú, quién eres?
¡Asfíxiate en la inmundicia!
¡Abraza al verdugo! Pero,
¡transforma el mundo! Lo necesita (Brecht 1988-2000).

Cuando el sacrificio extremo está acompañado por el compromiso con la bajeza y la mimesis incluso demasiado realista de ésta,

con las miras puestas en un mundo por construir con el esfuerzo de varias generaciones, surge una renovada *conciencia desgraciada*: se desencadena la guerra civil del alma y se acepta que el color rojo de la propia sangre se sume, como testimonio indeleble, al color rojo de la bandera que representan las pasiones y las razones de la revolución. Éste es, de manera ejemplar, el destino de Bucharin, que manifiesta su fe inquebrantable en el progreso de la historia, comparada con un río que avanza de manera imparable en dirección hacia el mar, superando tortuosamente todo obstáculo. Únicamente la convicción de que está a punto de realizarse un nuevo orden universal en condiciones de consentir a cada hombre sentirse en casa, justifica el sacrificio supremo del inocente capaz de aceptar una muerte injusta siempre que contribuya eventualmente a la *causa*, que trasciende las historias y los sufrimientos de los individuos. Acusado por Stalin de los delitos más desenfundados y absurdos (desde los asesinatos múltiples a la instrucción para mezclar vidrio con sustancias alimenticias *destinadas a la población urbana*), tiene aún la fuerza para decir: «En estos días, quizá los últimos de mi vida, confío en que más tarde o más temprano el filtro de la historia eliminará inevitablemente la suciedad que se ha acumulado en torno a mi persona [...]. Sabed, compañeros, que sobre la bandera que enarbolaréis en la marcha victoriosa hacia el comunismo hay también una gota de mi sangre» (Bucharin, cit. en Cohen 1973). He aquí, por así decirlo, una trágica *historiodicea*, una justificación del mal necesario en la historia para conseguir determinadas metas.

La esperanza, el miedo, el sentimiento de solidaridad y de fraternidad entre *ciudadanos* o *compañeros* se orientan y cincelan constantemente con arreglo al descenso o elevación del horizonte de las expectativas. Se aceptan renunciaciones o derogaciones provisionales de la propia felicidad, también la de la generación a la que se pertenece, con vistas a la certidumbre de una futura emancipación y de un bienestar generalizado para quienes nos sucedan. En virtud de su apoyo en proyectos considerados *científicos* y respaldados por leyes históricas inexorables, tales pasiones exigen ser conectadas estrechamente con una racionalidad calibrada desde las situaciones efectivas.

El esfuerzo para entrelazar la utopía estática tradicional de las islas y de las ciudades perfectas con la dinámica y la impureza de la historia efectiva desemboca en la confección de una especie de

mapa temporal del futuro. Éste no solamente contiene la descripción de las barreras, de las obstrucciones y de los efectos perversos a los que se enfrentan todos los proyectos humanos de cambio, sino también la indicación de los itinerarios, de los pasos y de los remedios posibles para superarlos o soportarlos. Tiene lugar, así, un ensayo de hibridación recíproca: la utopía, aceptando las razones del realismo y de la concreción histórica, ha mitigado sus pretensiones y sus promesas, hasta el punto de fundirse con la historia; la historia, a su vez, en ausencia de la guía de un proyecto divino, se ha dotado de un significado y de una racionalidad intrínsecos. Si la historia es el recorrido que permite a los modelos de perfección, filtrados a través de una dura lucha, afirmarse y producir una sociedad más o menos perfecta, entonces la utopía se convierte en una carga para el curso histórico, queda atada a él. La historia, por su parte, se dinamiza (ya no exteriormente mediante la Providencia), con la convicción de que los hechos poseen una lógica interna que los impulsa hacia lo mejor. La utopía pierde su carácter de irrealidad declarada para convertirse en una especie de levadura que hace fermentar la historia impulsándola siempre hacia lo mejor. La nueva tarea es, en consecuencia, que los ideales penetren en la realidad a través de la historia, permitirles superar las dificultades que encuentren, anteponer la paciencia a la impaciencia revolucionaria. De esta manera, la distancia entre utopía y realidad se estrecha: la utopía intenta adecuarse a la realidad y la realidad absorbe progresivamente a la utopía como una especie de levadura para su crecimiento.

En esta y en otras perspectivas, la política ha asumido, especialmente en el siglo xx, un carácter omnívoro. La *pólis* ya no se inscribe en el *kósmos*. Ha finalizado la época en la que la contemplación de los *refulgentes astros* o, como en Spinoza, la sabiduría, o, más aún, como en Hegel, el Espíritu absoluto, se encontraban por encima de la política.

4. Es este dispositivo el que precisamente se ha roto, la forma de racionalidad encarnada que parece no funcionar más y que vuelve a plantear el problema de una historia sin garantías ante lo inesperado. Con el abandono de este modelo de historia *vertebrada*, vivificada por la utopía, nos encontramos actualmente ante un vacío de orientaciones y ante un debilitamiento de la proyección social que las Iglesias (y las religiones en general) intentan reintroducir desde

el interior, ofreciéndose como corroboración o bastón de apoyo de la política. El presente está desguarnecido, por cuanto el peso del pasado, que desempeñaba la función de carga estabilizadora en las sociedades tradicionales, se ha aligerado, mientras que el impulso hacia el futuro, que había animado y orientado a las sociedades modernas a partir del siglo XVIII, se ha debilitado. Es más, podría decirse que ante las dificultades imprevistas del porvenir se asiste a un abandono de las esperanzas colectivas.

Concluye así un ciclo bicentenario de pensamiento y de praxis que había atribuido a la política una función salvífica, prometiendo a los pueblos o clases una felicidad futura gracias a su ingreso en el curso de la historia. Insertándose en la corriente de los acontecimientos, cabalgando en la cresta de la ola, sintonizando con procesos ya en marcha, siguiendo el *mecanismo racional*, la política pensaba consumir la energía ascensional del movimiento histórico con el fin de llegar felizmente a la meta. Hoy también este empuje propulsor ha disminuido, porque el dispositivo que lo generaba ha dejado de funcionar.

El ocaso de estas grandes expectativas, que hasta hace una década (cuando el mundo aún estaba dividido en dos bloques) orientaban, si bien ideológicamente, a miles de hombres, conduce tendencialmente —como ya he apuntado— a la fabricación de utopías a medida, hechas en casa. Y esto precisamente mientras que la dureza de la realidad aumenta y las expectativas de un mundo mejor que habían guiado a las generaciones precedentes emprenden la curva de descenso. Los ideales de abolición de las desigualdades que golpean a la *entera humanidad* o de expansión de la libertad al mayor número de individuos, con la promesa paralela de un porvenir abierto a la iniciativa de cada cual, terminan —sobre todo en Occidente— por extender las frustraciones.

Los proyectos para proporcionar a la historia un sentido colectivo constituían, justamente, una de las formas de compensación y de resarcimiento diferido de las expectativas individuales insatisfechas. Al remitir la realización de una sociedad perfecta a las generaciones futuras, legitimando el sacrificio de las generaciones presentes y poniendo a la razón al servicio de los programas epocales, a largo plazo, llenaban de sentido la vida de los individuos. Hoy, este *transfert*, este mecanismo de dilación, ya no surte efecto. Ciertamente, no se debe añorar el pasado ni ignorar los beneficios preponderantes de

la extensión de la igualdad, sino advertir qué problemas nuevos produce el estrechamiento de los planes de vida de los individuos y la reducción de la fuerza de proyección hacia delante de las instituciones.

Como ha apuntado un historiador alemán, Reinhardt Koselleck, el área de la experiencia se restringe y, simultáneamente, se rebaja el horizonte de las expectativas (Koselleck 1979). Estas expresiones, que describen los dos fenómenos característicos de la modernidad, a primera vista pueden parecer oscuras. Sin embargo, significan respectivamente que, con la aceleración de los acontecimientos, la experiencia —es decir, el pasado significativo— se empobrece cada vez más, por cuanto el presente ha dejado de parecerse al pasado y el carácter predecible del futuro disminuye, puesto que su imagen posee cada vez menos los trazos del pasado y del presente.

Proyectarse hacia el futuro, pensar en las generaciones por venir se convierte, por tanto, en un comportamiento cada vez menos extendido. Por un lado, el pasado ya no determina como antes, no sostiene suficientemente la elección de las normas de la acción, se acusan las embestidas del colapso de las temporalidades epocales. Antes —en las sociedades tradicionales con base religiosa— el individuo proyectaba por norma su existencia más allá de la muerte, en el abismo de la eternidad. Sucesivamente se ha tenido más en cuenta el largo plazo de la realización de proyectos colectivos para edificar un mundo mejor. Ahora, el considerable descenso del horizonte temporal representa el elemento más macroscópico y también uno de los comportamientos extendidos socialmente menos estudiados. Uno de los resultados de esto es que la mirada hacia el futuro —que se había impuesto sobre la mirada dirigida a lo alto— tiende de nuevo a estrecharse, lo que le permite volver a elevarse parcialmente.

5. Si queremos concentrarnos sobre un único aspecto, una de las pasiones políticas más virulentas que han sembrado el mal en el siglo xx ha sido el odio (una de las pasiones que merecería la condena que Kant dedica a todas, definiéndolas como el *cáncer de la razón*) (Kant 1902, parágrafo. 73 ss.): nacionalista, racial o de clase. Tras la conclusión de las experiencias totalitarias del *siglo breve* (primero,

de los fascismos europeos, después, de los regímenes comunistas) parecía haber alcanzado el ocaso. En efecto, en muchas partes del mundo la *moderación* y la tolerancia propias de la democracia habían ocupado su lugar. Con el fin de depurar los ánimos y evitar la masacre recíproca en nombre de valores absolutos, invitan a todos a dar un paso hacia atrás y a concentrarse sobre las *cuestiones penúltimas*. Los regímenes democráticos surgen y se asientan, por tanto, expulsando de la esfera pública el absolutismo de la fe religiosa o de cualquier ideología excluyente, con toda su cohorte de pasiones explosivas.

Un comportamiento distinto es el de los otros regímenes del xx, que han fomentado la creencia en los valores absolutos y traído, junto a la fe inquebrantable en los propios ideales y objetivos, también el odio hacia los adversarios. Se basan en pasiones específicas de odio/amor o de repulsión/pertenencia: odio hacia los otros, *amor* hacia los miembros del propio grupo. El odio representa el reverso del carácter compacto de grupos y comunidades que se sienten o pretenden ser distintos del resto y que quieren manifestar mediante ello su determinación para ser ellos mismos en la defensa y en la ofensa. Esto expresa una fuerte necesidad de identidad, con frecuencia no negociable ni siquiera a cambio de ventajas económicas y políticas. El odio es destructivo. Aristóteles ya lo apuntaba en la *Retórica* (II, 1382a): «El hombre encolerizado [...] quiere que el adversario experimente a su vez aquello por lo que él ha montado en cólera, [el hombre que odia] quiere, por el contrario, que el adversario no exista».

El odio es una pasión relacional, en el sentido de que requiere que haya alguien o algo a lo que dirigirse, en la forma doble de la repulsión (objeto del que huir) y de la aversión (objeto al que combatir). Con todo, no es irracional, incoherente o ciego en cualquiera de sus manifestaciones: es resistente, se *nutre* y, por ello, puede ser duradero, lento y capaz de encontrar *razones* para su incremento. Sobre todo, si se combina con el victimismo o con la convicción de los individuos o de los grupos de haber sufrido daños o discriminaciones injustas. Este odio, que ha conducido en las últimas generaciones a Auschwitz y a los Gulag, a los jemereros rojos y a los autores de atentados suicidas, crece hoy peligrosamente con la inseguridad, con el sentimiento de estar amenazados o rodeados, humillados o desprecia-

dos. Entonces, se incrementa a sí mismo en la forma de la facciosidad, de la separación nítida del enemigo propio o en la del exceso paranoico de la legítima defensa. Así, alcanza el calor blanco o se convierte en sentimiento gélido de revancha y de destrucción.

¿Una vez finalizado un ciclo semisecular de pacificación (1945-2001) vuelven a Occidente, tras el 11 de septiembre de 2001, los años de hierro y fuego, de la misma manera en que ocurrió en el período de 1914-1945? ¿Vuelve a asomarse una cultura del odio, sólo que ahora advertido por muchos como una pasión positiva, ya no sometido al tabú de la inhibición o del ocultamiento, ya no un heraldo del mal?

Aparte de estas preguntas, se impone una pregunta final: ¿Aun cuando se extirparan las raíces sociales (cuya expresión es el odio) del mal o incluso, en un futuro hipotético, la mayor parte de las enfermedades se convirtieran en curables, esto sería suficiente para que el hombre alcanzara su felicidad? ¿O, más bien, como decía Ernst Bloch, «Etwas fehlt», falta algo, hay males que permanecen, obstáculos hacia nuestra felicidad? Parece que Kant dirigió al historiador ruso Karamzin estas palabras: «Dad a un hombre todo aquello que desea y, no obstante, justamente en ese instante sentirá que todo no es todo» (Hirschmann 1982).

¿Llega el hombre a eliminar todos los males o (abordando el problema desde otro punto de vista) a satisfacer su inmensa *vivendi cupiditas*?

Ciertamente, tiene sed de eternidad, pero en su significado originario, cuyas huellas se han perdido en su mayor parte. El *aion* griego y la *aeternitas* latina no agotan, en efecto, la noción de duración placentera, sino la de vida o fuerza vital: véase ya Plotino, donde *aion* se define explícitamente como *zoe*, *vida* y, sobre todo, Boecio, que define la *aeternitas* como *plenitudo vitae*, *plenitud vital*, florecimiento máximo y culminación de la vida (Plotino 2002, III, 7-11, 44 y Boecio 1976, V, 6). La eternidad es el cenit de la existencia en el que todo ente alcanza su propia perfección, su fin específico, es decir, llega a ser lo que puede ser según sus posibilidades. La oposición verdadera no se da, por tanto, entre tiempo largo y tiempo breve, sino entre plenitud y escasez de vida. El *aion* o *aeternitas* no tienen, por tanto, nada que ver con la duración infinita del tiempo. El tiempo constituye, más bien, una hemorragia, una pérdida, una falta de

plenitud o una forma de *pobreza* de vida, puesto que en él todo hombre —también por su penuria de recursos y la enorme ignorancia de la realidad que le rodea— debe perseguir inútilmente la satisfacción, apenas vislumbrada en instantes fugaces y discontinuos.

Quizá en esta necesidad de plenitud se encuentre la raíz bifurcada, pero única, del bien y del mal.

Bibliografía

- AGUSTÍN. *Confessiones*. En *Patrologiae Cursus Completus*, Serie Latina (PL). París: Migne, 1861-1862, vol. XXXIII.
- . *De animae quantitate*. En *PL*, vol. XXXII, 1861-1862.
- . *Sermones*. En *PL*, vols. XXXVIII-LXXXI, 7 ss., 1861-1862.
- BÉRULLE, Cardenal de. *Opuscles de pitié*. Aubier-Montaigne, 1944.
- BRECHT, B. *Ändere die Welt*. En *Gedichte*. En *Werke*, a cargo de W. Hecht, Weimar, Berlín, Fráncfort, 1988-2000, Bd. 11-15.
- BOECIO, E. S. *La consolazione della filosofia*. Edición a cargo de A. Caretta y L. Samarati. Milán: Rizzoli, 1976.
- COHEN, S. F. *Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography 1888-1938*, Nueva York: Knopf, 1973 (trad. it. *Bucharin e la rivoluzione bolscevica. Biografia politica 1888-1938*, Milán, 1975).
- HERODOTO. *Le storie*. Milán: Barberis, 1990.
- HIRSCHMANN, A. O. *Shifting Involments. Private Interest and Public Action*, Princeton, 1982 (trad. it., *Felicità privata e felicità pubblica*. Bolonia: Il Mulino, 1983).
- KANT, I. «Pragmatische Antropologie». En *Kant's gesammelte Schriften*. Berlín: Akademie der Wissenschaften, 1902, Bd. VII.
- KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft*. Fráncfort, 1979.
- LENIN, V. I. *I compiti Delle associazioni giovanili* (1920), trad. it. en *Opere complete*. Roma: Editori Riuniti, 1967, vol. 31.
- MAQUIAVELO, N. *Il principe*. En *Opere complete*, a cargo de G. Procacci, Milán, 1960-1962, vol. I.
- PLOTINO. *Enneadi*, a cargo de G. Reale, Milán, 2002.
- WALZER, M. *Exodus and Revolution*. Nueva York: Basic Books, 1985.

6. Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón

Yolanda Ruano de la Fuente

Profesora titular de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

Amor y conocimiento, hasta donde pueden alcanzarse, empujan hacia arriba, hacia el cielo. Pero siempre la compasión me devolvió de nuevo a la tierra.

BERTRAND RUSSELL.

En memoria de mi padre

6.1. Introducción

Partimos de una convicción weberiana: la que apunta a considerar la historia de Occidente como un ininterrumpido intento de proporcionar explicaciones cada vez más sistemáticas, universales y unitarias de todo aquello que resulta incomprensible y afecta a los intereses humanos: el sufrimiento gratuito, la enfermedad, la injusticia, la muerte. En suma, de todo aquello que rompe un supuesto orden racional. O, de otro modo, del mal. Porque así y no de otra manera nuestra tradición ha concebido el *mal*: como aquello que no se somete a un orden o lo quiebra. Mito, religión y metafísica han resultado de esa pretensión racionalizadora que recorre la historia misma de Occidente. Aunque no sólo de este lugar que nos identifica. Si bien esta historia tiene sus peculiaridades y arroja hasta la fecha unos interesantes resultados en lo que a materia de explicación del mal se refiere. Se trata de una historia que avanza portando un presupuesto —que quizá no sea sino el acto mismo de la razón de pro-

Este texto es resultado del proyecto de investigación MEC: HUM2005-05506-C02-01/FISO.

yectar su propia estructura ordenadora al mundo—. Pero lo cierto es que dar razones de un evidenciado *desorden* de lo dado remite a la suposición previa de la existencia de un *orden* desde el que ese momento negativo queda explicado. Por tanto, de un *orden* susceptible de ser aprehendido por la razón humana, de un orden racional. Y en esta historia racionalizadora del mal, razón y mundo establecen también una relación de oposición mutua. De un lado, los afanes de esa razón de comprender el mundo como un todo ordenado se enfrentan a un mundo que quiebra permanentemente esas pretensiones de totalidad y fundamentación última. Hasta que, en ese juego de enfrentamiento-resistencias, el mundo va mostrándole a la razón su rostro más opaco, mientras la razón avanza incansable en su empeño de conformarlo a la medida de sus pretensiones racionalizadoras. El final por ahora de este desasosegante juego no es tan prometedor como se esperaba. O, al menos, tiene un doble rostro. El mundo queda plenamente intelectualizado, esto es, desencantado. Y, al ser desencantado, el desencanto mismo de la razón no se hace esperar. Porque intelectualizar el mundo significa asentar la creencia de que en él *todo lo que hay* es susceptible de ser intelectualizado, y *no hay más* que lo intelectualizable, esto es, lo dominable mediante el cálculo y la previsión racional. Esto que parece mucho —y que sin duda ha proporcionado grandes avances—, en realidad no coincide exactamente con lo buscado. Las originarias pretensiones de aprehensión de un orden racional global desde el que desentrañar el sentido último del ser y del hacer se frustran. Desvelar las razones últimas de la existencia del sufrimiento y el dolor innecesario y orientar la conducta colectiva en la *inequívoca* dirección para eliminarlos no parece ya viable.

Pues bien, en esta larga historia del racionalismo occidental, los ensayos de teodicea ocupan un lugar central. Queremos reconocer en ellos un episodio de los excesos y olvidos (y hasta perversiones) de esa voluntad racionalizadora. Un ejemplo del fracaso del esfuerzo racionalista que recorre la particular historia de Occidente.

Nuestra tradición desarrolla, animada por una vocación fundamentadora con pretensiones de objetividad científica, un doble discurso sobre el mal. O bien considera que el mal es mera privación de ser, por lo que queda anulado en su positividad: no cuenta como no cuentan las magnitudes negativas. O bien matiza que el mal es sólo funcional para un bien global, con lo que es relativizado: no

puede ser evaluado en sí mismo —como mal—, sino en función siempre de su oportunidad (y necesidad) para el florecimiento de un bien. Así las cosas, la voluntad de orden y coherencia de la teodicea abandera los siguientes lemas: «todo está bien como está» o «todo está bien en función del todo». El mal queda, en cualquier caso, justificado como una pieza positiva e imprescindible dentro de un supuesto orden ético, un orden de perfección presente o de perfectibilidad venidera. Y valdría afirmar que esta vocación racionalista de elaborar construcciones teóricas con validez objetiva ha tendido a invisibilizar las distintas formas del mal real y concreto, a revestirlas, de alguna u otra forma, con un ropaje neutralizador o incluso positivo, en cuanto destaca el mal como algo meramente *aparente* e imprescindible que lleva en sí la promesa *real* de futuras dichas para el mayor número de gente. La fórmula *todo está bien* ha sido la coartada teórica más usada para desatender al individuo concreto que padece.

Hoy esa fórmula vuelve a estar vigente; precisamente en un tiempo que certifica el fracaso de las pretensiones teóricas de la teodicea tradicional. Pero su vigencia no obedece ya a los afanes metafísicos de ultimidad y totalidad de la razón, sino al resultado de esos afanes en nuestra tradición occidental. Obedece a la voluntad de racionalizar hasta el final. El resultado fue bien visto por Weber y por otros tras él, a saber, el abandono por parte de esa misma razón —transformada en su madurez en formal y técnica— de las cuestiones generales del sentido de todo aquello tradicionalmente encerrado en el término *mal*. Este problema vuelve a quedar invisible al pensamiento. Es verdad que pueden cuantificarse daños y víctimas, mostrarse las causas naturales y sociales de su producción, pueden aportarse explicaciones que apuntan a interpretarlo como precios que nuestra forma avanzada de vida tiene que pagar y como riesgos que tiene que arrostrar. E incluso estas explicaciones pueden apelar a compensaciones del *inevitable* dolor. Pero no hay respuesta unívoca sobre si esos *pagarés necesarios en forma de sufrimiento* deben extenderse. Si merece la pena una armonía y un orden pleno cuando esa plenitud del ser se alimenta del padecimiento real de individuos de carne y hueso. No hay forma de solventar satisfactoriamente si un buen fin justifica los malos medios, ni qué comporta nuestra responsabilidad en la prosecución de esos fines, esto es, en la aplicación de esos medios indeseables y en las consecuencias también indeseables que

esos buenos fines pudieran producir. Y es que, a fuerza de formar el mal parte ineludible de la supuesta *perfectibilidad* de nuestra sociedad, éste se torna inocuo, trivial y opaco al pensamiento. De nuevo somos ante él indiferentes y nunca responsables.¹

6.2. «Todo está bien como está» o «todo está bien en función del todo». Argumentos de la teodicea

Según el sentido etimológico (*theos* y *diké*), el término *teodicea* nombra la tarea de justificar a Dios. Kant la define como «la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo se nos muestra como adecuado a ningún fin» (disteleología) (Kant 1992, 7). Es, pues, el ejercicio especulativo que trata de armonizar Dios y el mal. Tal armonización comporta la justificación del mal, toda vez que se le confiere un sentido positivo en cuanto pieza necesaria dentro de los planes de un Dios justo y sabio. Y si justificar es dar razones, ofrecer una *iustificatio* acorde con la *iustitia*, el mal justificado, razonable, se vuelve justo.

Aunque la teodicea tenga su formulación filosófica en el racionalismo del siglo xvii, hay que tener en cuenta que se desarrolla en un contexto religioso:² concretamente en el contexto de las religiones de salvación, que elaboran un mito de redención, es decir, una consideración al menos relativamente racional del mundo explicativa del sufrimiento, de la desgracia individual o colectiva (Weber 1989, 92; 1983, 198). Así lo entendió Max Weber, y, si bien distingue varios tipos de teodiceas en otras religiones de salvación distintas a la tradición judeocristiana (en el hinduismo y en el dualismo zoroástri-

¹ Es ya un lugar común señalar que «las mayores crueldades de nuestro siglo han sido las crueldades impersonales de la decisión remota, del sistema y la rutina, especialmente cuando podían justificarse como deplorables necesidades operativas» (Hobsbawm 2002, 58); Arendt (2005) y Anders (2004).

² Es cierto que el Dios de Leibniz es el Dios de los filósofos, distinguible metodológicamente del Dios de la fe; pero no cabe duda de que reflexiona desde un contexto religioso. Para Leibniz «la verdadera felicidad consiste en el amor a Dios, pero en un amor esclarecido, en el que el ardor venga acompañado de luz» (v. Leibniz 1961, 27). Esta justificación racional de la fe expresa el momento de deificación de la razón del que participan Leibniz y otros *teólogos filósofos*.

co), considera que el problema de la teodicea es tanto más agudo cuanto más se desarrolla la idea de un Dios ético que, además de ser un Dios supramundano y universal, es un Dios justo, que castiga y recompensa las acciones humanas en virtud de su calidad ética. Sólo desde una concepción de un Dios personal que dispone con sabiduría y justicia el reparto de los bienes de este mundo, «es posible el problema de la incompatibilidad del infinito poder de un Dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna» (Weber 2001, 291; 1964, 412).³

Por tanto, la teodicea tiene como presupuesto la idea de un Dios que impone una racionalidad ética en el mundo por la que quedan vinculados el *mérito moral* y el *destino personal*. Los acontecimientos no son interpretados como fruto de un orden de causas necesario (de una *physis* que no elige), sino de una voluntad suprema (con intención y con proyecto), que premia y que castiga. Ahora bien, esta idea de una racionalidad ética inmanente al mundo encontró crecientes dificultades. El curso real de las cosas no respetaba la ecuación entre el mérito moral y el destino de cada cual: la desgracia individual inmerecida era evidente. Era «demasiado frecuente que no les fuera mejor a los mejores, sino a los “peores”» (Weber 1989, 95; 1983, 200). La desigual distribución de los bienes (salud, riqueza, longevidad, etc.) exigía la pregunta por el sentido ético de ese desigual reparto. Urgía interrogar a un Dios que no parecía dedicado a nuestro cuidado (Villacañas 1999, 39). Este sugerente interrogatorio fue abordado ya en el Libro de Job, por lo que cabría afirmar que en él queda incipientemente esbozado el problema de la teodicea y su fracaso, como vamos a ver. Antes, entremos someramente en los argumentos propios de la teodicea.

Haremos uso de la exposición de Kant en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* para ilustrar los argumentos de esa justificación de un Dios como buen legislador-creador del mundo, como buen gobernador-conservador y como justo en que consiste la teodicea. Ella se afana, en efecto, en preservar los supuestos atributos de la divinidad a pesar del curso real del acontecer: la santidad

³ No a todo Dios ético se le atribuyen los atributos de absoluta inmutabilidad, omnipotencia y omnisciencia. Pero la especulación y el *pathos* ético de profetas le dotaron de todas estas cualidades. El Dios de los profetas judíos asume tales características de un Dios único, personal colocado por encima del mundo que él creó y que gobierna en solitario.

de Dios como creador a pesar de la existencia del mal moral (mal ejecutado); su bondad como gobernador-conservador a pesar del mal físico o mal padecido (el sufrimiento); y su justicia a pesar del escándalo que ocasiona el hecho mismo de la desproporción entre la falta moral (mal moral) y el castigo (mal físico). Para ello, hace uso de los siguientes argumentos.

Respecto del mal moral, la teodicea señala: 1) que *el mal moral no existe*, sino que sólo son infracciones de la sabiduría humana. Tal apreciación (que existe el mal moral) sería sólo resultado de la limitación de lo humano. Desde una perspectiva divina, los males observables serían propiamente medios buenos, adecuados y necesarios, para «lo mejor del mundo en general»; 2) *lo moralmente malo existe pero Dios no ha podido impedirlo*; 3) *Dios se limita a permitir —por sabios motivos— el mal*. Pero tal mal no es ni aprobado, ni querido u organizado por él.

Con respecto al mal físico (el sufrimiento padecido) la teodicea indica: 1) *que las felicidades de la vida exceden las desgracias*. Razón de ello es la preferencia de esta vida a la muerte; 2) *que es inevitable que el hombre sufra por el hecho de ser una criatura animal*; 3) *que los males actuales son condición necesaria para un fin final feliz*.

Respecto de la desproporción entre delito moral y castigo, la teodicea vendría a decir: 1) *que todo crimen es pagado*. Ningún malvado es impune; 2) *que el sufrimiento es una «prueba» para que la virtud sea más pura, ya que la virtud sólo puede realizarse en la lucha contra la adversidad*; 3) *que sólo en un «mundo futuro» tendrá lugar un juicio moral justo*.

Evidentemente, si vamos a los textos de Leibniz, encontramos estas ideas, que resumimos como sigue. La teodicea trata de demostrar racionalmente que el orden y la armonía del universo revelan la obra de Dios. No entran en contradicción alguna los atributos de un ser sumamente perfecto, su sabiduría, su poder y su bondad, con las apariencias del mal. Leibniz argumenta que Dios ha creado el mundo bajo el *principio de perfección* y, por tanto, nuestro mundo es plural y armónico al mismo tiempo. Es más: aun no siendo necesario que existiera el mundo, él es fruto no sólo de la infinita sabiduría sino de su bondad (es preferible el ser al no ser). Y aunque podría decirse que Dios hubiera podido crear un mundo más perfecto que éste (donde, *solo de vez en cuando pudiera* observarse —apunta el

optimista Leibniz— *algún* mal físico o moral), resulta que éste nuestro es el mejor de todos los posibles. El principio de razón suficiente que mueve la elección del gran geómetra junto al principio de composibilidad llevan a Leibniz a afirmar que, de los posibles mundos creables, éste es el mejor. Porque no todas las sustancias creables eran compatibles entre sí: no todas eran com-positibles, es decir, posibles unas junto a otras.

Por otro lado, aunque Dios no es causa del mal ni lo desea, siendo él infinitamente bondadoso, la imperfección y la finitud de la materia de la que se sirvió amenazaban con introducir males, tanto físicos como morales, en el universo. Males que se deberían, por tanto, no a Dios, sino a este *mal metafísico*. Sin embargo, Él fue previsor y *consintió* únicamente aquellos males individuales que harían posible un menor mal (o un mayor bien) *en el conjunto* de las acciones del mundo. Concluyendo, Dios busca la máxima perfección en el universo y *permite* el pecado, porque, siendo en sí un mal, es un mal menor dentro del bien que representa que los hombres sean libres para pecar (si así lo quieren). Así «Dios quiere todo el bien en sí *antecedentemente*, quiere lo mejor *consecuentemente* como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico alguna vez como un medio, pero sólo quiere permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que lo liga con lo mejor. Es por lo que la *voluntad consecuyente* de Dios, que tiene al pecado como objeto, no es más que permisiva» (Leibniz 1969, 119).

De esto se sigue, en primer lugar, *la necesidad de todos los males aparentes* para que pueda existir un mundo; un mundo que no puede ser más que finito y en el que el hombre dispone de libertad, aunque limitada. En segundo lugar, la alternativa a este mundo no sería uno más perfecto, porque éste es el más perfecto posible. Uno supuestamente más perfecto desde la perspectiva humana, que careciera de mal, desestabilizaría el orden general del universo. Una cantidad menor de mal en el mundo comportaría la desaparición del mundo mismo. Finalmente, el error del hombre consiste en fijarse en el mal particular abstrayéndose del conjunto, porque en cuanto conjunto es un bien. En fin: «todo está bien como está» (Sotelo 1995, 107).

Como vemos, hacer compatible ese Dios ético y la existencia del mal pasa en Leibniz por una jerarquización de los atributos de la di-

vinidad. Subordina la omnipotencia a la sabiduría y la justicia. Dios diseña el mundo tal como es no porque sea omnipotente, sino porque su poder se somete a las necesidades objetivas de su inteligencia (principio de razón), y su bondad a las exigencias de *su justicia*. Las disteleologías respecto del hombre son, por tanto, inevitables. Llevado por su justicia, tiene que renunciar a lo mejor posible en relación con un tipo de individuos con vistas a *lo mejor posible para todos en general*. El mundo resulta de un equilibrio de potencias. Pero la afirmación sin reservas de este mundo no corresponde al sentir de los seres concretos; es la voz del todo la que habla aquí. Mas el todo no tiene voz, si no es precisamente la voz del sabio, de la razón capaz de mirar el mundo desde fuera del mundo. Y este mirar el mundo desde fuera del mundo, esta elaboración teórica de la totalidad óptima, exige el *sacrificio de las partes*, de los sucesos singulares que acontecen a alguien, en razón de la perfección posible del todo (Villacañas 1999, 44).⁴

El siguiente texto de Alexander Pope, *An Essay on Man*, poeta inglés contra el que Voltaire escribió su poema sobre el terremoto de Lisboa, resume a la perfección esta idea del *todo está bien*:

All are but parts of one stupendous whole,
 whose body Nature is, and God the Soul;
 [...] All nature is but art, which thou canst not see:
 All discord, harmony not understood;
 All partial evil, universal good.⁵

El Libro de Job disolvió, sin embargo, tiempo atrás la pretensión de la teodicea cuando con fuerza concluyó el sufriente Job: Dios «no es un hombre como yo para decirle: comparezcamos juntos en

⁴ Villacañas recuerda que la teodicea era una forma de legitimación del universo del siglo xvii, el universo de la teología política, ajena a una verdadera razón democrática. Así como la filosofía de la naturaleza de ese siglo fue teología natural, así también la política fue teología política: las leyes del Estado traducían, como las de la naturaleza, el *lógos* de la divinidad, orden global de la justicia.

⁵ Todas las cosas no son sino partes de un espléndido todo,
 cuyo cuerpo la naturaleza es, y Dios el alma,
 toda la naturaleza no es sino arte que no puedes ver,
 toda discordia, armonía que no puedes entender,
 todo mal parcial, un bien universal (Pope, A. 2006. Epístola I, IX).

un juicio. No hay árbitro entre nosotros que ponga su mano entre los dos» (Job 9, 32-33). Justamente Job negó ese juez (la razón) que Leibniz creará posible en 1710, ese tribunal de arbitraje entre Dios y el hombre que establece la teodicea. Veamos cómo quedó expuesto tan tempranamente el fracaso de todo intento racional de justificación del mal.⁶

6.3. Job o del anticipado fracaso de la teodicea

No voy a entrar en los problemas de exégesis bíblica; dejaré al margen la cuestión de las autorías, las probables fechas de redacción del texto y de los añadidos posteriores. Así también obviaré el paralelismo con otros textos egipcios y mesopotámicos o con Esquilo.⁷ No pretendo hacer un análisis interpretativo de un texto de inagotables significados (Negri 2003, 44). Sólo me interesa señalar cómo el libro rompe una de las piezas básicas del discurso de la teodicea: la ecuación entre culpa moral y mal padecido o entre mérito (cumplimiento de la Ley) y destino (felicidad o infelicidad).

Esta ecuación representa la concepción tradicional en tiempos de Job (expresada en el libro de los Jueces y los Reyes y en la predicción profética) (Negri 2003, 45; Cabrera 1998, 95-98). El Dios ético de la Alianza gobierna con justicia retributiva el mundo: castiga a los impíos y premia a los piadosos. Sin embargo, este intento racional de dar sentido al sufrimiento humano fracasa ante la figura de Job: el más piadoso de los hombres y también el más infeliz. No hay nadie como él en la tierra —recoge el prólogo del texto—: «es íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal» y, sin embargo, está sumido en la desgracia. Sufre el mal *físico* (le consume la enfer-

⁶ Me adhiero a la interpretación que presenta el Libro de Job como una anticipación de las cuestiones fundamentales de la teodicea. Así lo vieron, entre otros, Kant (1992); Weber (2001) o Bloch (1968). Discrepo así de Sotelo en el artículo citado, cuando dice que en ese texto la experiencia del mal no pone en tela de juicio la existencia de Dios o la idea que se tiene de él. Creo que Job sí pone en tela de juicio la idea de un Dios ético que dispensa los bienes mundanos siguiendo una férrea lógica retributiva, que vincula la felicidad con la virtud.

⁷ Weber apunta a estos paralelismos (2001, 291; 1964, 412). También Terrien (1963, 8-14).

medad), *la violencia social* (los sabeos matan a sus siervos; los caldeos le roban los camellos), y *las catástrofes naturales* (un rayo destruye sus ovejas y un torbellino arrasa su casa con sus hijos dentro). El relato del personaje Job pone, por tanto, en entredicho *la lógica férrea que vinculaba el mal padecido (sufrimiento) con la transgresión de una ley divina*. Mientras los amigos de Job siguen apegados a esa lógica segura y exponen argumentos reconocibles de la teodicea —defienden la justicia de Dios, afirman una y otra vez que los males que le aquejan, como todo mal en el mundo, es un castigo merecido por algún delito moral cometido—, Job niega que la justicia retributiva de la que ellos hablan se cumpla. Evidencia la desigual distribución de la felicidad en este mundo como un hecho innegable y rechaza también la *justa compensación retributiva* futura. Pero además de negar que el mal padecido o el sufrimiento deba aceptarse como algo merecido, repudia la idea —tan habitual en nuestra tradición— de que ese sufrimiento sirva como algo necesario con vistas a un bien mayor, sea ese bien mayor entendido en términos morales (el sufrimiento como ocasión o prueba para reforzar la virtud) u ontológicos (el sufrimiento como momento de la armonía del todo). El caso de Job, cuya rectitud moral está fuera de duda, evidencia que el sufrimiento no es prueba o mérito del que debemos complacernos como si de un regalo del cielo se tratara, porque sólo ante él —se dice— podemos hacernos realmente virtuosos. Job lo era ya, sin necesidad de tan duras adversidades.

Con estas negaciones, el discurso de Job abriría el camino para lo que Weber llamó el desencantamiento del mundo. En definitiva, inicia la desvinculación de dos ámbitos hasta entonces unidos: el de la *causalidad natural* y el ámbito de la *compensación ética*. Dicho de otro modo: el texto de Job permite separar la interpretación de los acontecimientos mundanos respecto de la interpretación de las acciones morales. Desestima que pueda hallarse fundamento racional alguno que vincule nuestra acción moral con las causas que rigen nuestra prosperidad (nuestro destino feliz o desdichado). Pero tendrá que llegar la modernidad para entender abiertamente que la desdicha o la felicidad responden a puras leyes naturales carentes de cualquier sentido ético. El mal físico y psíquico resultarán de una *maquina mundi* impersonal e indiferente, sin ningún propósito moral, y no será lícito enjuiciarlos en términos morales. Pero es más: el

texto de Job abriría también el camino hacia lo que Weber llamó la *etización religiosa*. Pondría las bases para pasar de una moralidad heterónoma (normativa, basada en leyes externas) a una ética de principios (basada en la conciencia moral subjetiva): una ética de la *Ge-sinnung*. Algo que vio así mismo Kant. Precisemos algunas de estas afirmaciones.

6.3.1. Las buenas razones de los satisfechos

Los amigos de Job defienden la Justicia de Dios, argumentan para conciliar la idea de un Dios omnipotente, sabio y justo con la existencia del mal. Conviene en que el mal padecido resulta de la transgresión de una norma divina. Defienden esta idea contra *el curso real de las cosas*, pues saben que Job es íntegro y recto. Es decir, se aferran a la teoría haciéndola valer incluso contra toda evidencia o, de otro modo, niegan e invisibilizan el real curso de las cosas (marcado por el desorden) con vistas a salvar el orden de la teoría (de la razón). Más aún, inculpan y ejercen violencia al individuo particular que sufre porque la teoría del orden, de las buenas razones, así lo exige.

Los amigos de Job son para él —según nos dice— *falsos consoladores, médicos de apariencia* (13, 5), *consoladores agobiantes* (16, 2). Lo que agobia de ellos es su discurso de las *buenas razones*, propio de los felizmente satisfechos, los que se autoconciben como cumplidores de la Ley divina. Un discurso conciliador y restaurador del orden que además de contradecir los hechos —repetimos— no sólo no consuelan, sino que, en realidad, ejercen violencia sobre el sufriente.

He aquí las palabras de estos *falsos consoladores*:
Elifaz de Temán en 4, 7-9:

Recuerda: ¿qué inocente ha perecido?
¿Dónde has visto al justo exterminado?
Soy testigo: quienes cultivan maldad
y siembran desgracia, las cosechan.

En 5, 6 refuerza:

No sale del polvo la miseria,
ni el sufrimiento brota del suelo.

Bildad de Súaj, por su lado, resalta esa férrea ley de la justicia retributiva. Él apela además a un futuro espléndido donde tarde o temprano siempre se hace justicia:

¿Puede Dios torcer el derecho,
pervertir Shaddai la justicia? (8, 3).

Pero Dios no rechaza al honrado,
ni echa una mano al malvado.
Aún puede llenar tu boca de risas,
tus labios de júbilo.
Tus enemigos se cubrirán de vergüenza,
la tienda de los malvados desaparecerá (8, 20-22).

Palabras parecidas son las de Sofar de Naamat (20, 4 ss.):

¿No sabes tú que desde siempre,
desde que el hombre está sobre la tierra,
el júbilo del malvado es breve,
momentáneo el gozo del impío?
Aunque su talla llegue al cielo
y su cabeza alcance las nubes,
desaparece para siempre, como estiércol,
sus conocidos dicen: «¿Dónde está?»
[...] Le sabía dulce la maldad [...]
pero ese manjar se corrompe en sus entrañas,
se transforma en su interior en veneno de víboras,
vomitará las riquezas devoradas,
pues Dios se las saca del vientre
[...] Devolverá sus ganancias sin probarlas,
sin saborear el fruto de sus negocios.
Por destruir las chozas de los pobres,
robar casas en vez de construirlas;
por no saber calmar su apetito,
sus tesoros no lo salvarán;
como nadie escapaba a su voracidad,
su prosperidad no aguantará.

Incluso el discurso final de Elihú subraya:

Dios paga al hombre según sus obras,
 trata a cada cual según su conducta.
 Está claro que Dios no obra mal,
 que Shaddai no tuerce el derecho (34, 11-12).

En suma, el sufrimiento tiene una *razón de ser*; tiene un sentido, responde a una causa divina, por tanto, absolutamente respetable. O bien es un castigo, o bien es sólo en apariencia un mal, pues obedece a un plan oculto con vistas al triunfo del bien futuro. El mal padecido es, en todo caso, una oportunidad elogiabile con vistas al reforzamiento de la virtud, del orden final. Una *astucia divina* capaz de utilizar el sufrimiento para recomponer el bien y que éste brille con más luz. El sufrimiento es camino de salvación. Es una línea torcida en la recta escritura divina. Oímos decir a Elifaz (también a Elihú 36, 10-12):

¡Dichosa la persona a quien Dios corrige!
 No desprecies la lección de Shaddai,
 porque hiere y pone la venda,
 golpea y él mismo sana [...]
 En plena carestía te salvará de la muerte,
 en plena batalla, de la espada. [...].
 De desgracia y carestía te reirás,
 de las fieras salvajes nunca temerás. [...]
 Gustarás de la paz de tu tienda,
 visitarás tu propiedad y estará todo en orden (5, 17-24).

Job reniega de este discurso optimista que acalla la voz del que sufre buscando razones conciliadoras y restauradoras del orden contra toda evidencia. Un discurso —dice él— que pretende «hacerme ver que la noche es día, que está cerca la luz cuando sólo hay tinieblas» (17, 12). Job se dispone a ser veraz sobre la realidad, sobre su rectitud moral, sobre su sufrimiento y el de los demás y sobre el incumplimiento, por tanto, de la justicia retributiva. Cosa que no hacen sus consoladores, que para ponerse del lado de Dios —señala Job— «se atreven a especular con su propio amigo», refutando sus palabras, negando su injusto sufrimiento, para así reforzar un supuesto orden en las cosas... Pero —continúa Job— «¿Encontráis falsedad en mis labios? ¿no distingue mi boca el infortunio?» (6, 27-30). Su queja de-

sembocará en una nueva concepción de Dios y de las relaciones con Él que difiere de la tradicional:

[...] ¡mis labios no dirán falsedad,
ni mi lengua proferirá mentiras!
Pero no pienso daros la razón,
me mantendré cabal hasta la muerte.
Me aferraré a mi justicia sin ceder,
no me reprocho ninguno de mis días (27, 4-6).

¿Por qué siguen vivos los malvados,
que envejecen y aumentan su poder?
Viven seguros con sus hijos,
ven cómo crecen sus retoños:
un hogar en paz, sin miedo,
sin probar el castigo de Dios (21, 7-9).

No se cumple obviamente la justicia retributiva. Y no puede cumplirse para Job porque es una concepción demasiado *humana*, tan humana que ve a Dios a la medida del hombre. Pero Job resaltará la finitud humana y la distancia ontológica entre el mundo y Dios. El mundo se convierte entonces en un libro cerrado y Dios se retira del mismo, se abisma y silencia. Reconocida tal distancia, se precisarán dos medidas de justicia distintas. Ya no es posible medir la justicia divina con criterios humanos, ni atribuir los avatares del decurso natural e histórico a una voluntad trascendente:

¿Tienes acaso ojos de carne
o ves las cosas como un mortal?
¿Es tu existencia la de un mortal,
son tus años los de un hombre,
para que hurgues en mi culpa
e investigues mi pecado,
aunque sabes que no soy culpable
y nadie va a arrancarme de tus manos? (10,4-7).

Anotas a mi cargo rebeldías,
me haces pagar faltas juveniles,

metes en cepos mis pies,
vigilas todos mis pasos,
rastreas todas mis huellas (13, 26-27).

Job protesta contra este *Centinela de los hombres* que vigila, juzga y castiga cada acto de un ser tan miserable como el hombre; un Dios que es desproporcionado en la pena que impone a la culpa y arbitrario cuando finalmente nivela en la muerte a justos e injustos:

Se consume cual leño carcomido,
lo mismo que un vestido apollillado,
el hombre nacido de mujer,
corto de días y harto de pesares.
Como flor, brota y se marchita,
se esfuma como sombra pasajera.
¿Y fijas en éste tus ojos,
lo citas a juicio ante tí?
¿Quién puede hacer puro lo impuro?
¡Nadie! (14, 1-4).

Job, por tanto, reclama *otra medida de justicia*. De hecho se aferra a su propio criterio de justicia: el que le dicta su conciencia. Job se sabe íntegro y recto. El criterio del orden está en él, no viene dado externamente. Y este criterio es la actuación por deber, sin mirar las consecuencias. La devoción de Job no es del intercambio *mágico* del cumplimiento de la ley por la dicha o cualesquiera bienes, sino del seguimiento incondicionado de la ley.

Pero además Job habla contra quienes quieren convertir su sufrimiento en concepto, cuando «sólo él siente los dolores de su carne». Es decir, contra quienes trafican con el que sufre en el mercado de las razones conciliadoras (Ocaña 1997, 85). Contra quienes apostados en una situación privilegiada, en la fila de los felizmente satisfechos, pretenden legitimar su felicidad con discursos reconciliadores que cauterizan toda herida, que neutralizan el *desorden*.

Muchas cosas como éstas he oído,
sólo sois consoladores agobiantes.
«¿Tendrá fin tanta palabrería?

¿Qué te impulsa a defenderte?»
También yo hablaría como vosotros,
si es que estuvierais en mi lugar;
sin duda os agobiaría con discursos,
movería contra vosotros mi cabeza
Con palabras os confortaría,
moviendo mis labios os calmaría (16, 2-5).

¡Ante el infortunio, desprecio —dice el satisfecho—,
un golpe más al que se tambalea!
Pero viven bien tranquilos en sus tiendas los bandidos,
del todo seguros los que provocan a Dios,
los que meten a Dios en su puño (12-5).

Ojalá enmudecierais del todo,
así demostraríais ser sabios.
¿Vais a utilizar la mentira en defensa de Dios? (13, 5-7).

Job, como vemos, es también un hombre rebelde —rebeldía que Kant, por cierto, desatiende demasiado—. No enmudece ante la sinrazón del poder, ni se deja intimidar por los argumentos esgrimidos como instrumentos sacrificiales. Job se resiste al silencio y reivindica un lenguaje moral no identificable con el lenguaje del Dios de la comunidad, instancia legitimadora de la violencia colectiva.

Por eso no contendré mi lengua,
hablaré llevado de la angustia,
me quejaré repleto de amargura (7, 11).
Escuchad atentos mis palabras,
prestad oído a mi declaración;
ya he dispuesto mi defensa,
yo sé que soy inocente.
¿Quién pretende litigar conmigo?
Si ahora callo, moriré (13, 17-19).

Y es que, sin duda, Elifaz, Bilbad y Sofar refrendan un modelo de sociedad cuya función es amordazar al doliente para que no denuncie la irracionalidad de su situación. Para René Girard, Job es el chi-

vo expiatorio que refuerza los vínculos comunitarios. La comunidad legitima su orden apelando a la divinidad. Y la construcción de orden exige del desorden que representan las víctimas. Su estrategia es la de los regímenes totalitarios: la unanimidad social en torno a la culpa de la víctima, quien llega incluso a dudar de su inocencia (Girard 1989).

¿Soy inocente? Ni yo mismo lo sé (9, 21).

En este sentido, *la teodicea no es sólo defensiva de un orden supremo (Dios). Es ofensiva contra quienes se resisten a él. Quiere imponer su Razón, su Dios, que no es sino un poder social sacralizado. De ahí que la rebelión de Job contra la razón acusadora de la teodicea sea una rebelión contra la violencia institucionalizada (Ocaña 1997, 93).*

Job no se deja engañar, desenmascara la estrategia de sus amigos y afirma:

Conozco muy bien lo que pensáis,
la violencia que tramáis contra mí [...]
¿Por qué me consoláis con tonterías,
con argumentos llenos de engaño? (21, 27).

Es fácil imaginar un orden en el que tengan razón Elifaz, Bilbad, Zofar y Eliú; un orden que hace de la prosperidad una recompensa de la virtud y de la desgracia una consecuencia de la inmoralidad. Es en realidad ese espacio que identifica orden moral (imperativos éticos) y orden social (valores culturales), que convierte en virtuosos a los poderosos (Escalante 2000, 118). Habría quien diría que en todo tiempo ha funcionado de hecho esta cínica ecuación que liga el éxito con la moralidad. Pero, en cualquier caso, ella es especialmente funcional en nuestro actual modo de vida desarrollado, que en vez de traer el éxito a los virtuosos, *hace buenos* a los que tienen éxito (Chesterton 2000, 302). Tal vez sea así en la medida en que nuestro mundo eleva la eficacia a principio explicativo y criterio último de validación de toda acción. No es de extrañar pues la revitalización actual de las teodiceas.

La teodicea —hemos dicho— tiene que ver con las diferencias de los destinos humanos; pero, sobre todo, con la buena conciencia

de quienes gozan de los bienes de este mundo. En este sentido, Weber señaló que en la interpretación tradicional del sufrimiento, «el hombre acaudalado, sano y considerado, gozaba del pleno favor de Dios. Los patriarcas, y también Boaz, Job y otros hombres piadosos son gente rica. La pérdida de los bienes, la enfermedad y la miseria eran tenidas por señales de la cólera divina. Ello es algo evidente para los amigos de Job» (Weber, 1987, 395). Y es que parece que el «afortunado se contenta rara vez con el hecho de la posesión de su fortuna. Siente, además, la necesidad de tener derecho a ello». La felicidad quiere ser *legítima* —apunta Weber—. Y continúa: «Si con esta expresión general, “felicidad”, significamos todos los bienes del honor, el poder, la posesión y el goce, estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos o, brevemente, felices: la teodicea de la felicidad» (Weber 1989, 90; 1983, 197). De este modo —señala en otro texto— «desde antaño, reconciliar al individuo o a la comunidad con el mal, disculpando a la deidad, significó también legitimar la administración del dolor por el Estado o por cierto estamento o clase. La teodicea pretende resolver así las tensiones entre la ética religiosa y las exigencias amorales o inmorales de la vida en el orden secular violento del Estado y de la economía» (Weber 1964, 467).

6.3.2. Distintas medidas de justicia. El camino a las antropodiceas

Decíamos que Job reclama otra medida de justicia: los criterios humanos de justicia no sirven para juzgar las acciones divinas. Rechaza la idea de un Dios *hecho a nuestra medida*, un Dios que creamos a partir de nuestro sufrimiento o nuestras quejas, nuestros deseos y esperanzas, un Dios ideado para satisfacer nuestros propósitos. Refuerza así la idea de finitud y abisma la distancia entre el orden y el mundo hasta hacer que el planteamiento de la teodicea resulte irrelevante. El mundo se rige por sus propias leyes y es ajeno a la vida del espíritu; no hay pues un orden ético en él accesible a la razón humana. Causalidad natural y compensación ética representan ámbitos diferenciados con legalidades propias. O, de otro modo, el mundo es un libro sellado, en el que las páginas del sufrimiento resultan ininteligibles. Nuestra limitada razón es incapaz de desvelar

el sentido de su acontecer y resulta absurdo preguntarse por qué sucede lo que sucede. A pesar de los esfuerzos por desvelar el sentido último de todo suceder, la realidad parece enmudecer.

En «Elogio de la sabiduría» (28, 12), leemos:

Pero, ¿de dónde sale la Sabiduría?
 ¿dónde se encuentra la Inteligencia?
 El ser humano desconoce el camino,
 no se encuentra en la tierra de los vivos [...]
 Se hurta a los ojos de todo viviente,
 se esconde a los pájaros del cielo.

El libro de Job resulta próximo a la teología calvinista, jansenista y al agustinismo radical, tan importantes para la comprensión de la modernidad. De hecho, Weber vio en el movimiento rabínico un antecedente directo de la mentalidad burguesa. Dios abandona la escena mundana y se abisma la distancia ontológica y ética entre Él y el mundo. Sus caminos no son los nuestros, ni su medida de justicia descifrable. No hay humanamente modo alguno de justificarse ante Él. Aún menos hay forma de obligarle, ni de sujetar nuestra relación con Él en términos jurídicos. Anticipa pues el libro de Job, como decimos, importantes ideas de la modernidad.

La modernidad secularizada deja definitivamente de interpretar bajo categorías morales el curso de la naturaleza. En ella rige la necesidad. Resulta absurdo dar cuenta de terremotos, huracanes, de mutaciones genéticas, enfermedades y de la muerte en términos de justicia retributiva. Y el discurso de Job apuntaba ya este absurdo. De ahí que haya sido visto como un momento impulsor del curso secularizador de Occidente, en el que jugó un papel central —para Weber— el paso de una ética heterónoma a una ética de convicción (*Gesinnung*). Este paso queda asimismo pergeñado en el texto bíblico. Es evidente la defensa por parte de Job de la autonomía de su propio juicio moral frente a una tradicional ética heterónoma defendida por sus amigos consoladores. Sus palabras revelan la legitimidad de un nuevo criterio de justicia, no fundado —dirá Kant— ni en la religión ni en la recompensa. En realidad, creer en el Dios de la tradición significaría para Job traicionar su propia conciencia y su

propia piedad. Frente a un Dios tradicional más parecido a un frío verdugo sin escrúpulos morales, Job parece habilitar la *conciencia* como espacio de la divinidad. La palabra de esta conciencia ofrece la seguridad de la propia rectitud moral; no está condicionada a ninguna forma de retribución y se desarrolla en un mundo que ahora aparece sellado a la comprensión de su sentido global. Dios parece retirarse para dar paso al ejercicio de la libertad y responsabilidad humanas. La piedad de Job es la valentía para ser lo que se quiera ser y la confianza en el mundo para que ello se cumpla, aun cuando semejante confianza carezca de fundamentos racionales en sentido fuerte (Safranski 2000, 265-267).

Quizá haya sido Kant quien más ha resaltado del texto bíblico la prefiguración de la ética de convicción. Y, tras él, Weber ha considerado que dicho texto anticipa la disolución del problema de la teodicea dada por nuestra tradición en la era moderna. El orden moral del mundo en conjunto dejará de tener relevancia para lograr la moralidad. Tan sólo lo serán las técnicas de vida dirigidas a crear nuestras pequeñas parcelas de sentido en el interior de un universo despojado del mismo. Habrá tanto sentido como seamos capaces de crear (Safranski 2000, 255) en este universo opaco a la razón, carente de un orden justo con garantía supramundana. Podría afirmarse, en suma, que cuando el mundo es demasiado antinómico (lleno de contradicciones irresolubles) el hombre deviene autor y director del mismo. Sólo él tiene las claves para desvelar las *letras de la creación*. Sólo él puede ser sujeto de la historia, entendiendo por historia el progreso de las relaciones jurídicas humanas (Marquard 1999, 30).

Ése parece ser el resultado de la evolución de la teodicea: hacer al sujeto responsable último, instancia legitimadora única del bien y del mal. El ser humano ha de asumir la responsabilidad de *domar el mal* y así de mejorar el mundo sin recurrir a instancias supramundanas.

Rousseau en su respuesta de 1756 al poema de Voltaire sobre el terremoto de Lisboa, subrayó esta responsabilidad nuestra ante el desorden. La reparación del mal ya no puede realizarse en una dirección vertical, apelando a Dios, sino en una dirección horizontal, apelando a *la acción humana en la historia*. El mal es cosa de los hombres y los hombres han de afrontarlo y combatirlo. Y aun cuando el

sufrimiento y la muerte sean sin duda procesos constitutivos al ser vivo, consideró Rousseau que los males físicos (en el caso concreto del terremoto y sus consecuencias) también son causados en buena parte por nosotros, por nuestro modo de vida civilizado, que llega a convertir en una pesada carga la vida (Rousseau 1995, 188). Por tanto, nuestra responsabilidad consistirá —también así Kant lo creyó— en que la ley en sus aplicaciones morales, políticas y pragmáticas sea capaz de debilitar la fuerza inhumana de la naturaleza, pero también de nuestras propias creaciones. Cada vez que la comunidad no aminora o dulcifica el sufrimiento, proceda de la naturaleza externa, interna o de la vida en sociedad, la ley moral nos recordaría nuestra propia responsabilidad, nuestra culpa (Villacañas 1999, 49). Ya no se apela a Dios para disculparlo o inculparlo; se le retira de la escena humana. Sólo importa trabajar por la felicidad por medio de la libertad humana, entendida, en parte, como capacidad para responsabilizarnos en la reducción de los males mundanos (Blumenberg 1978). La especie humana queda encomendada a ser creadora de su propia dicha.

La disolución de la teodicea representa un episodio de lo que Weber llamó el desencantamiento del mundo, cuyo momento enfático reclamó para sí la modernidad ilustrada. En parte los límites de la razón humana son resaltados para desvelar el criterio último del orden y, en parte también, la razón es reforzada como la única instancia creadora de ese criterio de orden a fin de remediar la injusticia y el dolor. El mundo, señaló Hegel como lema de esa modernidad, quiere ser interpretado mundanamente y su único juez es la razón pensante y su ley. Ahora bien, el camino de esta interpretación secularizada del mundo desde la pura razón, y la empresa de combatir el mal con las armas que ella nos procura parecen restaurar, con todo, el discurso de la teodicea. Esta restauración desviaría el curso secularizador hacia antiguas formas premodernas o, cuando menos, revitalizaría elementos de un discurso antiguo. Cabría preguntar si esto no se debe en realidad a la irrefrenable querencia de ultimidad y totalidad de la razón, bien llamada, a esta luz, *carismática* y cuya apoteosis también reclamó para sí la modernidad. Porque ¿no es ese proyecto de construcción de un orden global un deseo desmedido de una razón que asume los atributos de la divinidad? ¿No es ese deseo de ajustar el mundo a una lógica racional, infalible, el promotor del discurso de la teodicea?

El libro de Job entendió, por el contrario, que todo ensayo de teodicea fracasa. Abrió otra vía, tal vez menos transitada en Occidente, consistente en ampliar el concepto mismo de racionalidad buscadora de certezas. Y ampliarlo hasta vincularlo al sentimiento y la compasión ante el sufrimiento, hasta hacer capaz a la razón de tomar en cuenta —en su realidad y singularidad— a las víctimas de cualquier proyecto de creación de un orden. Ese más amplio concepto de racionalidad asume que la medida de la justicia no está dada, que hay que inventarla *humanamente* y dar cuenta de ella; pero siempre desde la conciencia de las limitaciones de este proyecto. Ante la ausencia de todo juez trascendente sólo resta la dura pero excelsa tarea entregada a los hombres de practicar la justicia. Quizá la mejor enseñanza de ese libro sea que no cabe apelar a una concepción de un orden absoluto de justicia, sino sólo a la experiencia inmanente del dolor ajeno y a la sensibilización ante él desde la atenta escucha del lamento de las víctimas. Y es que quizá no sea necesario traducir a conceptos la injusticia para experimentarla como algo que hay que eliminar. Al menos, los argumentos no parecen nunca suficientes cuando se trata de sensibilizarnos ante el dolor ajeno. Sin eliminar, con todo, la fuerza de los argumentos, a veces conviene sentarse durante un tiempo en las cenizas y desesperarse con Job, en lugar de dar *buenas razones* que a menudo resultan falsamente consoladoras y acaban conformando violentos tribunales colectivos. Escuchar y desesperarse con Job puede no ser tampoco suficiente; esa empatía ciertamente no devuelve a Job lo perdido, pero quizá sea un momento de sensibilidad imprescindible para iniciar el camino de la posible reparación del daño.⁸

6.4. Algunas críticas a la teodicea como logodicea

La teodicea resulta de una voluntad de objetividad y de científicidad que, en el mejor de los casos, nos devuelve otra vez a la experiencia de la contingencia, a la pluralidad y facticidad sin sentido, y, en el peor, nos lleva a la elevación de un poder omnipotente, sabio y justo que exige el sacrificio del individuo. Ortega apuntó alguna vez

⁸ Véase en este volumen el artículo de Carlos Thiebaut.

que la razón es, en efecto, de tanto peso que amenaza con *aplastar sin remisión* al que intente sostener lo contrario (Ortega y Gasset 1955, 149-152). El discurso de la teodicea, tanto en sus versiones tradicionales como en las más actuales, puede ser un buen ejemplo de esa amenaza.

Voltaire, Hume y Kant compartieron algunos puntos nucleares en sus críticas a la teodicea. Especialmente los que subrayan la soberbia de la filosofía optimista que cree, desatendiendo los límites constitutivos de la teoría, poder explicar el origen del mal. Así Voltaire concluye su poema diciendo que la doctrina del optimismo no es más que un error de la razón. «La desmienten tanto los hechos como el sentimiento de cada cual» (Voltaire 1995, 122). Refuerza los límites de la razón para tales cuestiones: «la naturaleza está muda y en vano se le pregunta» (Voltaire 1955, 162). Pero, sobre todo, Voltaire abunda en la funcionalización del mal y en la invisibilización de los sujetos concretos que sufren. El ejercicio dialéctico de buscar la causa del mal desde el gabinete de estudio, clasificando el mal en *mal físico, metafísico o moral*, al más puro estilo leibniziano, cumple —mediante el ejercicio teórico, analítico y deductivo— la función de objetivar el mal concreto y real y alejarnos de él. Es pues para Voltaire un ejercicio no sólo inútil sino cruel. Y es que a veces las palabras sobran. Cuando padecemos el mal, hay un tiempo de silencio que lo inunda todo y que hay que respetar si no queremos que las palabras explicativas hieran. Ante el sufrimiento, no valen de mucho los sabios. Incluso irritan las explicaciones que pretenden suturar heridas un tanto en falso, porque no se las toma en toda su gravedad.⁹ La filosofía del *todo está bien* es para Voltaire un auténtico «insulto a los dolores de nuestra vida». ¿Por qué Lisboa? ¿Tuvo acaso más vicios que Londres o París?... Pero lo cierto es que Lisboa está destruida y se baila en París. ¿Es que la felicidad de París precisa de la agonía de Lisboa? ¿Cómo pensar que ese doloroso desajuste sea necesario para la armonía global? Estas palabras de Voltaire deben ser entendidas dentro de su crítica a aquellos teólogos filóso-

⁹ El enmudecimiento es tónica general cuando el dolor es extremo. Así lo vieron Gertrude Stein y Karl Kraus tras la experiencia de la Gran Guerra: «En esta época ruidosa no esperen de mí ni una sola palabra propia... Pues hasta este punto está asentado en mí el respeto por lo intocable del lenguaje, por su condición subordinada a la desgracia. ¡Quien tenga algo que decir que dé un paso al frente y calle!» (Kraus 1990, 114).

fos —como Leibniz— o teólogos poetas —como Alexander Pope—, o directamente contra algunos miembros de la Iglesia —como el jesuita Malagrida—, que se empeñaron en leer en el terremoto de Lisboa los signos de un castigo por las impiedades del Siglo de las Luces.

Hume, por su lado, reflexiona también contra esos *filósofos religiosos*, y dice que satisfacen una curiosidad temeraria al intentar establecer la religión sobre los principios de la razón..., que «parten del libro de la naturaleza e infieren de él un proyecto e intención en un hacedor de magnífica inteligencia, bondad y justicia». Infieren ilegítimamente, porque no es posible adscribir a la causa más cualidades de las que aparecen en el efecto. En el efecto no observamos más que desorden y caos. ¿Cómo concluir a partir de él un orden moral trascendente? No es de extrañar «todos los esfuerzos infructuosos para dar cuenta del mal que aparece en la naturaleza (*the ill appearances of nature*), y salvar el honor de los dioses; cuando en verdad debemos reconocer la realidad de ese mal y desorden de los que el mundo está repleto» (Hume 2006, XI, 104; 1975, XI, 138).¹⁰ ¿Por qué dar por supuestos los atributos de la divinidad? ¿Por qué «*torturar nuestros cerebros para justificar el curso de la naturaleza sobre suposiciones que pueden ser enteramente imaginarias, pues no hay trazas de ellas?*», «¿Cómo hablar de una justicia distributiva cuando no hay marca de la misma?». Pero «¿qué debe pensar un filósofo de aquellos vanos (*vain*) razonadores» —continúa Hume—, «que en lugar de considerar el actual espectáculo de las cosas como el único objeto de su contemplación, tanto invierten el curso de la naturaleza hasta el punto de justificar (*render*) esta vida como un mero camino (*passage*) hacia algo más allá, un pórtico que conduce a un edificio mayor, mejor y enormemente diferente, un prólogo que sirve para introducir la obra, y dar a ésta más gracia y propiedad? ¿De dónde pensáis que pueden derivar tales filósofos su idea de los dioses?». Y responde: «de su propia vanidad e imaginación, seguramente» (Hume 2006, XI, 106; 1975, XI, 141).

¹⁰ Nietzsche en *La genealogía de la moral*, § 23, señala que, mientras los griegos culpabilizaban a los dioses del mal, la tradición judeocristiana culpabiliza a los hombres para salvar a Dios. Esta idea es central en el discurso de los amigos de Job, como hemos visto. Pero el mundo griego al que Nietzsche se refiere es el presocrático: Platón tampoco responsabiliza a Dios por el mal. El ser es plenitud y el mal es mera carencia de ser.

Lo que ocurre es que —se les diría a estos orgullosos razonadores— «encontráis ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscáis una causa o autor. Imagináis que lo habéis encontrado. Después llegáis a enamoraros tanto de este vástago (*offspring*) de vuestro cerebro que os parece imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que el actual espectáculo de las cosas, tan lleno de mal y desorden (*ill and disorder*). Olvidáis que esta inteligencia y benevolencia superlativas son totalmente imaginarias o, al menos, sin ningún fundamento en la razón; y que no tenéis ninguna justificación para adscribir a aquel autor cualidad alguna, salvo las que veis de hecho ejercidas o desplegadas en sus producciones» (Hume 2006, XI, 104; 1975, XI, 137-138).

Para Hume son injustificables tanto el discurso de la teodicea como un discurso opuesto que negara la existencia de la providencia, que rechazase a un supuesto gobernador del curso de los acontecimientos, y que concluyera que todo obedece a la ciega necesidad de la materia. Un razonamiento pues como el de Epicuro sería igualmente refutable, porque la experiencia es el único patrón de nuestro juicio acerca de esta y otras cuestiones de hecho.

Idéntica conclusión es la de Kant en este punto. Señala que la teodicea no cumple lo que prometía: justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo contra la información de la experiencia. Tanto fiscales como abogados fracasan en su empeño por mostrar la adecuación o inadecuación de la experiencia del mal con una sabiduría que trasciende nuestros límites cognoscitivos. No cabe, en suma, aseverar ni negar con razonamientos especulativos la racionalidad de la idea de un Dios moral, ni enlazar la idea de un ser creador de la naturaleza con la noción de una providencia moral (Kant 1992, 18).

En cualquier caso, lo común a todas estas críticas consiste en subrayar los límites del entendimiento humano para emprender las lecturas de la teodicea sobre el mundo. La imaginación pretende ampliar esa estrechez del entendimiento y levanta teodiceas con ansias de objetividad científica, en las que afirma el designio de la naturaleza de hacer felices a los humanos. Algo ilegítimo y vanamente consolador. Pero me interesa añadir un punto de la crítica de Hume que subraya la función política de la teodicea y a un tiempo la necesidad de aceptar un tipo de teodicea *no dogmática*.

La sección XI de la *Investigación sobre el entendimiento humano* reproduce una conversación del escocés con un personaje escéptico que cree posible desprenderse de toda forma de superstición religiosa, de todos los dogmas especulativos como los desarrollados por la teodicea. Hume disiente. Argumenta que el discurso de la teodicea (ese discurso religioso fundado en una causa inteligente que otorga y conserva el orden del universo), aun cuando *incierto*, no por ello es inútil; su *ilegitimidad científica no le resta influencia en la vida* y de hecho establece importantes principios de conducta (Hume 2006, XI, 110; 1975, XI, 147; 2004, XI, 319). Cumple una función: mantener el vínculo social. Frente a su interlocutor, escribe Hume: «dejas completamente al margen la política, y no tienes en cuenta que un sabio magistrado puede justamente recelar de ciertos contenidos filosóficos, tales como los de Epicuro, que al negar la existencia de Dios y, por tanto, la providencia y una vida futura, parecen aflojar (*loosen*), en gran medida, los lazos de la moralidad y pueden suponerse, por esta razón, perniciosos para la paz de la sociedad civil» (Hume 2006, XI, 101; 1975, XI, 133-134). Los razonamientos de la teodicea tienen, de hecho, gran influjo sobre la vida moral y política: «Llegan a muchas conclusiones a partir de su creencia en la existencia divina y suponen que la deidad infligirá castigos por el mal, y concederá a la virtud más recompensas de las que aparecen en el curso normal de la naturaleza». No se discute, por tanto, la corrección de estos razonamientos, sino su real influencia sobre la vida y la conducta. Y es un hecho que la influencia es la misma, sean o no correctos. Por tanto, cumplen los prejuicios, las supersticiones de la metafísica dogmática, una función social y política: hacer que se sigan las leyes con mayor firmeza, reforzar el orden social. Por eso a quienes intenten «desengañar a los hombres de tales prejuicios, por lo que yo sé» —apunta Hume— «pueden ser buenos razonadores, pero no puedo concederles el ser buenos ciudadanos y políticos; puesto que liberan al hombre de un freno (*restraint*) de sus pasiones, y hacen que la transgresión de las leyes en sociedad sea, en un sentido, más fácil y segura» (Hume 2006, XI, 122; 1975, XI, 164).

Este sorprendente texto señala varias ideas. Subraya, en primer lugar, la función política del discurso de la teodicea. La teodicea funcionaría como pura ideología, como el poder que preserva el

orden mediante las promesas y el castigo, promesas de *restauración* futura de las miserias o castigo por conductas disfuncionales. Visto así, cabría pensar que un buen ilustrado como parece ser Hume, dirigido a irracionalizar lo impuesto por tradición, debería abogar por acabar con todas las creencias desveladas como *prejuicios*, como carentes de base racional. Sin embargo, no parece ser esto lo que nos dice. Valdría pensar que Hume en cuestiones epistemológicas lleva hasta el final su talante ilustrado, mientras que, cuando se trata de las costumbres, la política y la economía defiende los prejuicios legitimadores del orden burgués —desde la propiedad hasta la familia patriarcal—. ¹¹ Sin duda esto es así. Aunque quizá cabría leer este y otros textos a la luz de algunas ideas de Nietzsche que, en muchos sentidos, parece adelantar el escocés. ¹² Si lo hacemos, a la pregunta de si existen ciertos prejuicios inamovibles, roca dura o fundamento fuerte irremplazable, tendremos que responder que no hay ninguna creencia fija e inamovible por muy fuertemente que esté arraigada. Lo único fijo es la necesidad de creer. En efecto, Hume entiende que cualquier creencia es una construcción-ficción de la imaginación válida para mantener la vida humana. Su legitimación es pragmática. En el caso de la teodicea, las *alas de la imaginación* llevan muy lejos a la razón, *sobre todo y fundamentalmente porque considera que sus argumentos y conclusiones tienen calidad científica, validez geométrica*. Éste es el mayor error. Y éste es el error que se denuncia: considerar que esas construcciones teóricas que vehiculan la vida en común son obra de la racionalidad científico-objetiva portadora de certezas absolutas. No sólo es ingenuo afirmar que la razón científico-objetiva puede abarcarlo todo, sino que una razón así acaba autoaniquilándose. Pues cuando el afán de objetividad llega hasta el final, entonces *nada* queda en pie, destruye —dice Hume— los más «íntimos santuarios de todo

¹¹ Celia Amorós ha visto la inconsistencia de Hume en estos asuntos. Llega a despreciar la *contigüidad* —tan importante en el tránsito de las ideas— para poder despreciar la intervención de las mujeres en las cuestiones patrimoniales y defender así el modelo patriarcal de familia. De este modo, la razón humeana, en lo concerniente a la relación entre los sexos, abdicaría de su función ilustrada. Véase «Feminismo e Ilustración: (XIV Conferencias Aranguren, 2005)». *Isegoría* 34 (2006), 126-153.

¹² Lo hemos sugerido en «Razón y pasión en Hume. (Sobre la miseria de la razón demostrativa)». *Isegoría* 36 (2007), 239-260.

templo». Dicho de otro modo, que *nada* quede en pie significa que no habría posibilidad ya de mostrar criterio alguno de validez, que no habría principios válidos que creer y que pudieran dirigir nuestra vida. Lo que comportaría la pérdida de toda instancia legitimadora de la acción y de la vida en sociedad. Parálisis y barbarie derivarían de este *nihilismo* descrito *avant la lettre*. Y no es ésta la opción de Hume. Más bien se inclinaría a decir que, aun cuando el discurso religioso no pueda obtener certeza geométrica como la metafísica tradicional requiere, las cuestiones que abordan se nos imponen tozudamente y nos dotan de principios con todo también válidos, en los que fundar nuestras decisiones y proyectos comunes.

El nuevo modelo de filosofía —crítica tanto del escepticismo como del dogmatismo— diseñado por Hume puede clarificar lo que pretendemos apuntar. El escocés reclamó para la filosofía la tarea de enseñarnos a vivir en la tensión entre las tendencias adaptativas de la parte *activa* de lo humano y las querencias especulativas de esa otra parte eminentemente *teórica* que mira el mundo *sub specie aeternitatis* y que, al hacerlo, no obstante, corre el riesgo de pavimentar el camino del *absurdo* y del *delirio filosófico*. La tarea, en suma, de enseñarnos a vivir con nuestros prejuicios, seguridades heredadas y pragmáticas que la vida requiere, pero sin olvidar jamás la necesidad de examinar críticamente esas herencias y de ponernos en guardia contra la *seguridad dogmática* que, sin duda, desencadenan. Pese a haber nacido el hombre para la adaptación feliz —nos recuerda Hume—, para la entrega a las placenteras *ocupaciones* y a los *negocios*, a la resolución de problemas pragmático-adaptativos y a las cuestiones de la vida común y de la experiencia cotidiana (Hume 2006, I, 5; 1975, 5; 2004, 29), y pese a que «el todo constituye un intrincado problema, un enigma, un misterio inexplicable», sin embargo, no «podemos reprimir la inquietud de tornar a investigar sobre ellas». Y resucitamos la pregunta por el todo una y otra vez (Hume 2003, XV).¹³ Nos deslizamos hacia esos asuntos espinosos

¹³ Hume (1999, 159) indica: «Parece evidente que la disputa entre escépticos y dogmáticos es enteramente verbal o que, por lo menos, sólo se refiere a los grados de duda o de certeza que debemos admitir que se dan en todo razonamiento. Y, en el fondo, esas disputas son, por lo común cuestión de palabras; no admiten ninguna determinación precisa.

por la misma necesidad «absoluta de pensar, creer y razonar sobre toda suerte de asuntos, y hasta de enunciar afirmaciones con seguridad y confianza». Así, «¿cuántas cuestiones oscuras no se plantean acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia? Tales cuestiones siempre han sido objeto de disputas entre los hombres; y, por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta. Sin embargo, estos temas son tan interesantes que no podemos reprimir la inquietud de tornar a investigar sobre ellos, a sabiendas de que sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos» (Hume 1999, 25).

Hume vino a redefinir los conceptos de racionalidad y de lo humano, ensayando lo que la filosofía aristotélica también intentó como correctivo a los excesos de un racionalismo de altos vuelos que se despegaba en demasía de la realidad. El buen filósofo debería mantener un saludable equilibrio entre la voluntad de objetividad y de orden matemático y la conciencia de la contingencia de los asuntos humanos que se revuelve contra esa voluntad. En su obra perdida *Sobre el bien*, se dice que Aristóteles escribió: «Debes recordar que eres un ser humano, no sólo cuando vives bien, sino también cuando filosofas» (Nussbaum 1995, 341). Esta sentencia recuerda esa otra famosa de Hume en la que nos insta a ser filósofos, pero sin que nuestras especulaciones nos hagan olvidar nuestra humana condición. Lo que comporta, entre otras cosas, la toma de conciencia de que nuestras especulaciones han de tener una finalidad *humana*. Porque la naturaleza que todo lo ordena:

Parece [...] que ha establecido una clase mixta de vida como la más adecuada a la especie humana, y secretamente ha amo-

Ningún filósofo dogmático niega que hay dificultades en lo que se refiere al conocimiento sensible y científico, y que esas dificultades son absolutamente irresolubles si nos enfrentamos a ellas según un método lógico y regular. Ningún escéptico niega que, a pesar de las dificultades, nos vemos en la necesidad absoluta de pensar, creer y razonar sobre toda suerte de asuntos, y hasta de enunciar afirmaciones con seguridad y confianza. Por lo tanto, la única diferencia entre estas dos sectas —si es que merecen ese nombre— estriba en que el escéptico, llevado por el hábito, el capricho o la incitación natural, prefiere insistir en las dificultades; y el dogmático, llevado por razones semejantes, prefiere insistir en la necesidad».

nestado a los hombres para que no permitan que ninguna de estas tendencias los *arrastre* demasiado [...] Concedo tu pasión por la ciencia, les dice, pero haz que tu ciencia sea humana, de tal modo que pueda referirse directamente a la acción y a la sociedad (Hume 2006, 7; 2004, 37).

¿Sería, según esto, prescindible la teodicea? Creemos que lo es y debe serlo siempre que quiera imponerse como un discurso objetivo-científico con pretensiones de certeza matemática. Pero no sería prescindible si entendemos que sus planteamientos corresponden a una necesidad humana. Weber apela a una «inerradicable necesidad racional de una teodicea del sufrimiento»; Kant distingue entre teodicea doctrinal y teodicea auténtica;¹⁴ y Hume apunta a la teodicea como ese discurso de la filosofía que responde a una *pasión*, pero que, para no caer en el dogmatismo y la intolerancia, deberá ser contrarrestada, frenada, por *otra pasión*, el sentido común, acríptico, apegado a lo dado y pendiente de la supervivencia.

Concluimos en este punto que una razón con excesivas pretensiones, que quiere justificarlo todo con objetividad plena y así reconciliar la contingencia con la necesidad, además de condenada al fracaso, se aleja en demasía de lo *humano*, lo pierde de vista y lo violenta finalmente. Quizá ni siquiera sea necesario fundamentar objetivamente el bien para percibir los males, ni la justicia para percibir la injusticia. Tal vez la experiencia de la injusticia y del dolor increpe más al sentimiento que a una razón teórica que sólo parece alcanzar *plena objetividad* en las cuestiones analíticas y técnicas; quizá ante la injusticia cabría mejor promover una mayor sensibilización al dolor ajeno. Aunque en verdad hay que añadir que no hemos avanzado mucho en esta sensibilización. No sólo porque sospechamos que la cultura más que restar la barbarie la ha incrementado en

¹⁴ Una teodicea auténtica sería para Kant la interpretación que un legislador ofrece del texto de su propia ley. A ella se opone la teodicea doctrinal o dogmática, que quiere hacer consistente su interpretación apelando a intenciones o manifestaciones que proceden de la voluntad del legislador. La teodicea auténtica no apela al libro de la naturaleza para leer en él algo que no puede leerse, sino a la conciencia moral que puede conferir un sentido ético-religioso a la escritura del hacedor. La razón humana sentiría una necesidad más elevada de leer entre líneas los fenómenos. Esta misma necesidad metafísica no se conforma con descifrar la experiencia del dolor sin postular al mismo tiempo un posible sentido compensatorio, por el que pensar el sujeto moral como digno de ser feliz.

muchos puntos, sino también porque asistimos a esa sorprendente banalización del mal, a la normalización de cualquier horror por virtud de su omnipresencia y cotidianidad. Su gravedad e incluso su realidad quedan diluidas en el entramado de las demandas diarias, en cuya satisfacción muchas veces está implicado.

6.5. Nuevas teodiceas seculares o del reencantamiento del mundo

No parece soportable la ausencia de teodiceas, la insistente búsqueda de un sentido de todo. El impulso a visitar las viejas iglesias y *reencantar el mundo* parece pugnar una y otra vez. A pesar de las críticas que la Ilustración elabora al discurso de la teodicea, recae en ella. La «razón pensante y su ley es la única instancia legitimadora». Pero se trata de una razón divinizada, carismática, convencida de que abandonada a sí misma es capaz de crear el mejor mundo posible. Y el deseo de transformar el mundo humano en un todo orgánico, sin resquicios ni fisuras, donde todo funcione según la idea de perfección puede ser una excusa para la violenta misantropía (Kundera 1976; Bauman 2005a y 2005b, 130). El optimismo liberal o las modernas teologías políticas participan de ese proyecto de perfección; justifican el desorden en nombre de un orden que la lógica del progreso hará llegar. El sufrimiento —esa molesta china en el zapato de la teoría— es integrado en la teleología providencialista de la historia (Historiodicea). *Todo está bien como está*: los males presentes son motores de regeneración del edificio de la historia.

El liberalismo, en efecto, funcionaliza el mal moral y social. La violencia, las pasiones, el egoísmo, la vanidad y todos los vicios que la moral quiere extirpar deben fomentarse. Ellos son el motor del bien. Un ejemplo entre muchos de este discurso es el de Thomas Jefferson, quien propone huir de la política institucional y del Estado y reemplazarlo por la benéfica anarquía del mercado libre. Cree simplemente que el mal se retira cuando la política cede su lugar al *egoísmo del negocio* (Del Águila 2004, 155). Es una máxima conocida del liberalismo la que dice que, cuanto más actúe el individuo persiguiendo su propio interés, tanto mejor para todos. Vicios privados, beneficios públicos es precisamente el optimista lema de otro libe-

ral, Mandeville. En *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública (1740)*, afirmó que el bien sólo puede extraerse del mal. En el poema titulado «El panal rumoroso o la redención de los bribones» la moraleja es clara:

Dejad pues de quejaros, sólo los tontos se esfuerzan por
hacer de un gran panal un panal honrado.
Querer gozar de los beneficios del mundo,
y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,
sin grandes vicios, es vana
utopía en el cerebro asentada.
Fraude, lujo y orgullo deben vivir
mientras disfrutemos de sus beneficios;
el hambre es, sin duda, una plaga terrible,
pero sin ella ¿quién medra o se alimenta? [...]
[...] La virtud sola no puede hacer que vivan las naciones
esplendorosamente; las que revivir quisieran
la Edad de Oro, han de liberarse
de la honradez como de las bellotas (Mandeville 1982, 21).

Esa idea de la *benéfica anarquía* del comercio, capaz de transmutar el mal en bien, legitima que el mercado mundial y el bienestar queden fundados en la violencia; que la prosperidad de unos pocos descanse en la miseria de otros muchos. El progreso se asienta en el sacrificio, tiene un precio *justo* que hemos de estar felizmente dispuestos a pagar.¹⁵ En este sentido, Zygmunt Bauman ha señalado que el diseño de perfección hace aparecer el desorden junto a la visión del orden. Pero un desorden que debe ser erradicado, desterrado incluso de nuestro pensamiento. El pensamiento recorta primero la imagen del mundo perfecto, de suerte que puede recortarse el propio mundo a continuación (Bauman 2005b, 36). El orden perfecto comporta la invisibilidad de los superfluos, la desaparición de la vista de desechos, residuos, malas hierbas que afean el jardín edé-

¹⁵ Leopardi lo vio bien. El desarrollo de la industria algodonera inglesa implica la destrucción de las bases materiales de la existencia en la India. «De hierro vías, el múltiple comercio / Vapor, tifus y cólera los pueblos / Y climas más lejanos oprimirán a un tiempo» (cit. por Bodei 1993).

nico en el que queremos vivir. El diseño de un orden perfecto exige de enormes basureros donde se desechan los *residuos* del proceso. Lo que importa no es el proceso ni el residuo, sino el producto, el resultado. Esos residuos son excedentes desechables (y no reciclables) que no cuentan en el plan de perfección o bien *daños colaterales* necesarios para el mismo (Bauman 2005b, 39). Nadie es responsable de esta exclusión de los que alteran el orden, sino los propios excluidos (los no consumidores hoy en el capitalismo desarrollado): las perspectivas del orden y la norma reparten culpas de antemano... Los excluidos *eligen* su propia desgracia. Son agentes de su proceso de exclusión. En suma, todo acto de limpieza que el orden necesita es percibido como un acto ético, un acto de justicia, mediante el que cada cual tiene *lo que merece*. Quienes deciden la exclusión se autoconciben, por su lado, como defensores de la ley y el orden, mientras que los excluidos son siempre culpables (Bauman 2005a, 132). Su nefasto destino tiene que ver con alguna transgresión, y ellos tienen además las armas para modificarlo —dice hoy el neoliberalismo revitalizando esa vieja lógica de la teodicea que criminaliza siempre al que sufre—. En suma, este discurso neoliberal se sirve de ese antiguo argumento, y exige soluciones privadas, personales y biográficas, a problemas socialmente producidos.

En paralelo a esta razón económica divinizada, la razón política moderna (la razón de Estado) gobierna la historia con la misma necesidad, con la misma mano de hierro que la voluntad divina lo hizo (Del Águila 2005, 163). La política es ahora un sucedáneo teológico: una teología que induce estados de ánimo y de fervor dispuestos a un sacrificio ciego y disciplinado (Ocaña 1997, 61). En este caso, la política se muta en cirugía. Weber apuntó que la guerra cumple la misma función de salvación y dotación de sentido que solía cumplir la religión. «Este logro de situar la muerte en la serie de acontecimientos significativos y sagrados constituye, en definitiva, la base de todos los intentos por cimentar la dignidad autónoma de la asociación política fundada en el uso de la violencia» (Weber 1983, 539).¹⁶

¹⁶ Esto tiene que ver con los sacrificios de legiones vivientes ofrendados a las megalomanías faraónicas o con la construcción de la muralla china relatada por Kafka (Ocaña 1977, 78).

Quien sufre o muere desempeñando una función como tropa puede integrar sus trabajos y padecimientos en una *serie de acontecimientos significativos*, justificados por la *dignidad autónoma de la asociación política*. El dolor y la muerte se convierten en piedras angulares cimentadoras del Estado, el cual aspira a imponerse como totalidad (teología política como politicodicea). Oiremos a Carl Schmitt decir que «una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida» (Schmitt 1991, 99).

Los muertos así, los que han hecho el mayor sacrificio, son un mérito, una inversión desde la perspectiva de esta *economía trascendente*, según la cual los sufrimientos van acumulando un capital moral, un saldo que será liquidado a su debido tiempo. Sánchez Ferlosio relata como ejemplos de esta inveterada obstinación de que el bien tiene que surgir del mal, del sufrimiento, y que el sufrimiento, por tanto, es un valor seguro con vistas al bien, las afirmaciones del general Jeremy Moore tras la guerra de las Malvinas: «Ahora» —señaló— «las Falkland son nuestras porque las hemos pagado con vidas de jóvenes británicos; todo intento de cuestionar ese derecho es, sin más, una ofensa a los muertos» (Sánchez Ferlosio 2002, 137). Los muertos son una inversión... que como tal produce un grato beneficio. Hay, por tanto, una vigencia al día de hoy de la superstición y mixtificación constituyente de esa tradicional mentalidad expiatoria. El otro ejemplo de Ferlosio alude a un serial televisivo en el que se solicita el orgullo patriótico de un negro americano haciéndole pensar que «el inmenso martirio de sus antepasados esclavos en las plantaciones contribuyó de modo decisivo a la creación de la Gran Patria de la Libertad de la que él mismo tiene ahora el privilegio de ser ciudadano» (Sánchez Ferlosio 2002, 135). Más cerca y más recientemente hemos oído a un ex presidente del gobierno español reclamar la utilidad de la sangre de las víctimas del terrorismo. Lo cierto es que todos estos ejemplos inciden en lo mismo: olvidan que el sufrimiento es siempre irredimible.

El legislador en la teología política es el nuevo arquitecto del mundo que sustituye a la divinidad. Contra el político autoinvertido en constructor y gobernador del mundo lanzó su voz Iván Karamazov: contra los arquitectos políticos representados por los más diversos Grandes Inquisidores que levantan, como los grandes faraones, su edificio de perfección sobre las piedras del sufrimiento indivi-

dual; contra cualquier arquitecto humano divinizado que racionalice el sufrimiento como medio indispensable en sus planes de construcción. Iván desveló así la piedra sacrificial sobre la que se erige toda teología política (Ocaña 1997, 55). En ella se ofrecen sacrificios de los que nadie es responsable. Son el tributo necesario de la seguridad del Estado o de la marcha ordenada de la historia.

Lo mismo cabría decir respecto de la razón científica y sus cantos a la creación del escenario de la libertad. En todo caso, la lección es clara: hay que renunciar a los supuestos sagrados, a la idea de que el progreso económico o el científico son buenos en sí mismos, o lo son la eficacia o la seguridad del Estado sin importar los sufrimientos humanos que ellos comportan. Todas estas nuevas modalidades de teodiceas siguen fundando la idea de la compensación retributiva y de la lógica sacrificial. La necesidad histórica (progreso económico, científico, la nación o el Estado) rentabiliza finalmente los males concretos, invisibiliza las víctimas, acalla sus quejas de injusticia tildándolas de blasfemas. Lava, en suma, las manos de quienes permanecen dentro del orden. Los eximen de responsabilidad. Y, en general, todos estos discursos olvidan la enseñanza del libro de Job: que no hay un criterio último (divino) desde el que descubrir el sentido del todo y elaborar un proyecto de perfección, de abolición del mal. El mundo no admite un reino de justicia divina. Olvidan también que esa tarea prometeica promovedora de absolutos es tan deseable como imposible, y que muchas veces creerse *el elegido* con la *misión* de defender las causas de Dios comporta el sufrimiento y el dolor no menos que la injusticia que pretende extirparse. Creerse miembro de un *ejército celeste* corre el riesgo de habilitar el infierno. Hoy sabemos que «los mundos que hemos soñado demasiado perfectos, demasiado armoniosos, llevan en sí mismos, mezcladas con su rigor y racionalidad excesivos, todas las pulsiones de muerte que deseaban superar. Al enmendarse, el caos melancólico se convierte en organización persecutoria» (Starobinsky 2003, 28).

Hay pues que tener en mente que cualquier magna empresa de ese tipo puede invertir sus originarias intenciones. La historia parece mostrar que cuanto más persigamos «un edificio social sin fisuras, más inevitable será que se convierta en una mazmorra». He aquí los peligros de esta obsesión: la guillotina, el Gulag o los campos de reeducación (Del Águila 2004, 163). Weber lo tuvo muy presente y

reseñó algunas de estas perversiones de la razón. En la esfera de la organización social, la burocracia, que nació como instrumento preciso y eficaz al servicio de una mayor libertad individual, quedó sin embargo convertida en una *máquina viva* capaz de forjar el espacio (*Gehäuse*) de una futura servidumbre, a la que —precisó— tal vez los hombres podrían verse algún día obligados a someterse impotentes (Weber 1984, 464). En la esfera individual vio cómo una cultura hedonista y pragmática fue impulsada por una ética religiosa negadora del mundo. De Weber también aprendimos que pretender explicar y curar el mundo desde un único criterio, desde una razón reducida, imponiendo la legalidad de la economía, la política, la religión, la tecnología o cualquier otra al resto de las esferas de la vida, recompone el discurso de la teodicea. Creer que el mercado, la ciencia, la técnica o incluso la pura moral conducirán al bien por sí solas significa resistirse a la inevitable retirada del Dios monoteísta.

¿Qué nos queda después de todo esto? Nada menos que afincarnos en el realismo y la responsabilidad ante los males. Realismo que exige el reconocimiento de la irracionalidad ética del mundo. Si el mundo es hostil a las pretensiones éticas, no hay lugar para ningún *mecanismo victimario*. No hay una lógica lineal del bien y del mal para que se cumpla la ecuación entre *buenas obras* y *felicidad*. El bien no siempre genera el bien, ni el mal el mal, porque no hay teleología oculta alguna. En el mundo rigen la lógica de intereses, la injusticia inmerecida y obviamente puede suceder que el bien se genere a partir del mal como el mal a partir del bien. Sólo desde el sereno conocimiento de la irracionalidad ética del mundo, desde el reconocimiento de la posible subversión de la buena voluntad, de la vulnerabilidad de nuestros más profundos compromisos, podremos encauzar el proyecto de combatir los males que nos aquejan en la medida de lo posible y con las armas de que disponemos. Esas armas no son otras que la consolidación de vínculos civiles y de formas políticas capaces de atenuarlos. Vínculos civiles y formas políticas que —aun sabiendo que carecen de un fundamento racional fuerte y aun sabiendo que a veces tienen que pactar con el diablo, con el mal, para fomentar el bien—, sin embargo, necesitamos creer y servirnos de ellas para poder orientar y preservar nuestra frágil comunidad humana.

Bibliografía

- ÁGUILA, R. *DEL Sócrates furioso*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- ANDERS, G. *Más allá de los límites de la conciencia*. Barcelona: Paidós, 2004.
- ARENDT, H. *Eichman en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo, 2005.
- BAUMAN, Z. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 2005a.
- . *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós, 2005b.
- BLOCH, E. *Atheismus im Christentum zur religion des Exodus und des Reichs, Gesamtausgabe* Bd.XIV. Fráncfort: Suhrkamp, 1968.
- BLUMENBERG, H. *Säkularisierung und Selbsteheuptung*. Fráncfort: Suhrkamp, 1978.
- BODEI, R. «El mal y el sufrimiento en Leopardi». En F. Duque, ed. *El mal: irradiación y fascinación*. Barcelona: Serbal, 1993.
- CABRERA, I. *El lado oscuro de Dios*. México: Paidós/UNAM, 1998.
- CHESTERTON, G. K. «El libro de Job». *El hombre que fue jueves*. Madrid: Valdemar, 2000.
- ESCALANTE, F. *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós, 2000.
- GIRARD, R. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1989.
- HOBBSAWM, E. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 2002.
- HUME, D. *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Istmo, 2004.
- . «An Enquiry concerning Human Understanding». En L. A. Selby-Bigge/P. H. Niddich, eds., David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Oxford: OUP, 1975.
- . *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta, 2003.
- . *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. crítica de Tom L. Beauchamp, Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2006.
- KANT, E. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Madrid: Excerpta philosophica. Facultad de Filosofía de la UCM, 1992.
- KRAUS, K. *Escritos*. Madrid: Visor, 1990.
- KUNDERA, M. *La Valse au Adieux*. París: Gallimard, 1976.
- LEIBNIZ, G. W. «Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal». *Die philosophische Schriften*, t. 6, 1961.
- . *Essais de théodicée*. París: Flammarion, 1969.
- . *Discurso de Metafísica*. Madrid: Alianza, 2002.
- MANDEVILLE, B. *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: FCE, 1982.
- MARQUARD, O. «Idealismo y teodicea». *Reflexión, Revista de Filosofía* 3. Sevilla, 1999: 17-34.
- MORIN, E. *Le Paradigme perdu: la nature humaine*. París: Seuil, 1973.
- NEGRI, A. *Job: la fuerza del esclavo*. Barcelona: Paidós, 2003.
- NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien*. Madrid: Tecnos, 1995.
- OCAÑA, E. *Sobre el dolor*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*, 3.^a ed., vol. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1955.
- POPE, A. *The Major Works*. Oxford World's Classics: Oxford University Press, 2006.
- RAMOS, R. «Sobre los orígenes del Principio Consecuencial: Leibniz, Mandeville y Vico». En AAVV, *La sociedad: teoría e investigación empírica (Libro de homenaje a José Jiménez Bravo)*. Madrid: CIS, 2002, 1013-1025.
- RICOEUR, P. «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie». En P. Ricoeur, *Lectures* 3. París: Seuil, 211-233.

- ROUSSEAU, J. J. «Carta de JJ. Rousseau a Voltarie 18-8-1756». En A. Villar, ed. *Voltaire/Rousseau. Acerca del mal y la desdicha*. Madrid: Alianza, 1995.
- SAFRANSKI, R. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets, 2000.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. *Mientras no cambien los Dioses nada habrá cambiado*. Madrid: Destino, 2002.
- SCHMITT, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1991.
- SOTELO, I. «Notas sobre el problema del mal». En M. Fraijó y J. Masía, eds. *Cristianismo e Ilustración*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1995.
- STAROBINSKY, J. «Demócrito habla. La utopía melancólica de Robert Burton». En R. Burton. *Anatomía de la melancolía*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, vol. I, 2003.
- TERRIEN, S. *Commentaire de l'Ancien Testament*, XIII., Ginebra: Job. Collections religieuses, Labor et Fides, 2003.
- VILLACAÑAS, J. L. «Kant y Weber o la disolución de la teodicea en ética». En *Reflexión, Revista de Filosofía* 3. Sevilla, 1999, 35-61.
- VOLTAIRE, F. M. A. «Poema sobre el desastre de Lisboa o Examen de este axioma: "Todo está bien"». En Alicia Villar, ed. *Voltaire/Rousseau, Acerca del mal y la desdicha*. Madrid: Alianza, 1995.
- WEBER, M. *Economía y Sociedad*. México: FCE, 1964.
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften». *Max Weber Gesamtausgabe MWG I/22*, 2. Tübinga, JCB, Mohr (Paul Siebeck), 2001.
 - *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. IV. Madrid: Taurus, 1987.
 - «La ética económica de las religiones universales». *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I. Madrid: Taurus, 1983.
 - «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland». *MWG I/15*, Tübinga: JCB, Mohr (Paul Siebeck), 1984.
 - «Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung», *MWG I/19*, 1989.
 - «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Vergleichende religionssoziologische Versuche). Einleitung». *MWG, Abteilung I/Band. 19*. Tübinga, JCB, Mohr (Paul Siebeck), 1989.

TERCERA PARTE
NARRACIONES DEL MAL

7. Relatos del daño: del duelo a la justicia

Carlos Thiebaut Luis-André
Catedrático de Filosofía
Universidad Carlos III de Madrid

7.1. El duelo inevitable

En su *Introducción a la Antología poética* de Tomás Segovia, *En los ojos del día*, dice Carlos Piera:

Los únicos escritos que conozco donde de verdad se supera la guerra de España son obra de estos hijos del exilio. Superar exige asumir, no pasar página o echar al olvido. En el caso de una tragedia requiere, inexcusablemente, la labor del duelo, que es del todo independiente de que haya o no reconciliación y perdón. En España no se ha cumplido con el duelo, que es, entre otras cosas, el reconocimiento público de que algo es trágico y, sobre todo, de que es irreparable. Por el contrario, se festeja

El presente texto procede de una intervención oral en el curso dirigido por Javier Muguerza y Yolanda Ruano recogido en este volumen. También fue expuesto en los cursos de verano de la Universidad del País Vasco en otro dirigido por Aurelio Arteta y, posteriormente, también en San Sebastián, en un seminario del grupo de investigación de ética y estética organizado por Mikel Iriondo. Agradezco las sugerencias y críticas que se le dirigieron en esas ocasiones (especialmente al escrito crítico que realizó María José Alcaraz en la dicha sesión de seminario), a algunas de las cuales he intentado dar respuesta o satisfacción en esta reescritura. He preferido mantener explícita la primera persona —modificando el tiempo verbal, algunas veces— porque, como se verá, hay algo de implicación en el daño que se ve que sólo esa perspectiva retiene y transmite, lo que compensa, estimo, el riesgo de tomar lo dicho como apreciación subjetiva; ese riesgo —soy consciente— se incrementa cuando la primera persona aparece en la escritura, a diferencia de lo que sucede con frecuencia en la expresión oral, o en aquellas expresiones orales que se refugian en la autoridad de la tarima. También sucede que la primera persona en la escritura se inscribe inevitablemente en la fragilidad, lo que tal vez sea felizmente adecuado para lo que aquí se dice. A los efectos de este escrito, he introducido las oportunas citas académicas y las fuentes en las notas.

una vez y otra, en la relativa normalidad adquirida, la confusión entre el que algo sea ya materia de historia y el que no lo sea aún, y en cierto modo para siempre, de vida y de ausencia de vida. El duelo no es siquiera cuestión de recuerdo: no corresponde al momento en que uno recuerda a un muerto, un recuerdo que puede ser doloroso o consolador, sino a aquel en que se patentiza su ausencia definitiva. Es hacer nuestra la existencia de un vacío. Comparemos con otros horrores más examinados, como los genocidios nazis o la colaboración en ellos. Olvido y recuerdo son, en un cataclismo, las penosas opciones y tareas de la generación que los ha vivido. Y es justo y lógico, puesto que, como se dice, hay que seguir viviendo, que se opte por tratar de pasar página, como es también justo el recuerdo obsesivo. Pero las generaciones siguientes no tienen esa opción de omitir la piedad fúnebre, porque de esa omisión no se seguirá la sutura del horror, sino la certeza de que van a seguir reapareciendo fantasmas: el duelo es lo que pide un alma en pena (Segovia 2003, 15 ss.).

Traigo aquí estas claras palabras de Carlos Piera, que invitarían a una reflexión sobre las dolorosas discontinuidades de nuestra cultura, no sólo literaria, con el propósito filosófico, que tal vez les sea infiel, de desgranar algunos elementos que están contenidos en la experiencia del daño, una experiencia —argumentaré— que es la piedra fundante de lo que va con muchas de nuestras intuiciones morales y que desvela, en su estructura, los arquitecónicos y nervaduras de aquello que llamamos la razón humana. Sin embargo, traer esas palabras —y con ellas tantos relatos del daño que se nos acumulan en la memoria de la mano de las ruinas del siglo— no es, no debiera ser, una ocasión piadosa, o una piadosa excusa, para volver a sostener una reflexión de una filosofía moral que camina inmunizada a esas ruinas y nada tiene que ver con ellas. Querré ir sosteniendo, por el contrario, que la experiencia del daño es el lugar privilegiado para escudriñar cómo operan los instrumentos de la razón, los conceptos, y las maneras, a veces torpes, en que esos instrumentos colaboran a darle voz. Kantianamente, sostendré que si estos instrumentos, los que constituyen la arboladura de nuestras teorías de la justicia, se yerguen solos, muestran únicamente su vacía estructura;

si, por el contrario, los vemos como constituyendo esa experiencia del daño, los podremos reconocer como una parte integral de una vida humana que encuentra en la menesterosidad uno de los campos de su sentido. Mas formular algo así como una tesis sobre la necesidad de los conceptos para que se constituya una experiencia como la del daño, o como la de la pérdida, aquello que nos reclama el duelo que pide un alma en pena, no sólo hace militar este penar hacia la justicia —la justicia vista, así, como aquello hacia lo que camina el penar mismo— sino que indica, también, que este penar, sin aquellos instrumentos de la razón, queda ciego o permanece mudo, queda anclado en el silencio. La experiencia del daño se constituye en este doble y tensado polo, el del penar y el de dar cuenta del mismo en un concepto de lo que él es y de lo que en él anda metido y así alcanza, cuando lo hace, llegar a ser el troquel de la evitación del daño mismo, el impulso que hace nacer el imperativo de que nunca más debiera repetirse. Mas este camino del duelo a la justicia no es obvio. No lo es conceptualmente, pero menos aún lo es en la experiencia misma, en su elaboración, en su trabajo. El reclamo de Piera al mandato de la piedad fúnebre —y bien lo estamos sabiendo en España en los últimos años, y más desde que ha comenzado el demorado debate sobre la memoria histórica en el país—, a un recordatorio que no es sólo recuerdo, extiende en el tiempo, en el tiempo que vivimos, la tensión entre el acto que produjo el penar —un acto que como tal no volverá a repetirse y que no puede ya ser evitado, que es definitivo— y el concepto o el nombre que ahora lo cumple. Dar cuenta de la experiencia del daño, de la ausencia o de la quiebra, es un proceso que se dilata en el tiempo histórico y que tal vez rompe la linealidad con la que tendemos a pensarlo. Pues la flecha del tiempo, que fija lo acontecido y que no nos permite el regreso al pasado, no es una losa que lo inmunice a su reinterpretación.¹ La historia está siempre cerrada en el orden de los hechos y las causas y siempre abierta en el orden de las razones y los sentidos; ha de estarlo, como diré después, si es que, en algún

¹ Tomo la expresión de Josep E. Corbí (2005, 47-64). Emplearé, como Corbí, la matriz del análisis del daño que presentó el atterradoramente lúcido análisis de Elaine Scarry, *The Body in Pain*, Oxford University Press, 1985, y le agradezco haberme llamado la atención sobre este texto hace años.

momento, ha de ser posible, porque es moralmente necesario, romper aquella cadena de causas e iniciar un nuevo curso en el mundo.

Pero mal punto de partida sería, para los propósitos dichos de entender la idea de justicia, y los conceptos que de ella hacen teoría, ligada a la experiencia, la cita de Piera si dejáramos que muchas de las cosas que también dice quedaran sin noticia. Dos especialmente. En primer lugar, que la *Introducción* de la que está extraída es una meditación sobre el exilio tras la Guerra Civil y sobre el habérmola con él. En segundo lugar, que este habérmola con él nos sitúa asimétricamente, a quienes lo vivieron y a quienes ahora de él hablamos, en que hay una diferente posición generacional con respecto a los daños del pasado y, por ello, distintas responsabilidades y tareas. Ambas cosas tienen que ver, en diferentes maneras, con la idea de distancia, o de separación, y de hueco o de hiato, y con cómo esa distancia, que no puede ser suturada, nos vincula con lo perdido o con lo ya no vivido haciéndolo significativo, relevante, inmediato, algo que nos concierne. Iré regresando a esta idea de hueco o de hiato que nos compete, porque en ella se juega mucho de lo que acabamos de indicar, pero fijémonos ahora en la primera de las cosas señaladas.

Piera alude al cataclismo de Auschwitz como un lugar reiteradamente examinado de esto que estoy llamando el penar. No es sorprendente, porque para los europeos el drama del Holocausto se ha convertido en piedra de toque de un proceso de trabajo del duelo que, generación tras generación, le ha correspondido al pueblo alemán y cuyo balance, estimo, hemos de considerar ejemplar. Es más, quizá sea modelo adecuado de lo que Piera mismo dice, a saber, que a las generaciones siguientes, a quienes no vivieron, como víctimas o como victimarios, como espectadores dolientes o como espectadores desinteresados del nacionalsocialismo, le corresponde ineludiblemente la piedad fúnebre, una piedad que tiene una radical dimensión admonitoria, esa misma que se emblematiza ya, desde hace poco, en el monumento fúnebre a las víctimas del Holocausto en Berlín. Sabemos que todo ello ha sido ampliamente disputado en Alemania y fuera de ella, que el proceso de asumir la historia ha tenido y tiene tiras y aflojas, luces y sombras, idas hacia delante y retrocesos. No es el momento ahora de hablar de ello, aunque sí merece la pena subrayar al respecto dos cosas: la primera, que ese pro-

ceso de recuerdo admonitorio no ha sido sólo alemán y que ha extendido su influencia hacia muchos otros —por lo que se me alcanza, a todos— por medio de los cuales, y a lo largo del último tercio del siglo, sociedades tan diversas, como la sudafricana o las diversas latinoamericanas, han mirado a los ojos a las bestias de sus propios pasados. Esa estela de aprendizajes sigue siendo absolutamente relevante. La segunda, que, como Piera dice más adelante en esa misma *Introducción*:

A la manera como el duelo es lo que propiamente permite que la vida siga, así el haber cargado con todas las consecuencias de que el exilio, la dispersión y la tragedia sean parte constitutiva de una generación permite a ésta dejar en herencia la recuperación de una continuidad. No la continuidad *de* lo que existía, pues eso ahora sería un casticismo impostado, sino la continuidad *con* lo que existía que, como en toda tradición, es sobre todo continuidad con lo que ha dejado de existir. Nadie elegiría esa tarea, y debemos respetar a aquellos a quienes les ha caído encima y la han eludido. Pero más a quienes la han hecho suya, por mucho que no lo vivan como una elección, sino juzguen que no podían hacer otra cosa (Segovia 2003, 18).

La continuidad con el pasado es una tarea, como lo es la cultura y la tradición, que a veces se nos viene encima si es que queremos estar a la altura, moral y cultural, de nosotros mismos (y nótese: no a la altura de eso mismo que quebradamente continuamos). Y Piera lo dice citando a Tomás Segovia quien ha escrito que «[el exilio] debería enseñarnos que la pérdida es más nuestra que lo perdido, que la restauración de lo perdido sería una negación de nuestra vida más radical aún que su ausencia, porque es esa vida misma la que lo hizo perdido» (Segovia 2003, 18). Parece, pues, que lo que Segovia y Piera nos dicen es que no elegimos nuestros pasados (aunque podamos reconstruirlos, maquillarlos o desnudarlos), pero sí que decidimos qué es lo que somos y cómo lo somos, qué es lo que podemos hacer con esos pasados cuando ellos están hechos, como es el caso, de pérdidas y daño. Y ésta es la primera cosa que quería decir inmediatamente a propósito de la cita de Piera, algo adecuado a pocos metros del Jardín de los Frailes y a

algún kilómetro de Cuelgamuros.² Aunque pueda ser nuestra, de la manera indicada, toda la experiencia doliente de los daños y de las pérdidas de la humanidad —la de Auschwitz, por regresar al emblema— es más inmediata, más ineludible —si no quiere eludirse, si no puede eludirse—, la propia, la próxima, al menos aunque sólo fuera porque sería sospechosa una asunción del dolor de lo más lejano si no se acompaña del de lo más cercano. O porque es índice de que algo sigue torcido entre nosotros, los españoles, si cualquier intento de duelo piadoso o del recuerdo necesario para seguir viviendo se pervierte en excusa para despertar los idos fantasmas de aquello que, hace setenta años, empezó a producir su ocasión, y aunque sólo sea confundiendo aviesamente aquel duelo con una amenaza o una acusación.

Ello nos lleva ya a la segunda idea que anda metida en la *Introducción* de Piera y que no querría dejar pasar sin prestarle alguna atención; ella nos servirá para ir empezando a perseguir nuestro objetivo. Esa idea era, como se recordará, que hay posiciones, y tareas y responsabilidades, distintas en quienes vivieron la pérdida y el daño en primera instancia y quienes los vivimos pasado un tiempo, en las generaciones siguientes, algo que ya ha ido quedado pespunteado en lo dicho y sobre lo que iremos regresando. Esa diferente ubicación con respecto a la experiencia vivida conforma una asimetría, la de quienes experimentaron el daño, la pérdida, y la de quienes, tiempo después, han de pensar sus huellas y han de sopear sus efectos. En el caso que comentamos, la asimetría es la que hay entre los hijos inmediatos del exilio, como Tomás Segovia, y nosotros, la tercera o la cuarta generación, en el lugar que Piera nos indica. Que tenemos aún pendiente el duelo del exilio —y que con frecuencia no nos damos cuenta aún de esa tarea que queda por hacer— es algo que puede verse, como Piera mismo hace en la citada *Introducción*, cuando percibimos cómo algunas ideas de lo que era uno de los proyectos centrales de la España republicana, el ideal de una convivencia laica basada en los ideales de la educación y de lo público, siguen, como mucho, en un limbo piadoso, cuando no son denostados con saña. La ausencia o la pérdida de esos ideales y de muchas realidades son vistas y vividas, no obstante, des-

² El texto, como se indicó en la primera nota, fue expuesto por vez primera en El Escorial.

de posiciones distintas entre quienes se hubieron de transterrar y quienes crecimos en la negrura de la posguerra y no digamos ya de los que nacieron en una España de nuevo felizmente democrática. Quienes no vivimos el exilio no tenemos con frecuencia ni noticia de lo perdido, de lo que es haberlo perdido. Pues bien, esta asimetría, que se extiende en el tiempo y que cruza los espacios, refleja una asimetría más básica, más estructural, que se da en toda experiencia de dolor y de daño y en la que conviene que nos detengamos un momento. Esa asimetría, o ese sistema de asimetrías, nos permitirá dar un paso más en nuestra investigación, pues permite empezar a perfilar la diversidad de tareas que se entrelazan en la experiencia del daño.

7.2. La asimetría del daño y la justicia

El dolor, el sufrimiento, siempre es asimétrico: uno se duele y otro no.³ No cabe confundir el dolor de aquél con la pena que pudiera sentir quien está junto a él, ya sea por compasión o por los ulteriores daños que aquel dolor puede producirle. No es el mismo el dolor de la víctima que el que con ella o ante ella se conmueve. No es la misma la pena del exiliado que la que podamos sentir quienes no lo fuimos, si es que llegamos a sentir alguna. Sería un rasgo de patológico egotismo, por decir lo menos, esa confusión. Pero, paradójicamente, lo que le es propio al doliente, lo que es privativo suyo, su dolor, no es, no obstante, privado, no es sólo suyo: realiza un ilocutivo, establece una demanda, una interrogación, una llamada, de quien se duele a quien no se duele. La expresión del dolor —el llanto, el grito, la pregunta— es una solicitud de atención, de cura, que establece un vínculo, un vínculo que ya hace pública la experiencia del dolor. Lo público que se realiza en las experiencias del dolor y del daño no sutura ni anula la asimetría que en ellas se contiene. En la cura, la asimetría se establece como una acción cuyo centro es el doliente y cuyo fin es, precisamente,

³ Resumo aquí las ideas expresadas en «Las políticas del daño» que aparecerá publicado en el libro homenaje al profesor G. Peces-Barba (en prensa), y en el que se presenta, desde otra perspectiva, el análisis de E. Scarry antes mencionado.

la atención a él. Para quien atiende, la acción está centrada en el dolor del otro y el vínculo asimétrico que los enlaza es, para él —argumentaré—, el fundamento de una demanda de justicia. Caben, ciertamente, otras figuras en la experiencia del daño. Cabe que quien está junto a quien se duele no sea alguien que le atiende, sino, por el contrario, alguien que causa el sufrimiento mismo y convierte, así, al doliente en víctima, pues víctima es, como ha señalado recientemente Reyes Mate, aquel que sufre por el acto intencionado o por la culposa omisión de alguien, el victimario (Mate 2006). En este caso, el centro de la acción no es ya el doliente, sino, por el contrario, lo es el perpetrador del daño que toma el dolor infligido como medio para sus propios objetivos, como sucede en el terrorismo, la tortura o la guerra. Y cabe también una tercera posible figura, o diversas figuras en una tercera posición: la del que ni cura ni hiere, alguien que puede ser que contemple pasivamente el sufrimiento, o a quien éste le sea indiferente, o la de aquel que, sencillamente, no pueda actuar con respecto a ese sufrimiento y con respecto a ese doliente. Puede parecerse, en el caso del indiferente o el pasivo, al perpetrador, aunque sea con distinta responsabilidad, en que no hace al doliente el centro de una acción de cura, sino que se toma a sí mismo, en su indiferencia, en su desligarse del hecho, como el centro. Pero puede, también, como sucede en las experiencias de daño que se han extendido en el tiempo —así, en el duelo que nos corresponde con respecto a nuestro pasado como españoles— que no quepa acción alguna con respecto a las víctimas en el momento de su sufrimiento (aunque sí quepa hacer algo, y sobre ello regresaré enseguida, con respecto a su reparación). Como veíamos hace un momento, la tarea del duelo no pretende, en este caso, suturar ya nada de lo que es irreparable, sino permitir proseguir una vida y aquí, de nuevo, el centro no es quien es recordado, ni lo que es recordado, sino la posibilidad misma de proseguir la vida en el duelo y por él. Todas estas figuras —en el dolerse, en el curar, en el herir, en el mirar indiferentemente, en el duelo— anclan una asimetría no superable, que nunca puede anularse.

Permítaseme ya anticipar en un paréntesis que la justicia, la compleja justicia, se edifica sobre esa asimetría básica que he delineado en el acto de respuesta al dolor, en la cura. No me refiero

ahora ya a la justicia total y radical, innominada, casi teológica, la que se eleva como un grito desde el momento mismo del daño. Me refiero ahora ya a la justicia de la que hablan las teorías contemporáneas de ella, aquella que no tiene sólo como objetivo atender a paliar los daños, repararlos en la medida en que se pueda —pues la vida misma arrancada no tiene reparación—, sino a prevenirlos con los recursos de los que se disponga. También la justicia distributiva, y aunque a veces se aleje de la inmediatez del daño, retiene lo que el daño reclama y se edifica sobre esa básica asimetría que he mencionado. Para verlo, pensemos el dolor como carencia y privación, o como impedimento, y pensemos la atención dirigida no sólo al cercano, al prójimo, sino al extraño, al lejano con quien, no obstante, nos sentimos solidarios en la experiencia de la justicia y por cuya demanda nos sentimos concernidos. La asimetría —la que hay entre los carentes e impedidos y el nosotros público y el cada uno de nosotros que constituye lo público— permanece. Diré después que la simetría con la que pensamos la justicia —su equidad y su imparcialidad— es la forma que han de adoptar las razones y las instituciones que reclama la complejidad del cuidado extendido —él mismo asimétrico— que es la justicia. Esta simetría de la justicia no niega, ni restaña la asimetría de la experiencia del dolor y del daño: la cumple, la lleva a término en contextos extendidos. Pero la justicia no sólo opera como cumplimiento de la cura que demanda el daño atendiendo al dolor, a la privación o al impedimento del sufriente. Pues cabe que ese sufrimiento sea producido por alguien que haya sido la causa de su condición. También éste se encuentra en una situación asimétrica con respecto al doliente, pero, a diferencia de quien responde a la solicitud de la cura, ha sido el causante de esa misma asimetría; y lo ha sido, además, no ubicando en el centro de su atención la respuesta al dolor, sino poniéndose él mismo en el centro como su causa. Ante él, ante quien hiera y causa daño, el cuidado extendido, que es la justicia, opera también como dique y le exige reparación y le demanda responsabilidades por lo hecho. Lo que llamamos, torpemente, justicia retributiva —pues, de nuevo, ¿cómo puede retribuirse una vida eliminada?— está también anclada sobre la asimetría del daño, y opera ella misma como una ulterior asimetría que intenta, quizá sólo imaginariamente, restau-

rar el torcido camino que el daño emprendió.⁴ La justicia, pues, o las justicias, que pensamos como el terreno de las simetrías bajo el principio de imparcialidad, no restañan asimetrías, sino que las llevan a aquel término preciso que demanda el imperativo de que no se repitan.

Pero nótese ya que, como ha ido dejando ver este paréntesis, el sujeto de la justicia no es la figura del doliente, la víctima, sino la del quien la ha atendido y la de quien quiere hacerle justicia. El movimiento del cuidado y el imperativo de la justicia le corresponden a quien atiende y a quien saca consecuencias del daño acontecido cuando el cuidado ya no es posible. Esa diferencia entre el doliente o la víctima y el justo se sostiene y se reitera en todo el proceso de la experiencia del daño y de su resolución. El duelo es parte de él, pues indica lo irreparable de lo acontecido, una constancia de que ha acontecido y de que ello plantea una demanda, la de la cura o la de la justicia. Las demandas de la justicia son la carga, y el privilegio, la tarea, de quienes, en la experiencia del daño, están cabe el doliente. Pero éstos no le sustituyen en su dolor ni pueden, tampoco, abdicar de las responsabilidades que a ellos les corresponden. Atender la demanda de las víctimas, y precisamente en virtud de la asimetría de la experiencia del daño, no puede significar traspasarles a ellas ni esa tarea ni esa carga. El privilegio de las víctimas —si privilegio es, pues nadie lo quisiera para sí, y es torpe palabra para nombrar de lo que hablamos— es el de establecer esa demanda a la que da cumplimiento la justicia.

No es fácil comprender o asumir lo que acabo de decir, y menos en España cuando no hablamos ya sólo de aquellas víctimas de la Guerra Civil, de las del exilio y de las de los años oscuros de la dictadura, como las que nos traían a la mente las reflexiones de Piera y de Tomás Segovia, sino cuando vemos, como ahora mismo, los rostros de las víctimas del terrorismo etarra en el centro de una polémica política sobre la posibilidad del fin de ese terrorismo. Parece que en esto se nos requieren mil y un matices de pudor y de prudencia para sortear qué queremos y qué no

⁴ Cabe pensar que no es la justicia, sino la venganza, la que tal consigue. No puedo entrar ahora en las relaciones entre justicia y venganza y sólo señalaré que la venganza reitera, de nuevo asimétricamente, el daño y vuelve a situar en el dañador, no en el dañado (en el vengador, no en el vengado), el sentido de la acción.

queremos decir o qué está implicado y qué no en lo que decimos. No es consolador saber que esta complejidad es parte del proceso a pie de tierra que va del daño al duelo y de ambos a la justicia. No expresaré aquí mi opinión —una opinión sólo de un ciudadano— sobre ello, pero sí estimo necesario aclarar que con lo que he dicho no quiero indicar, como se verá, que las víctimas, por serlo, no sean, como cada uno de nosotros, ciudadanos que pueden unir a su condición sufriente de destinatarios de una justicia que les es debida su capacidad, y su carga, de ser los sujetos y los actores de la justicia. Pero también creo que es necesario avisar de una peligrosa confusión que, a veces, se ha extendido entre nosotros: la idea de que dada la asimetría de la experiencia del daño sólo pueden hablar de él, y realizar sus demandas, las de la cura y las de la justicia, aquellos que tienen la dolorosa condición de víctimas. El efecto perverso de esta confusión es que todo el discurso social sobre la justicia que les es debida —el que atiende a curar, a reparar, a castigar y a prevenir— parece tener que adoptar, para ser legítimo, el estatuto mismo de las víctimas, y casi diría que usurpándose; como si nos hiciéramos todos víctimas para poder hablar de la justicia.⁵ Que ése no es el caso, o que decirlo implica una errada eliminación del hiato entre la víctima y quien no lo es, es el supuesto, precisamente, del que partía. Aunque ese hiato no sea un abismo, y existan en él gradaciones, es peligroso eliminar la diferencia conceptual que comporta. Pero, por regresar a lo que íbamos, que las víctimas que demandan justicia sean, a la vez, ciudadanos, que sean a la vez el fin y el sujeto de la justicia, introduce en el sistema de asimetrías que constituyen los dolientes y las víctimas, y los que están junto a ellos y ante ellos, un pliegue especialmente importante, en cuya consideración se juega mucho de todo lo hasta ahora dicho. Es más, quisiera sugerir —y a ello se encaminará el resto de estas páginas— que ese pliegue es el que nos permitirá concebir la experiencia del daño como constituida doblemente, por la realidad del daño y por el concepto, por el nombre, que le podemos y hemos de dar.

⁵ Ése es, a veces paradójicamente, el camino de Hegel, para quien la víctima es la ley, lo más absoluto del espíritu en el que también estamos nosotros.

7.3. El relato del daño I: la víctima como ciudadano que interpreta

Lo que se introduce con el pliegue mencionado es el orden de las interpretaciones y de las razones que intentan dar cuenta, explicar y sacar consecuencias, de la asimétrica experiencia del daño. No tenemos relatos de daños que no contengan interpretaciones de lo sufrido, de sus causas y de sus efectos. Por ir de nuevo al lugar canónico de las experiencias del daño más elaboradas, los relatos de las víctimas del Holocausto, como los testimonios de las del *apartheid* y los de las de las dictaduras latinoamericanas ante las comisiones de la verdad, son relatos que incorporaban, y no podían no hacerlo, una interpretación de lo acontecido, con el importante matiz que introduciré más adelante. En el caso de los relatos del Holocausto esa interpretación se convierte, con frecuencia, en el tema mismo que articula el relato, o en uno de sus hilos conductores. Primo Levi tiene que explicarse a sí mismo, y explicarnos, los costes de la supervivencia, la carga de culpa de los que, como él, habitaron la zona gris (Levi 1989), Jean Améry tiene que desplegar una reflexión sobre el resentimiento como espacio moral de comprensión de lo sucedido (Améry 2001), o Roger Antelme (Antelme 2001) tiene que elevar un juicio moral y político sobre el fracaso de las políticas del exterminio nazi que, precisamente, conduciendo a la muerte a los judíos confirmaba la condición humana que como tales se les negaba. Son estos testimonios conocidos. Por aportar un testimonio menos conocido, podemos detenernos en el del miembro algo excéntrico de la Escuela de Fráncfort en el exilio norteamericano, el psicoanalista Bruno Bettelheim, quien fue prisionero en diversos campos, y consiguió ser liberado antes de que se pusieran en marcha las políticas de exterminio. Bettelheim publica en 1960 un libro, *The Informed Heart, Autonomy in a Mass Age* (1960)⁶, que quizá podría traducirse como *El corazón reflexionado*, en el que reelabora algunos de sus trabajos de los años cuarenta y cincuenta sobre el comportamiento en situaciones extremas, y da cuenta, también, de una

⁶ Hay diversas ediciones posteriores, algunas subtituladas como se indica y otras *On retaining the self in a dehumanizing society*.

amplia literatura de análisis de las reacciones de los prisioneros que fue publicada también en esos años en diversas revistas norteamericanas; lo que indica, dicho sea de paso, que el muro de silencio que cayó sobre otros muchos relatos, como el de Antelme o el de Levi, lo es de la recepción del amplio público, pero que la elaboración de la experiencia del daño tuvo lugar desde el momento mismo en el que éste tuvo lugar, y que, desde ese mismo comienzo, hubo lugares de la memoria que marginó la guerra fría y que sólo empezaron a hallar eco a final de la década de los sesenta. Aunque suele aludirse a la dificultad interna de la rememoración, la lucha contra el propio recuerdo que se resiste a revivir el sufrimiento o que desconfiaba de la utilidad de tal ejercicio, una dificultad de la que se da cuenta en los testimonios que recoge la película *Shoah* de Claude Lanzmann o que ha explicado también Semprún (2001), y que se dobla como un pliegue más en la interpretación de la experiencia del daño, desde el momento mismo del Holocausto comenzó una serie de elaboraciones que, sencillamente, fueron acalladas o marginadas —tanta y tan radical era la demanda de justicia que atenderlas hubiera significado y tan a la contra estaban de las políticas occidentales de reconstrucción y de confrontación con el Este que se impuso sobre ellas el milenio. Ese tiempo de silencio, el que va desde el final de la guerra hasta casi los años setenta, aquel ante el que reacciona marginándose Sebald, un silencio que sigue aún vigente en muchos lugares de Europa, dice más lamentablemente lo que es el tejido cultural y moral europeo que las proclamaciones sublimes de su legado cultural y de su proyecto político; quizá incluso expliquen algunas de las dificultades de éste. Enmarca, en cualquier caso, el tiempo histórico que reclama el duelo. El caso español es, ciertamente, distinto. Entre nosotros el duelo sigue, como señala Piera, pendiente y siguen acallados los testimonios de las víctimas, aunque cada vez menos, e incluso ha sucedido, como aconteció en Alemania, que ha sido el trabajo de los escritores, en ese peculiar espacio literario que constituye la recreación documental o la ficción documentada —y cito, por ejemplo, a Dulce Chacón (2002), o a Andrés Trapiello (2001)— o, simplemente, el de la ficción exenta, como los cuentos de Alberto Méndez (2004), el que ha hecho presente lo que las víctimas no pudieron decir o no se les dejó decir. Si los testimonios de las víctimas cuentan desde dentro de la experiencia del daño las fracturas de la

vida, e incluso si esa perspectiva privilegiada permite la precisión respecto a sus causas y sus efectos, respecto a su significado —conllevan, así, interpretaciones y razones—, su papel de fulcro en la elaboración del daño y en la realización de la justicia quedaría sin cubrir en casos como el nuestro —o, como el del exterminio armenio, por mencionar un lugar a estos efectos similar— (Nichanian 2003).⁷ Es tarea del duelo el recuperarlo o el acudir a aquello que pudiera sustituirlo, el documentarlo —con la perspectiva objetiva del relato de los hechos, sobre el que regresaremos, o con alguna forma de pudoroso acceso a la conciencia de los sufrientes—, el presentárselo a los sujetos de la justicia como motivo de su acción. Y decir que sigue pendiente el duelo quiere decir, también, que sigue pendiente en gran medida la justicia: el sujeto de ella, el nosotros que ha de realizarla, anda también en ello a la gresca.

Pero regresemos a Bettelheim, a la elaboración que las víctimas hacen del daño y a cómo en ella intervienen interpretaciones y razones. Lo que buscábamos acudiendo a él es cómo sucede que en esos testimonios se entrecruzan el discurso que da constancia de lo ocurrido y, por lo tanto, que formule la demanda del cuidado y de la justicia, y las interpretaciones y razones que lo convierten también en voz relevante para definir cómo han de desarrollarse ese cuidado y esa justicia. O, por decirlo con los nombres de las figuras antes indicadas, cómo pueden entrelazarse las voces de la víctima y la del ciudadano. El caso de Bettelheim es especialmente significativo, aunque quizá anómalo. Nos dice que pronto comprendió que la única forma de sobrevivir y de mantener su salud física y mental era estudiar y analizar los comportamientos de los prisioneros del campo, viviendo y a la vez analizando —y el término es técnico— lo vivido. Tomando, por así decirlo, notas mentales y con un asiduo ejercicio de recuerdo y de memoria, pudo, a la vez, realizar las tareas de la supervivencia física —y entre ellas destacan las formas de relación con otros prisioneros que tal le permitieran, pues señala, como tantos otros supervivientes, que sólo comunalmente, a la vez reforzando la disciplina del campo y subvirtiéndola, era posible seguir viendo— y sostener su salud mental. Bettelheim tipifica y analiza las

⁷ El volumen colectivo citado es una reflexión sobre el duelo en diversos lugares, señaladamente el armenio, que explora su proceso en la literatura y el recuerdo político.

estrategias de supervivencia de los prisioneros y, sobre todo, las formas de su fracaso. Es cuidadoso, siempre, en que sus diagnósticos no se tomen en estos casos como inculpaciones; practica un frío y lúcido análisis, muy marcado por aquella forma de psicoanálisis social que caracterizó por aquellos años al grupo francfortiano y que pivota sobre el doble eje de las maneras de aceptación de las circunstancias que se viven y de las formas de protección frente a ellas —una dialéctica de adaptación que reclama (y ése es su mensaje humanista, que acabaría separándolo de otros miembros del grupo francfortiano) una fortalecida autonomía psicológica y moral—. Para lo que nos interesa, Bettelheim ilustra un testimonio en el que se incorpora una forma de autodistancia, una perspectiva objetiva sobre lo que vivía, que hacen de él un caso peculiar de fusión de víctima y de analista en el que, insiste, el analista salva a la víctima y le evita caer en el aislado silencio que caracteriza —y a ello dedica unas aterradoras páginas— la condición de los hundidos, los llamados *musulmanes*.

7.4. Reconocer la verdad en los relatos: el momento de silencio

Al indicar, como he hecho, que los testimonios citados de las víctimas incorporan interpretaciones, y al acentuar, en el caso de Bettelheim, ese peculiar distanciamiento salvífico, parecería, entonces, que la víctima radical no fueran ellos sino que lo fuera, como argumentó Agamben (2002), el musulmán, aquel que nunca pudo hablar, quien se sumió en el silencio y en la resignación de su condición, quien calló y callando le llegó la muerte. No creo que sea así, que no sean igualmente víctimas los que escribieron su sufrimiento que los musulmanes o quienes callaron, pero a esa idea le subyace algo inquietante que no podemos eludir y que es importante subrayar. Cuando señalé que la experiencia del daño es asimétrica y que en ella el dolor y el sufrimiento le corresponden privativamente al doliente, dejé entrever que la demanda, de cura y de justicia, era una demanda dirigida a alguien que la respondía. Lo que quisiera sugerir ahora, para dar cuenta de lo que de verdad hay en la idea, tal vez exagerada, de que la víctima radical no

es quien interpreta, sino sólo quien sufre, quien no relata sino que se duele, es que cuando vemos a las víctimas, e incluso cuando atendemos a sus relatos, la respuesta a su demanda, aunque sea un requerimiento mudo, contiene un momento de silencio, de pudor y de terror,⁸ de compasión y a veces de impotencia. Ante el daño vivido y expresado y ante el daño mudo callamos, al menos hemos de callar un momento al reconocer la verdad de lo que vemos y de lo que oímos. El momento de silencio es una suspensión —momentánea, decimos— de la palabra, pero también es un momento físico, el momento de fuerza que condensa el reconocimiento de la verdad de lo que se dice —que enseguida exploraremos— y que reconoce en *esa* verdad de *ese* hecho la tensada energía que se contiene, y reclama que no quede clausurado. Ese momento, si es temporal, antecede a la palabra y a la acción de respuesta que lo seguirán, de cura y de justicia; pero es, también, como momento de fuerza, el reconocimiento que acompaña a las dichas respuestas, que se reitera incluso cuando la palabra y la acción están ya en marcha. Este reconocimiento es el de saber que aquel dolor es, precisamente, el del sufriente y que le es debido aquello con lo que le respondemos. Ese silencio y ese reconocimiento se producen también tras la lectura de Améry, de Levi, de Antelme, y es el que sigue, como una marca fílmica, a los testimonios orales de las víctimas en la película *Shoah*, o en los reportajes que hizo Patricio Guzmán sobre las víctimas de la represión chilena (2001). Ese momento de silencio, de tiempo y de fuerza, es el reconocimiento del hiato en la experiencia del daño, el reconocimiento de la verdad del dolor del doliente, la constatación del abismo que se abre entre quien se duele y quien está frente a él. Ése es el momento incuestionable, ésa es la raíz y la forma de su privilegio. Ya nos habíamos topado con esta idea cuando dijimos que no había que confundir ese privilegio, ese doloroso privilegio, con la carga y la responsabilidad de la respuesta que es la cura y la justicia.

⁸ H. Arendt lo llamó *speechless horror* (2003, 57). Este horror que paraliza la palabra es visto por Arendt como algo que hace opaco el trabajo del concepto —en su análisis, el de las categorías legales y morales— y quizá indiquen la necesidad, pero la inutilidad o la limitación de los sentimientos.

Pues bien, ese reconocimiento, el momento de silencio, no desaparece ante las interpretaciones que puedan suministrar los relatos, que están en ellos. No queda anulado, ni siquiera, aunque dudemos de ellas o discrepemos de ellas. Améry puede discutirle a Hannah Arendt su teoría de la banalidad del mal (e incluso reprocharle injustamente que «conocía al enemigo del hombre sólo de oídas y lo observaba sólo a través de la jaula de cristal») (Améry 2001, 87) y nosotros podemos, a nuestra vez, discutir su reproche. Pero eso no anula el reconocimiento del que venía hablando. Las interpretaciones pueden ser discutidas (y, por su naturaleza, siempre pueden serlo), pero eso no anula la verdad que se contiene en la asimetría de la experiencia del daño, aquello a lo que apunta lo que he llamado el momento de silencio. Y es que el privilegio de la víctima, el de la polar experiencia del dolor, no equivale a la verdad, o a lo errado, *de las razones* que pueda aducir para hacérsela comprensible y soportable. El hecho es el dolor mismo, y su demanda, sus causas, el que pertenece al orden natural de las causas, de lo causado, aunque sea de lo causado por manos humanas, no por humanas menos naturales. Las razones, las interpretaciones, que son necesarias para comprender o para sobrevivir, pertenecen a otro ámbito, al espacio de las razones, siempre cuestionables. Se dirigen al sujeto de la justicia, a aquel que cura y atiende, a aquel que repara y que previene, a aquel que castiga. Los relatos de las víctimas, los que conocemos, tienen esa doble faz: el rostro de la verdad del sufrimiento y el rostro, que antes llamé ciudadano, de las razones que quieren llevar el cuidado a su cumplimiento en la justicia. El primero es el de la verdad fáctica o semántica, aquella que puede percibirse hasta en el silencio, en el momento de silencio, y aquella ante la que reaccionamos también en el callado reconocimiento del hiato en el que se expresa la asimetría del dolor. El segundo es el de la verdad epistémica, el del espacio de las razones en el que interpretamos, argumentamos, y en el que elevamos la arboladura de los conceptos —aquellos conceptos de la justicia de los que comencé hablando— de lo que debe ser hecho. Estos dos espacios, de los hechos y las causas, por un lado, y de las razones e interpretaciones, por otro, no son realidades paralelas, como avenidas que no se tocan excepto en el infinito —por ejemplo, en el infinito de su resolución teológica—. En la realidad del daño y en sus relatos aparecen entrelazadas, se cruzan en

ese preciso punto que es el reconocerlo como daño.⁹ Cuando el daño es nombrado como daño, cuando se expresa en la forma pública que su experiencia reclama, la verdad fáctica —la del orden de las causas— y la verdad epistémica —la del orden de las razones— han creado, conjuntamente, un hito en el mundo. Un hito —un trinquete, dice Fernando Broncano— que una vez visto, constatado, crea y ata una nueva realidad, o una forma ya no prescindible, ya no abdicable, de concebir la realidad.

7.5. El relato del daño II: el momento objetivo y la tercera persona

He dicho que la verdad fáctica o semántica del daño conlleva un momento de silencio. Tal vez sea el momento de introducir un matiz importante, antes anunciado. Indiqué que la experiencia del daño se cumple en forma de una demanda y de una respuesta, la de la cura y la de la justicia. Esa demanda puede ser, como he parecido sugerir hasta ahora, muda o sólo física, sin palabras; también puede ser aquella que está incorporada en las palabras y los relatos, la que nos reclama el momento de silencio que acabamos de recorrer y que salta, incluso, por encima de las interpretaciones. Pero también conocemos formas de relatos del daño que, evitando interpretaciones, razones, es decir, evitando aquel segundo rostro epistémico que sugiere análisis de causas y de efectos y que propone argumentos, pone en palabras, en precisas palabras, la realidad de lo acontecido. En el relato anónimo, *Una mujer de Berlín* (2005), la autora se propone realizar un preciso y objetivo relato de la suerte que les cupo a las berlinesas tras la entrada del ejército rojo al final de la guerra. Su narración es objetiva, descarnada, hasta detallista. Cuenta los bombardeos y los sótanos protectores, la ausencia de comida y las violaciones. Precisa cómo el pueblo berlinés se fue acomodando a la ocupación. No aparecen juicios, interpretaciones o razones que intenten dar cuenta de las privaciones y violaciones sufridas. La supervivencia, nos dice, le quedó asegurada

⁹ Ésta es la idea que propone Broncano (2005, 131-148).

con la diaria y minuciosa escritura de lo que iba viviendo y padeciendo, como si hubiera, incluso, una cierta desconfianza ante las interpretaciones de lo que sucedía y como si ante tanta desolación sólo un relato fotográfico pudiera conjurar el silencio ya que no pudo paliar el dolor. En un paso crucial, incluso, cuando la autora nos relata su primera violación, el lenguaje cambia la primera persona, la que hilvana todo el texto, por la tercera: habla, en el tránsito entre una frase y la siguiente, de sí como si fuera otra, como si fuera una cosa o alguien ajeno. El extrañamiento es máximo, tal vez a fuer de la vida así defendida. No es una estrategia textual lejana a la que años después, y probablemente sin conocer ese aterrador relato, empleara Sebald (Bozal, Crego, Pérez, Thiebaut y Vilar 2006, 137-173; Sánchez-Durá 2006, 207-246) para dar cuenta, en la generación siguiente, de los horrores de los bombardeos sobre las poblaciones civiles. Podría sugerirse que la forma más objetiva posible de dar cuenta del daño, aquella que evita interpretar, efectúa un relato, pone en palabras, transmite, más allá del corto alcance del silencio, la verdad fáctica del daño y le da, así, palabras al silencio. Paradójicamente, en el momento del daño —como en el testimonio de la mujer de Berlín— y en el momento de la piedad fúnebre, aquella a la que aludía Piera, hemos de suspender los juicios —por ejemplo, los juicios morales— para que la experiencia misma hable o demande su nombre.

Pero esa eficacia en el hacer patente la verdad fáctica del daño no se opone, sino que tal vez refuerza la verdad epistémica de las interpretaciones que contienen otros relatos, aquellos, como el de Bettleheim que, a la vez, son relatos de víctimas y de ciudadanos, por seguir empleando esas figuras. Éstos han incorporado aquella verdad a esta verdad y, al hacerlo, han abierto al espacio de las razones a las siempre disputables razones, la fuerza del testimonio. Éste es el viento que mueve un velamen, que le presta la capacidad de movimiento; pero también, por ello mismo, es una fuerza que por sí sola nada movería, aunque su hiato y su silencio nos aterren y nos conmuevan. Lo que quiero sugerir es, primero, que esos relatos han realizado ya un primer trabajo de la justicia, una primera forma de elaboración que los ha situado en el discurso público. Pero también, segundo, que la verdad muda o la verdad fáctica de la que acabábamos de hablar ha empezado a andar su camino, un camino que

prosigue —cuando consigue hacerlo, y en ello no puedo decir que sea optimista— con aquello que le compete a las siguientes generaciones, cuando el tiempo ha marcado su huella, o es la tarea de las figuras del que cura y del sujeto de la justicia, a aquel a quien compete aquello a lo que Piera se refería con el trabajo del duelo. Sin esos trabajos ulteriores, el pasado queda mudo, queda ciego y no se colma el hiato entre el penar y la justicia. Ese camino que ha empezado a andarse es el de nombrar el daño, el de ponerle concepto.

¿Cuáles son los nombres del daño? ¿Cómo consiguen nombrarlo? ¿Cómo puede aquella irrepetible, e irredimible, realidad del penar, una realidad que rompe el tejido del mundo, que nos sume en el silencio, llegar a ser nombrada? ¿Y qué se alcanza con ese llegar a darle nombre y concepto? ¿Cómo puede la experiencia del daño, una vez así nombrada, retener la referencia a lo nombrado, el ancla en la verdad fáctica, y abrirlo al espacio, siempre inseguro, siempre indefinido, de su comprensión pública? ¿Cómo pueden los nombres del daño colaborar en el trabajo de la justicia? ¿Cómo pueden esos nombres mover y atar nuestras acciones, aquellas que podamos llamar justas? Contestar a estas preguntas filosóficas requeriría una teoría de la que quizá no dispongamos, una teoría de nuestra capacidad de juzgar, de nombrar, de discernir, pensada, precisamente, desde abajo, desde la experiencia fundante del daño que, quisiera avanzar, es la experiencia fundante de la moralidad, del uso práctico de la razón, y con ella de la misma racionalidad humana. No tengo una teoría tal, pero lo que quisiera sugerir, al menos como programa de discusión filosófica o de discusión de una actitud filosófica, es que elaborarla requiere ver desde el envés —y a veces desde el derecho— todo el tortuoso y atormentado trabajo de nuestra tradición filosófica —ese trabajo, no otro—, y que no debemos, presionados y angustiados por el daño mismo, apresurarnos a declararlo obsoleto o inútil.

7.6. Hacia una teoría del juicio en el camino de la de justicia

No tengo, en cualquier caso, una teoría —o un conjunto de teorías— que pudieran contestar con coherencia a esas preguntas, pero quizá pueda arriesgar algunas sugerencias de por dónde po-

drían ir y respecto a por dónde nos volveríamos a topar con callejones sin salida filosóficos. Trataré, en cualquier caso, de ir indicando al recorrerlos de qué maneras enlazan con lo que he ido planteando. Querría avanzar tres lugares articulados que pudieran delinear esa respuesta tentativa. El primero reitera el lugar de las razones, y de los conceptos, en la conformación de la experiencia del daño. El segundo indica cómo esa experiencia —que camina hacia la justicia y la reclama— está modalizada y se presenta, por lo tanto, bajo esa forma peculiar que un imperativo, el de que ese daño (y lo que él tipifica) no se repita.¹⁰ El tercero saca una breve coda de ello, a saber, por qué requerimos un uso conceptual peculiar, el de los tipos o los principios, en ese proceso.

Es en el espacio de las razones en el que se conforman las acciones humanas. Las motivan y expresan su significado para los actores que, por ellas, saben que no hay una ciega necesidad que los mueva (pueden, por ellas, saber, por ejemplo, que podrían haber actuado de manera distinta a como lo hicieron, o que debieron hacerlo, y que por eso son responsables de lo hecho). Las razones operan siempre en un terreno modal; operan en la posibilidad de lo que es posible que sea y que no sea, y seleccionan —también modalmente como diré enseguida— lo que no debiera ser y lo que no será por medio de las acciones. Se expresan, o se pueden expresar, en juicios, es decir, en proposiciones, en enunciados, pero lo hacen porque son ejercicios del juzgar mismo, de la capacidad de ver el mundo bajo una forma, un concepto o un nombre determinados. Ligan la experiencia, la intuición diría Kant, a un tipo, a una categoría y, entonces, ven aquello en el prisma de lo que sabemos que ese tipo o esa categoría comportan o han de comportar. Nombran como crimen aquel acto, o entienden aquel otro como reparación debida, o definen como justicia la respuesta debida a una demanda. Para ello requieren de otros conceptos y de otros nombres, de un espacio articulado de inferencias, de comprensiones y de juicios, pero siguen ancladas, cuando son razones debidas y apropiadas, a la realidad que nombran (y que consigan o no hacerlo está sometido, en segundo grado, al tribunal de otras razones). En cada experiencia de

¹⁰ Resumo las ideas presentadas en Thiebaut (2005, 15-46); Valdecantos discute la posibilidad de hacer una misma teoría (2005, 87-103).

daño, en su particularidad, está enlazada toda la comprensión de la que disponemos los humanos para podernos comprender, está medido todo nuestro lenguaje, vale decir, toda nuestra racionalidad. Por eso, entre otras cosas, porque traemos a la razón, al juicio, que quiere aprehender cada daño la totalidad de nuestro mundo, y además de la dificultad de percibir, de ver, es tan difícil nombrar los daños, darles concepto; por eso es tan lento, tan desesperadamente lento y complejo, el proceso de reconocerlos, a pesar de la urgencia con la que el daño se le presenta a quien lo sufre. Llegar a nombrar un daño requiere poner en cuestión el mundo y cambiar un mundo. Requiere retener la asimetría que se reconoce en el momento de silencio, cuestionar que fuera necesario el dolor o la herida que lo provocó —y eso es cuestionar un mundo— y, activando la cura, haciéndola real, responder a esa sutura —y eso es cambiar un mundo—. Lo dicho es relevante para dar cuenta del trabajo de la justicia. La justicia, anticipaba antes, tiene diversos rostros: repara, previene, asigna responsabilidades y tareas. Para hacerlo ve las acciones y las relaciones bajo un prisma peculiar: busca, a la vez, atender a lo concreto —en el daño de lo que ya aconteció, a veces irremediablemente— y nombrarlo de manera que pueda hacerse algo con respecto a ello. Hace estructural una peculiar distancia que, a la vez que separa, vincula y une; nos separa del dolor pero nos une a él en una respuesta. Porque pone el daño en el espacio de las razones, se distancia de ese daño para formular una razón que motive y haga posible una acción con respecto a ese daño. Esa distancia ha de ser, no obstante, sólo la precisa para que ello acontezca: ni excesiva, pues entonces nada tendrá que ver lo nombrado con su concepto (y marramos, entonces, al juzgar lo que juzguemos), ni demasiado reducida, pues, entonces, la particularidad del daño no podrá ser lección para su ulterior negación, para evitar su reiteración; si nuestros nombres o nuestras descripciones del daño son en exceso literales, quedamos atados a ellos —a *ese* daño— y, si nada podemos hacer una vez ha sucedido para impedir que suceda (pues ya ha sucedido), nada podremos hacer para que no se reitere o se reitere su género en el futuro. Esa precisa o justa distancia, ni excesiva ni en exceso pegada a la particularidad, impone, no obstante, sus cargas: nos requiere, por ejemplo, que pensemos imparcialmente o equitativamente y ello quiere decir, en el contexto de esta reflexión, no

que sea ciega, como tan torpemente se nos presenta, sino que sea lúcida y avizorante, es decir, que ejerza un juicio que a todo atiende, y que, por ello, busca la coherencia en sus razones y en sus juicios respecto a lo que trata, pues la percepción de lo particular —de *ese* daño— induce, holistamente cabría decir, la percepción de todo daño o, al menos, de *otros* daños, y su interpretación reclama *otras* percepciones para formularse. La justicia, como virtud y como institución, la del cuidado extendido, sistematiza las razones que atienden a los daños y ha de constreñirse, entonces, a esa sistematización. Ello puede provocar, y provoca con frecuencia, una fuerte insatisfacción y puede incurrir en el peligro de que la justa distancia se convierta, ella misma, en un hiriente e impotente hiato: puede que la demanda que la experiencia del daño presentaba y hacía pública quede insatisfecha, o se perciba como insatisfactoria por parte de quien la presentó. Puede, también, por ello, que quede la justicia toda ella inculpada como inútil o, más precisamente, como injusta. Pero nótese, entonces, que son estas otras razones que se oponen a la torpeza de nuestras razones y sobre todo a aquellas de las que se han hecho, de nuevo torpemente, instituciones. La justicia es, debe ser, una tarea siempre parcialmente incumplida, nunca cabalmente cumplida; pero es todo cuanto ya se le alcanza, como acción posible, a nuestra condición, el único asidero del que dispone cuando no ensueña.

¿Y qué sucede cuando tal acontece, cuando la justicia no cumple su tarea, cuando el daño no alcanza a ser respondido? Parecería que, en estos casos, quebrara todo el sentido que tiene el poner en marcha, en trabajo, esa experiencia, que ha de reconocer, entonces, su fracaso. Y, en cierto sentido, siempre ha fracasado, porque el orden de lo acontecido —el espacio de las causas sidas, el espacio de los daños acontecidos— no es remediable, no permite el retorno, no soporta el ser deshecho. No hay vuelta atrás ni hay —excepto para el lenguaje religioso— segunda vuelta. Los daños del pasado, aunque puedan ser resignificados, no pueden ser redimidos. Sólo podemos ver ese fracaso en forma de un nuevo imperativo: que aquello que fue no vuelva, no obstante, a ser; que lo que fue posible, y aún es posible, deje de serlo. En ello, paradójicamente, se incoa a la vez una esperanza y una frustración, la del asignarnos una capacidad de hacer y la del reconocer su falibilidad, ambas estructurales.

Pero, entonces, esa capacidad de hacer y de no conseguir llegar a hacer nos vuelven al espacio de las razones, a lo que decimos y juzgamos que debemos hacer y a lo que sabemos, de nuevo con razones, que no podemos deshacer.

Pero lo hacen de una manera peculiar, que es lo que cabe indicar como segundo elemento de una necesaria teoría del juzgar humano que nos pudiera explicar cómo es que nombramos daños y a qué efectos. Este segundo elemento, o lugar, en el que la experiencia del daño está modalizada, tiene un carácter especial de imperativo. Ya veíamos cómo el espacio de las razones modaliza la experiencia al ver las acciones no sometidas al único reino de las causas y al concebirlas como susceptibles de ser consideradas como actos que pueden o no pueden ser hechos, que pueden o no pueden ser reiterados. Esta primera modalidad, la de la posibilidad, es la que se implica en que nos imputemos responsabilidad por lo hecho, pues cuando nos imputamos responsabilidad (por haber herido o por no haber curado al doliente) indicamos, también, que el mundo donde aquello aconteció podría no haber sido así y que algo hay en quien hirió o en quien no curó que le es atribuible en aquel estado de cosas. Pero esa primera posibilidad, en cuyo espacio dirimimos qué hacer y discernimos qué hicimos, no determina aún qué es lo que estimamos que debemos hacer, qué es lo que debería ser hecho y qué evitado. Es necesaria una modalidad encabalgada, la de una necesidad que se nos imponga como constricción a las propias acciones y, por ellas, al mundo mismo; la necesidad de no herir y la necesidad de la cura. Una necesidad peculiar, porque no es la necesidad de las causas del mundo, sino una necesidad que abre la posibilidad de otro orden causal en ese mundo. Cuando hemos nombrado algo como daño, cuando le hemos dado en el espacio de las razones su concepto, cuando hemos llegado al umbral del trabajo de la justicia —aquel trabajo, recordemos, que cumple la cura ante el daño—, practicamos, ponemos en ejercicio, una forma de juicio que no se satisface con indicarnos que pudimos obrar de otra manera o que pudiera haber otros cursos del mundo en los que aquello podría no haber acontecido, debería no haber acontecido. Precisamente, porque no debería haber acontecido decimos que podría no haber sido así aquel mundo. Esta forma ulterior de juicio, que se monta sobre la que acabo de señalar, es de necesidad prácti-

ca: que por nuestra acción ese mundo en el que aconteció el daño ya no sea, que sea otro, que se abra una alternativa real, no sólo posible. De nuevo, en el daño, se cruzan y se anclan el espacio de las causas, en el que aconteció el daño, y el de las razones, en el que el daño fue así nombrado. Que aquí y ahora, cuando el imperativo de su no reiteración se formula, se inicie una nueva serie causal en la que no haya daño. Esta nueva serie quiebra —así lo pensamos y no podemos no pensarlo así— la anterior serie causal del daño. El trabajo de la cura y la justicia, ese trabajo que nombra el daño, quedaría a medio camino sin esta forma de imperativo, de absoluto imperativo, de categórico imperativo.

Lo que he venido llamando la experiencia del daño, a la vez en el doble y cruzado espacio de las causas y de las razones y a la vez constituida de la realidad del pensar y del concepto que lo nombra, parece querer retener, en la interpretación que de ella he hecho, tanto la capacidad de aprehender la particularidad del daño que se nombra como de adquirir el carácter general que, con los conceptos de la justicia, permiten concebir el rechazo de su reiteración futura. Cuando Adorno formuló el nuevo imperativo categórico de que Auschwitz nunca volviera a repetirse —un imperativo que podría adquirir tantas formas y máximas como daños particulares nombremos— ese mandato podría parecer vacío: no sólo Auschwitz, aquel Auschwitz, no se repetirá, sino que nunca podría, en el espacio de las causas, repetirse. Nada nunca se repite; ningún daño se repite. El sentido del mandato es otro, debe ser otro: que no se repitan genocidios de ese *tipo*, que se haga imposible la cadena de causas que condujo a eso de tal manera que eso no pueda jamás acontecer de nuevo. Podemos precisar, y disputar, qué queremos decir con ello, con la idea de tipo, algo que acabamos de definir por un ejemplar, el de la particularidad irrepetible del Holocausto, pero que, a la vez, remite a una generalidad, una generalidad que, por ejemplo, fue el troquel de nuestra actual noción de crímenes contra la humanidad. Pero esa disputa no niega —y eso es lo importante— la fuerza de la experiencia así formulada.

Estoy intentando emplear la noción de abstracción definida para dar cuenta de las experiencias del daño y del trabajo de la justicia con el intento, por último, de indicar que nuestros juicios morales pertenecen a este rango de operaciones. Una posible posición filo-

sófica indicaría que en ellas, aunque operen las razones —pues ya nos estamos moviendo, todo el rato, en el espacio de las razones—, son inútiles los principios, es decir, los mandatos generales que prescriben reglas con las que operamos con eso que acabo de llamar tipos.¹¹ Los principios, por ejemplo, de no matar, o de no dañar, establecen prohibiciones ante tipos de actos y operan, entonces, como razones que hacemos relevantes en los juicios inmediatos de las acciones y de los hechos —esa muerte, ese daño—. Esa posición filosófica indicaría que operamos caso a caso, que nuestras definiciones de qué es un daño están ligadas a las particularidades de ese daño y desconfiaría, por lo tanto, de lo que he llamado tipos y principios. Esa propuesta acierta en algo importante que tiene que ver con lo que hemos venido diciendo: que nuestros juicios morales están anclados en la experiencia, y en la particularidad de la experiencia, que requieren ejercicios de juicio que dé cuenta de esa particularidad, que los tipos no son los casos y que la vida moral no es una vida de recetas en la que los principios, por sí solos, consiguen aprehender las experiencias. Pero, como posición filosófica, tal vez yerra en lo que persigue y propone, porque en el hecho mismo de reconocer el lugar que para conformar la experiencia tiene el espacio de las razones, ha concedido todo lo que era relevante: ha de conceder, por ejemplo, que nombrar como daño algo es concebirlo de tal manera que podamos dar razones por las cuales ese hecho, y lo que ese hecho significa, puede ser objeto de la modalidad de la necesidad práctica. Wittgenstein indicó, en sus reflexiones sobre filosofía de la matemática, que el punto crucial es cómo somos capaces de elevar los experimentos —la práctica específica, la experiencia concreta, podríamos decir nosotros— a definiciones. En efecto, ésa es la cues-

¹¹ Podemos llamar particularismo a esta posición. El particularismo ético, que declara inútil el lugar de los principios en el razonamiento moral y circunscribe el uso de las razones al caso, opera, no obstante, con una noción distinta del concepto de principio. No es éste el contexto adecuado para discutir esa teoría (v. Dancy 2006; McDaughton 1988) que niega que podamos operar con tipos que alcancen un nivel de descripción suficientemente generalizable como para que podamos establecer, a partir de ellos, normas o principios. Con lo antes indicado respecto a las descripciones de los daños —y a lo que podemos añadir, ahora, la dimensión temporal que indica que un daño es, de por sí, irreplicable, pero que no lo son aquellos aún no acontecidos que caen bajo su tipo— indico, por el contrario, que sí son posibles tales descripciones. Cosa distinta es que discrepemos en cómo se realizan y en cuál es su grado de precisión, de justa distancia.

tión; pero dar una definición, es decir, definir una regla (como es dar reglas el emplear conceptos), ocupa el mismo lugar que le he asignado, en lo que acabo de decir, a aquel tipo particular de razones que nos permiten operar con tipos. Y esa cuestión es parte del trabajo conceptual que he presentado como la elaboración de la experiencia del daño. No es fácil construir conceptos, no es fácil, ni obvio, elaborar el daño; o no es fácil elaborar el daño porque no es fácil construir sus conceptos —definir sus tipos, establecer las razones que dan forma a su rechazo.

Esa experiencia, la que va del penar y del duelo a la justicia, la que asimétricamente reclama el trabajo de la justicia, opera siempre a raíz de tierra, es un tipo de *experimento* al que me he referido. Es siempre particular y cuestiona, en su particularidad, no tanto los principios y las razones de las que dispongamos, sino nuestra capacidad de juzgar y de nombrar, de poner concepto a lo que en ella acontece. Pero saber juzgar y nombrar, poner concepto —es decir, dar reglas—, no puede hacerse *ex novo* a cada momento. Porque el daño acontece en el tejido del mundo, en el tejido de las causas, y romper con él supone romper también con el mundo que lo hizo posible y, para ello, hemos de saberlo ver como susceptible de ser distinto y como resultado posible de una acción que necesariamente lo haga distinto. Pero romper con un mundo, con una cadena de causas, no es inventar, adánica o teológicamente, *ex novo* ese mundo, sino cambiarlo; no es habitar, estar ya habitando un mundo moral distinto al mundo real en el que el daño se reitera. El camino que va del duelo a la justicia, del penar a la justicia, no es inmediato; pero en recorrerlo no sólo nos va la vida entera sino que requiere, con todos sus recursos, toda nuestra inteligencia.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- AMÉRY, J. *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-textos, 2001.
- ANTELMÉ, R. *La especie humana*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- ARENDT, H. «Some Questions of Moral Philosophy». *Responsibility and Judgment*. Nueva York: Schocken Books, 2003.
- BETTLEHEIM, B. *The informed Heart. A study of the psychological consequences of living under extreme fear and terror*. Glencoe: Free Press, 1960.
- BRONCANO, F. «Conceptos normativos y reconocimiento del daño». *Azafea* 7.

- DANCY, J. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.
- . *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon, 2006.
- CHACÓN, D. *La voz dormida*. Madrid: Alfaguara, 2002.
- CORBÍ, J. E. «Emociones morales en la flecha del tiempo: un esquema de la experiencia del daño». *Azafea* 7 (2005), 47-64.
- GUZMÁN, P. *El caso Pinochet*, documental, 2001.
- LEVI, P. *Si esto es un hombre*. Barcelona: el Aleph, 2003.
- . *Los hundidos y los salvados*. Madrid: Muchnik editores, 1989.
- MCDAGHTON, D. *Moral Vision*. Oxford: Blackwell, 1988.
- MÉNDEZ, A. *Los girasoles ciegos*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Una mujer de Berlín*. Anónimo. Barcelona: Anagrama, 2005.
- NICHANIAN, M. «Catastrophic mourning». En D. E. Leng y F. Kazanjian, *Loss*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- PIERA, C. «Introducción» a Tomás Segovia. *En los ojos del día. Antología Poética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2003.
- REYES MATE, M. *Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco*. Fundación Alternativas, 2006.
- SÁNCHEZ-DURÁ, N. «Palabras e imágenes; límites y alcances de los testimonios», en N. Sánchez-Durá, ed. *La guerra*. Valencia: Pre-textos, col. Filosofías, 2006.
- SEMPRÚN, J. *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- THIEBAUT, C. «Una poética del horror: W. G. Sebald y la renaturalización del mal». En V. Bozal, Ch. Crego, F. Pérez, C. Thiebaut, y G. Vilar. *Ejercicios de la violencia en el arte contemporáneo*. Cátedra Jorge Oteiza, Univesidad Pública de Navarra, 2006.
- . «Mal, daño y justicia». *Azafea* 7, 2005.
- TRAPIELLO, A. *La noche de los cuatro caminos*. Madrid: Aguilar, 2001.
- VALDECANTOS, A. «El mal común». *Azafea* 7, 2005.

8. El malestar en los diarios

Andrés Trapiello
Escritor, Premio Nadal

HAY muchas clases de diarios y, claro, tantas formas de escribirlos y de leerlos como personas, y son tan diferentes entre sí, que a menudo creeríamos que se trata de individuos de una especie distinta.

Si alguna vez ha dicho uno que el diario viene a ser como la huella digital del sentir y pensar de quien lo escribe, es porque hay en el hecho de escribirlo como una fatalidad, algo en lo que no nos es en absoluto posible decidir, como ninguno de nosotros podemos elegir la huella que llevamos en los dedos. También llevamos nuestro diario, como una huella, inseparable de nosotros, con esas misteriosas y caprichosas anfractuosidades que nos identifican. Y de esa manera cuando hablamos de *llevar* un diario, más que de escribirlo, estamos apuntando a la inevitabilidad de vivirlo, como llevamos la vida hacia adelante, al tiempo que es la propia vida quien nos arrastra sin que podamos oponerle demasiada resistencia (y al peligro que en ello veía Unamuno, a propósito de los diarios de Amiel, que parecía vivir únicamente para llevar su diario, para poder contarlo en un diario, o sea, para dejarse llevar por su diario, a ese peligro deberíamos referirnos como un tragicómico acontecer, una especie de patología como el alcoholismo, solo que en este caso hablamos de un alcoholismo de sí mismo, el que padece ebriedad de su vida, como aquel solipsista González Ruano que se hizo estampar en su papel de cartas la divisa «de mi deseo gozo»).

Es muy posible que los diarios, al menos tal y como los entiende uno, tampoco digan todo de quien los escriba. Nada se dice por completo, nadie está dicho enteramente en parte alguna, pero es seguro que los diarios nos ayudarán a entender las razones por las cuales confiamos a un cuaderno ese desasosiego que está en el ori-

gen mismo de la escritura diarística. Diríamos que el hombre feliz, enteramente feliz, no escribe diarios. Claro que en cierto modo podríamos extremar aún más esta afirmación y asegurar que, llegados a un punto, felicidad y creación parecen excluirse, pelearse, desavenirse como polos idénticos de dos imanes, confirmando de ese modo que la creación vendría a ser como un reconocimiento de la verdadera e insatisfecha naturaleza humana (lo que convierte el propósito terapéutico que algunas personas confieren a la escritura diarística no siempre en un bienintencionado placebo). ¿No encontraba Marco Aurelio en sus meditaciones un íntimo consuelo, un precioso narcótico a la angustia que le producía la idea de la contingencia de todos los afectos, empresas y propósitos humanos?

Podríamos decir, pues, con el poeta, aquello de que «todo cuanto soy está en mi pena», en el sentido de que es el dolor la fuente de donde mana un conocer trascendente, sea en forma de angustia, de estoicismo, de vitalismo o de cualquiera de los modos en que el conocer trascendente cristaliza. Por eso sería un error considerar todo dolor como un mal, ni siquiera como una manifestación del mal. Por lo menos hemos de saber que no todos los dolores son lo mismo, ni todos los males, y cuando el dicho popular nos advertía de que «no hay mal que por bien no venga» parecía estar poniéndole una letra castiza a aquellas conmovedoras palabras de san Agustín, cuando nos dice en sus *Confesiones* que «es malo sufrir, pero es bueno haber sufrido». Así que hay, sí, un mal necesario, un mal que fertiliza, hasta decir de él, como de Dios, que de no existir, el hombre, para según qué propósitos, está condenado a inventarlo. ¿Cabría pues hablar de males buenos y malos, de bienes malos y buenos? De la pena incluso obtiene el hombre sabio su propio antídoto, que no es otro que aquel «conócete a ti mismo» del frontispicio del templo délfico. De modo que el escritor de diarios parece buscar en el suyo un decir más íntimo para decirse de sí más y mejor que en otra herida, y la imagen de la vida como un río que fluye sin fin pero también sin sosiego es bastante común para que no pensemos en la vida como una herida que jamás llega a cicatrizar. Y, sin embargo, esa herida a veces le resulta a alguien tan insoportable que cree encontrar en el decir, en el decirse de sí mismo y de su pena, un cauterio, un analgésico, un narcótico, una especie de tratamiento homeopático sobre la conciencia a base de la propia conciencia de su dolor, del

mismo modo que a veces encuentra el hombre consuelo a sus lágrimas llorando aún más.

Por eso no dejan de resultarnos extraños esos raros diarios escritos por hombres felices, que, como el hombre feliz por antonomasia, el secretario Eckermann, deciden llevar adelante una escritura de la que ellos no son sujeto principal, sino una especie de satélite orbitado alrededor de un astro, en su caso concreto, el astro Goethe. Y quizá por eso, por haber renunciado a ser lo que son, logran una escritura de la felicidad.

Y no es sólo el malestar, o al menos no es sólo malestar lo que hace que uno trate de reconstruir sobre el papel la realidad fragmentada, rota, a menudo dispersa e irre recuperable, pues, algunas veces, en medio de tan desasosegante experiencia, sobrevienen momentos de felicidad únicos, casi milagrosos, en los que parece que esa realidad fragmentada vuelve por sí sola a recomponerse, como esa vasija antigua del museo arqueológico que las manos expertas han devuelto a su forma originaria, supliendo incluso, allí donde faltaba, el trozo original, con cierta materia neutra.

En medio del mal, el bien es la llaga. Llaga, como saben, es la palabra castellana con la que en arquitectura y albañilería se designa el cemento o la cal que hay entre piedra y piedra, entre ladrillo y ladrillo. No, no hay en nuestra vida impulsos claramente definidos. Incluso la flecha, cuando acude hacia su destino, va desplazando a uno y otro lado el aire. La vida no es de blancos y negros. Ni siquiera el mal es exclusivo del individuo, como pretenden unos, ni, como pretenden otros, de la sociedad. El mal, el bien le nacen al hombre y a la sociedad al mismo tiempo. El hombre ha sido un lobo para el hombre y ha sido, en otras circunstancias, un cordero, y lo mismo diríamos de nuestra sociedad, capaz de destruir al hombre y de engendrarlo. Digamos que bien y mal son complementarios, se necesitan, del mismo modo que las luces más elocuentes son las del crepúsculo, la hora de la pintura, la que más sombras arranca de las cosas. Por fortuna para todos, ese manadero no siempre es continuo, como no lo es la felicidad, que le brota al hombre y le brota igualmente, en determinadas circunstancias, a la sociedad. Digamos que la solución tolstoiana, la de que todo obedece a una causalidad múltiple, variable y compleja, es la más aproximada a ese lío que llamamos hombre. Y ese lío, fragmentado, como veremos, viene unido

unas veces por la llaga del mal, y otras, en cambio, por la llaga del bien.

Sí, porque la dicha, la alegría, la felicidad son en el hombre no un estado permanente, no su modo natural de ser, sino una tregua, y la restauración, la recomposición de esa vasija que finalmente alcanza de nuevo su forma originaria, se la debe a esa tregua. Una forma originaria sin la cual no podría concebirse su fondo original. Como si esa dicha viniera a ser, por un instante, la resina, el cemento, el engrudo que va a unir todos esos raros fragmentos que minutos antes esperaban en un montón informe a ser barridos de la realidad por inservibles. Y nosotros vemos la llaga. La llaga es visible a simple vista. La llaga de Cervantes, por ejemplo, es la llaga de la compasión; la llaga de Celine es, tan siglo xx, la del mal, la del cinismo y el resentimiento. Y aunque es cierto que el dolor, o más genéricamente el mal, es a menudo fuente preciosa de conocimiento, como si el arte sólo manara de una herida, no lo es menos que la felicidad vendría a ser el cauce por donde discurre nuestra pena. Creo que ése es el sentido que tiene lo que Victoria de los Ángeles, a quien entusiasmaba la figura de santa Teresa, dijo a cierto entrevistador, a propósito de la fatalidad y facilidad de su lloro, oyendo o haciendo música: «[sí, era un lloro inevitable; así que me decía] Pues mira, a divertirse llorando porque estás sintiendo de verdad». De modo que tanto la alegría del dolor y el dolor de la alegría como la alegría pura nos hacen conocer parajes del corazón humano que al dolor y al mal puros le eran desconocidos. Tendemos de modo natural a la felicidad y evitamos en lo posible el mal (salvo cuando por perversiones un poco tontas, artísticas, sofisticadas, modernas, el hombre, con ebriedad luciferina, ha creído encontrar más luz en la sombra que en la propia luz, o más aire en la sima que en las alturas), pero nos resultaría imposible pensar en ese malestar sin el bien cuyo lugar parece estar usurpando. Diríamos incluso que ese malestar se acrecienta en nosotros justamente al recordar todo aquello de que nos priva, si no fuese porque a menudo el diario crea su propia luz, su propia vida, en la que tales sombras son desplazadas. Sí, definitivamente, el diario es una reparación de la vida, una reparación del mal, una reparación de la realidad. En el diario el hombre se escribe a sí mismo, pero, sobre todo, parece restablecer esa vida descompuesta e irreparable con que nos tropezamos de continuo.

Hablamos de realidad y en cierto modo lo estamos diciendo todo, ya que fuera de ella no hay nada. Pero nada más real que nuestra intimidad, en la que no encontraremos distancia entre nuestro pensar y nuestro sentir. Por eso es en la intimidad donde mejor siente el pensamiento, donde mejor piensa el sentimiento, y acaso por ello no encontraremos un solo diario íntimo que no sea un diario poético. Y así parece nuestra obligación hablar, en el diario al menos, íntimamente de todo, incluso de lo más visible y común. Sí, puede uno hablar con más intimidad de un libro, de una calle, de una tienda de ultramarinos que otro, por ejemplo, publicitando, aireando, sacudiendo sus íntimas y banales menudencias sexuales. Y cuando algunos, filósofos sobre todo, advierten que es en la poesía donde el conocer humano llega más lejos, nos están sugiriendo exactamente eso, que es en la poesía donde menos distancia hallaremos entre el ser racional y el ser sentimental. Al escritor de diarios, tal y como entiende uno que han de ser los diarios, sólo le preocupa la realidad, teniendo presente que no hay otra cosa que realidad, íntima realidad a secas, única realidad sin distancia entre el sentir y el pensar.

En un mundo que ha consagrado, es decir, sacralizado, oxímoron tan monstruoso como el de *arte abstracto* y pleonasmos como *literatura fantástica*, el desnudo enunciado de realidad se nos antojaría pobre, insuficiente, elemental, incluso casticista. Y sin embargo nada más que realidad tiene el hombre, y el creador es aquel que se caracterizará por su hambre de realidad, una realidad que va a percibir en todo momento engañosa, sesgada, incompleta, y, sobre todo, fugaz. Tenemos la sensación de que para vivir nuestra vida necesitaríamos al menos otras dos vidas, por lo mismo que para recordarla cabalmente necesitaríamos al menos tres. Desde luego, no cabe en una vida su pasado. Y el escritor de diarios ha de enfrentarse de ese modo al malestar que le produce la realidad, una realidad que con frecuencia le es hostil o huidiza, y ha de sumar a ése el malestar de no poder ni siquiera contarle por entero. Ha de elegir, y toda elección es pérdida, y la pérdida le desasosiega tanto que puede llegar a paralizarle. Se diría que el escritor de diarios se pregunta a cada momento: ¿por dónde empiezo, qué deberé salvar de esta vida? Si en un diario me escribo a mí mismo, ¿a qué partes de mí renunciaré? Y, como el buen pastor, asiste entristecido a la pérdida del mundo, de la realidad, de sí mismo.

Y el hecho de que nuestra vida sea un conjunto de fractales tampoco suele ayudarnos. Un día nuestro, en su grisura, se parece a otro día nuestro; pero un día en la vida de Napoleón acaba pareciéndose a otro día en la vida de Napoleón con no menor monotonía, de modo que Napoleón añoraba los días vacíos de su infancia del mismo modo que muchos mortales de vida vacía hubieran dado toda su fortuna por vivir uno de los días de Napoleón. Al contrario, la fractalidad de nuestra vida parece llevarnos a creer en su extrema singularidad. De hecho, tratamos en un diario de dar lo mejor de nosotros, aquello que tenemos por genuino nuestro: unos, la singularidad del genio (y pienso en Thomas Mann anotando en su diario, con neurótica minucia, las libras de tabaco que compra cada semana o los marcos gastados en la lavandería, como contrapeso acaso de las novelas que él mismo y sus contemporáneos reputaban ya como monumentales); otros nos darán en ellos sus alambicadísimos mecanismos mentales (y recordamos a Gombrovich), otros con esa banalización del mal que es la indiscreción, el chismorreo o los poco nobles ajustes de cuenta creerán estar reconstruyendo el infierno de la vida, y muchos otros, en fin, lo peculiar de su existencia personal o social (y en tal sentido convendría anotar en este punto las diferencias que podemos establecer entre los diarios de los escritores y demás personas públicas, políticos, científicos, filósofos, y aquellos otros, como el de Ana Frank, que desde su particularidad y privacidad tratan de restaurar y recomponer igualmente un mundo acorde con su propio pensar y sentir. Unos y otros, sin embargo, habrán de enfrentarse a esa doble desazón que hallarán fuera de sí y en sí mismos. Ni el mundo se remedia (y prueba de ello es que el escritor de diarios acudirá cada día a su particular observatorio) ni yo podría remediarlo (porque no sé y porque no puedo), parece decirnos todo escritor de diarios consciente.

En estricto sentido podría calificarse a todo diario personal como un libro del desasosiego, por usar la expresión de Bernardo Soares. Un desasosiego incesante, que no acaba nunca; al contrario, diríamos que la conciencia de sí lo acrecienta, por lo mismo que un exceso de experiencia nos paraliza y nos vuelve unos seres indecisos, titubeantes, sin máscara social. (Y a propósito de esto convendría quizá recordar aquí la indecisión de Tolstoi escribiendo sus tres niveles de diario, como si se tratara de tres niveles de realidad a cada

cual más desasosegado: el diario que sabía que leería su mujer; el diario que el propio Tolstoi escondía para que su mujer, encontrándolo, creyese que se trataba del *verdadero* diario íntimo de Tolstoi; y, por fin, el verdadero diario íntimo de Tolstoi, del que nadie, excepto el propio autor, tenía noticia).

Una y otra vez el escritor de diarios, que hemos visto partir hacia la realidad con el malestar propio de todo ser humano, habrá de enfrentarse a las que, según Freud, son las fuentes del humano sufrir: «La supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros propios métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad». Y a ellas deberíamos añadir nosotros la de la incapacidad intelectual no sólo para conocer el origen del desasosiego y la sensación de no poder conservar ni siquiera, como haría la gota de ámbar, toda nuestra anomalía en una obra de creación. Pero, sin embargo, la experiencia nos dice que no siempre ha sido de ese modo. Algunos hombres nos han dejado el testimonio en el que han cristalizado todas las respuestas a nuestras preguntas sin respuestas, al menos de una manera simbólica, de una manera viva. Incluso, como veremos en una cita de Leopardi, llegamos a sosegarlos en el desasosiego de aquel que parece inmolarlos por nosotros, hallando en el malestar ajeno el principio de nuestro bienestar.

A diferencia de la ciencia, cuya marcha percibimos rectilínea pese a sus continuos retrocesos o extravíos sufridos a lo largo de la historia, el espíritu, con sus preguntas sempiternas, no parece sino desplazarse en círculos alrededor de lo que suponemos el manadero de la sabiduría, sin avanzar ni un solo paso. Digamos que las dudas que apretaban el corazón de Homero o de Sócrates siguen mostrándonos su insultante lozanía, su invencible descaro. Son dudas existenciales, ¿por qué vivo?, ¿por qué he de morir?, ¿por qué encuentro insuficiente el amor que me manifiestan y no correspondido el que yo mismo manifiesto?, ¿por qué no se dan correspondencias entre yo y el mundo mucho más razonables, mucho más satisfactorias?

De esto escribe el escritor de diarios, al menos el escritor de los diarios que a uno más le incumben, más le interesan, aquellos llamados a establecer o restablecer, según los casos, tales correspondencias entre nuestra vida y la de aquellos que nos rodean.

Ha habido ya algunos estudios relevantes que tratan de buscar en todos ellos características comunes, encaminadas a su taxonomía, incluso hay quienes han querido fijar unas reglas del juego, como un código del género, unas normas que nos los hagan respetables, y esto acaso no tanto para jugar, como para que se respeten las normas. Digamos que las dictan no ya los amantes de la vida que en ellos pueda haber, sino los mosqueteros de las ordenanzas, los ordenancistas y forofos de los reglamentos. De estas normas la más debatida es la que se ha dado en llamar *pacto autobiográfico* por el cual quien escribe esta clase de literatura memorial ha de distinguir entre lo que es biografía y lo que es ficción o, dicho llanamente, entre la verdad de los hechos y la imaginación, encontrando gravísima cualquier mezcla o confusión entre una y otra. Supongo que desde un punto de vista ético deberá corresponderse con la distinción entre el bien y el mal. ¿Pero es que acaso sabemos en todo momento, cuando tratamos de nuestros más íntimos sentimientos, lo que es el bien y el mal, lo que nos conviene o no, lo que nos hace daño o lo que nos beneficia?

¿Qué es la verdad de los hechos? Ni siquiera puede el hombre conocerlos todos, para decidir cuáles son los determinantes, los esenciales, aquellos en los que nosotros quedamos apresados como ese insecto en la gota de ámbar a la que aludía hace un instante (y el de permanecer es uno de los propósitos fundamentales en todo escritor, y acaso más en el del escritor de diarios, el de dejar constancia de lo que le está ocurriendo a él mientras suceden las cosas).

Por otro lado, el escritor que atiende ese territorio de la intimidad está tan confuso que raramente puede distinguir entre la verdad y la mentira de los hechos. Un filósofo puede trabajar por la verdad o la mentira, pero a un poeta no le interesa ni una ni otra, no tiene el menor interés en conocer si una rosa es más verdadera que una dalia, por ejemplo. Todo lo que le sucede tiene en él un grado de consistencia, una materialidad esencial e indemostrable, y por eso puede decir que la poesía es siempre una verdad indemostrable, no porque no pueda razonarse, fundamentarse, argüirse, sino porque no necesita razonamientos, argumentos, fundamentos. En él la realidad es distinta a la del historiador o a la del filósofo o la del científico, y por eso decimos del poeta, y con más propiedad del es-

critor de diarios, que es subjetivo, porque es una realidad que le basta al sujeto para ser de una manera completa e insubordinada.

Deberíamos incluso ser mucho más radicales y preguntarnos qué es la verdad. Alrededor de la verdad y la posibilidad o imposibilidad absoluta de conocerla ha girado toda la filosofía occidental. Y aún más: de todas las verdades posibles, ¿cuáles son trascendentales y cuáles no, cuáles necesitamos para sobrevivir y cuáles nos estorban precisamente el sobrevivir? ¿No hay verdades que nos hacen felices y otras que acaban resultándonos amargas? Quiero decir, que el precio que pagamos por la verdad no es siempre el mismo. Y puesto que esa verdad, en el caso del diario, pasa antes por una decisión peliaguda, hemos de proceder con suma cautela. Para quien escribe no hay otra verdad que las palabras, de hecho la verdad no es nada hasta que no se ha materializado con estas palabras concretas e igualmente indemostrables y no, por ejemplo, con otras parecidas o distintas, también indemostrables.

Para la ciencia estos distingos carecen de interés. Camina derecho incluso a ciegas, por inercia. Los descubrimientos caen uno detrás de otro a veces por un cómico y admirable efecto dominó. Para la ciencia el agua es H_2O , y no existe otro enunciado. Es más, cualquier otro (por ejemplo, su capacidad de hacerle ensoñar a un poeta cuando el agua se presenta bajo la forma de surtidor) carecería de interés para ella. Tengo entendido que la filosofía que para algunos es una ciencia, y por tanto se ocuparía también del H_2O , cuando habla de agua, pero lo cierto es que a menudo los filósofos se han ocupado sobre todo de la sed, más que del H_2O , como también les ocurre a quienes buscan en las palabras, unas palabras no científicas, explicación a esa abrasadora sed que no logran apagar con nada, teniendo que recurrir a su diario con el fin de aplacar ese sentimiento inconcreto y desasosegante de querer reconstruir el despedazado mundo antes de que desaparezca, antes de que desaparezca su propio creador, en este caso el escritor de diarios.

Quizá el símil que mejor se aviene para el escritor de diarios y la realidad de la que se ocupa es el de aquellas pinturas murales que nos mostró Fellini en su película *Roma*. Al tiempo que unas excavaciones arqueológicas las descubrían en ciertas enterradas galerías y las sacaban a la luz, la luz las destruía, desapareciendo a los ojos de sus descubridores en el mismo momento en el que nacían para

ellos. Al escritor de diarios, y, claro, a todo escritor, sólo parece quedarle ese efímero instante y el poder de su propia palabra para detenerlo, para fijarlo en el tiempo y en la memoria de las gentes.

Todos sabemos, y tenemos la experiencia de ello, que las cosas son de una o de otra manera según las hayamos referido, según nos las hayan referido. A propósito de las palabras, ha dicho uno en alguna ocasión que incluso la misma palabra es diferente según la use uno u otro, de la misma manera que idéntico perfume huele de forma diferente en dos personas distintas o, por lo mismo, que en edición diferente los libros dicen cosa distinta, como sentenció Juan Ramón. Así que cuando hablamos de la verdad o de la realidad es difícil saber de qué hablamos. La verdad sigue siendo la misma dicha de una o de otra manera, pero sentimos que la verdad es más verdad cuando es el rey Lear o don Quijote o Mozart quienes nos la dicen.

Y por esa razón no acabamos de saber nunca qué se nos quiere decir con la fórmula *pacto autobiográfico*. El único pacto posible, en el caso de un escritor, es el que éste puede establecer con sus propias palabras. A ellas les confiamos el oficio de alumbrar nuestra verdad, incluso cuando nosotros nos resistimos, haciéndonos decir cosas que ni siquiera sabíamos que guardaríamos.

Tras una disputa sin acuerdo sobre el pacto autobiográfico, dos amigos, buscando su particular tregua, se asoman al balcón. Buscan en silencio que el silencio restañe esas heridas que a veces nos dejan las discusiones entre amigos. Contemplan desde ese balcón uno de esos días otoñales, plomizos, lluviosos, de luz plateada. Los amigos guardan silencio un buen rato. Cuando rompen a hablar, lo hacen a la vez. A los dos se les ha ocurrido una de esas frases banales que decimos sobre el tiempo que hace, y ambas frases se superponen. Uno ha dicho: ¡Qué día tan hermoso!; el otro: ¡Menudo día de perros! Se miran extrañados de la disparidad de criterios, y uno de ellos, vagamente melancólico, se encoge de hombros. De haber llevado un diario alguno de los dos y haber recogido ese hecho, el del tiempo que hacía en Madrid, el otro, de recordarlo, lo habría tomado por erróneo, acaso por mentiroso.

La elección de los hechos determina la verdad, en realidad diríamos que la desplaza a lugares donde se vuelve inexpugnable, frente a otras verdades. Tomemos como ejemplo la célebre anotación del

diario íntimo de Kafka del día 2 de agosto de 1914. Apenas ocupa un par de líneas y es todo lo que de ese día se le quedó entre los dedos. Sin duda Kafka no percibió en toda su gravedad «la verdad de los hechos»: «Alemania declaró la guerra a Rusia. Por la tarde, en la Escuela de Natación». Era el comienzo de la Primera Guerra Mundial, pero entre ese hecho y el siguiente, qué él, en ese caluroso verano, se va tranquilamente a tomar unas clases de natación, no media más que un punto y seguido. ¿Diríamos que ambas verdades, la de que Alemania iniciara la Primera Guerra Mundial, y la de que aquel oscuro escritor se fuese a nadar son y significan lo mismo? Hoy, apoyándonos desde luego en la vida y la obra de Kafka, nos resultan más reveladoras esas dos líneas que cientos de disquisiciones políticas y militares de otros sobre ese mismo hecho decisivo, sobre esa misma verdad. Percibimos de una manera clara que si esa tarde todos los alemanes y prusianos hubieran tomado la decisión de Kafka, no habría habido guerra mundial. Y así, de un hecho trascendental, como la declaración de guerra de Alemania, y de otro intrascendente, como el de ir a nadar, alguien ha dado origen a una realidad simbólica diferente.

Ya que la mirada sobre una parte de la realidad acaba configurando la realidad misma, y teniendo en cuenta que el acto de escribir es a menudo la cristalización del otro, nos sería de todo punto imposible determinar qué hechos pueden o no configurar tal pacto autobiográfico, y menos aún en una escritura de carácter íntimo como la que reconocemos a menudo en los diarios, memorias o autobiografías. Claro que podríamos hablar de un pacto de mínimos (no declarar, por ejemplo, que hemos tratado con tal o cual persona, no siendo verdad o creyéndolo nosotros que no lo es) y de máximos (renunciar a hacer verosímil lo que atenta contra la verdad científica, asegurando, pongamos por caso, que hemos ido de Venecia a la Giudecca caminando sobre las aguas), pero lo cierto es que a la literatura (y los diarios íntimos no dejan de formar parte de ella por muy nobles propósitos notariales que los animen) le incumben, tanto como los hechos, las verdades simbólicas que de ellos podemos obtener, o, según el decir de los filósofos, el mito allí donde el *lógos* se ha mostrado limitado, y de ese modo hemos de entender que determinada persona pueda llegar a creerse que en determinado momento trató a esta o a aquella persona o que anduvo so-

bre las aguas que separan Venecia de la Giudecca del mismo modo que Rilke caminaba como un verdadero fantasma por las calles del París de 1905.

Al fin y al cabo un diario es el escenario donde tiene lugar una representación de la vida. No es exactamente una copia de la vida, o un reflejo de ella, ni siquiera una interpretación suya. Al contrario, como otras obras de creación, aspira a ser vida, algo que reconoceremos como vida real, una vida que adquiere una forma peculiar suya, en letra impresa, como el árbol tiene su propia forma, o un perro, o una ciudad, y es en la nobleza de esa aspiración donde a veces encontramos justificación más que suficiente para su existencia, como vemos que ocurre con aquellas obras de arte de probada superioridad en el territorio de lo vivo, de lo vital. De hecho, para nosotros, hoy, tienen más realidad las figuras de *Las Meninas*, o los personajes de *Don Quijote*, que las figuras históricas que en esas obras aparecen o que con ellas tienen relación. Una realidad que es, diríamos, superior a un existir sin memoria, ya que de lo que hablamos es de una realidad íntima, consciente de sí misma, reflexiva y sentimental al mismo tiempo.

Y el ejercicio de la reflexión y el dar curso y vía libre a los sentimientos parece el principal objeto de los diarios. ¿Para qué los escribimos, si no es para pensar en ellos y para dar rienda suelta a un sentir más íntimo cuanto más inexpresable e inaprensible, cuanto más indemostrable? Claro que aún hemos de preguntarnos por qué razón sólo algunos pocos llevan la necesidad de reflexionar sobre sí y la realidad y la de manifestar sus sentimientos hasta el extremo de buscar un lugar y un tiempo más o menos orillados para dejar constancia de ello por escrito.

Y diríamos que el diario es manifestación de un desplazamiento. En verdad el orillado es quien lo escribe, y de ahí que hasta el rito de escribir su propio diario lo rodee él ritualmente de todo aquello que concierne a su naturaleza de desplazado. Podríamos atribuir al escritor de diarios aquella cualidad que Benjamin atribuía al *flâneur* baudelairiano: la de llegar al lugar de los hechos o demasiado pronto o demasiado tarde. Eso, qué duda cabe, produce en él agudo malestar, como una criatura que tuviese que renunciar eternamente a la posibilidad de ser, alguien sin presente, alguien condenado de manera dantesca a ser su propio pasado, su inane futuro. De ese

modo diríamos que el escritor de diarios sólo es puntual en su cita con el diario. En él va a poder llevar a efecto las respuestas que habría podido dar, y no dio, y habérsele ocurrido tal o cual otra cosa, en lugar de lo que en realidad se le ocurrió, y pensar a cámara lenta jugadas de su vida demasiado fugaces cuando acaecieron. Y aunque esté lejos de la cabeza del escritor de diarios proceder a una rectificación de la verdad (y tendría derecho a ello, por mucho pacto autobiográfico que se opusiera a ello con toda la policía de los diarios que le pisara los talones), encuentra ése, el del diario, el lugar ideal para una restauración: la de una existencia maltrecha. Digamos que el diario le da la vida que la propia vida le niega, encontrando en él un lenitivo a ese malestar que le ha hecho vivir de modo insatisfactorio, precipitado, fragmentado. Una reconstrucción de un yo al que la realidad partió en mil pedazos con sus embates constantes, como vendría a ocurrirle a esa barquilla de la existencia lanzada contra los cantiles de la vida cotidiana de la que hablaba Maiakovski la víspera de su suicidio.

Sólo que el escritor de diarios, al contrario que el suicida (y no se suicida en sus diarios, a menos que se sea Amiel, con su patológica voluntad de dejar de vivir la vida para vivir su diario), va buscando en él, minuciosamente, la reconstrucción de un mundo perdido: el de la nula distancia entre su pensar y su sentir. En el diario todo es presente, todo tiene una realidad consistente, compacta, esencial.

Y diríamos que, por uno de esos prodigios inexplicables (prodigios inexplicables para verdades indemostrables, diríamos sin el menor asomo de ironía), todo el malestar que impelía a escribir en su diario, en el diario parece limpiarse, transformarse, sustanciarse en otra cosa, en algo armónico, consolador y luminoso. Toda la incompreensión, toda la incertidumbre que nos produce el vivir y el desasosiego que esa incertidumbre despierta en nosotros, de pronto, en algunos diarios escogidos parece transformarse en vida segura, conforme, en paz, haciendo de nosotros ese ser del que hablaba fray Luis, ni envidiado ni envidioso. Y aunque sepamos que quien nos dio testimonio de sí y de su tiempo de modo desasosegado no se libró de su propio desasosiego, encontramos en su obra paradójicamente nuestro propio sosiego. Así lo veía Leopardi en una de las anotaciones de su Zibaldone:

Esto tienen de propio las obras de genio, que incluso cuando representan a lo vivo la nulidad de las cosas, incluso cuando demuestran de manera evidente y hacen sentir la inevitable infelicidad de la vida, incluso cuando expresan la más terrible desesperación, aunque sea un alma grande que se encuentra incluso en un estado de extremo abatimiento, desengaño, aniquilación, tedio y desesperación de la vida, o en las más acerbos y mortíferas desgracias (bien a causa de altas y graves pasiones, bien por cualquier otra cosa); incluso así, sirven siempre de consuelo, despiertan el entusiasmo y no tratando ni representando otra cosa que la muerte, restituyen, al menos momentáneamente, esa vida que tenía perdida.

CUARTA PARTE

LA MUJER EN LOS ORÍGENES DEL MAL

9. Mujer, no-ser y mal

Celia Amorós Puente

Catedrática de Ética

Universidad Nacional de Educación a Distancia

9.1. De la épica guerrera a la ética campesina

La relación de *la Mujer* con el mal es justo lo que constituye la misoginia. Este fenómeno tiene una aparición recurrente en las sociedades patriarcales. Sin embargo, no debemos confundirla con el patriarcalismo. Por patriarcado entendemos todas aquellas formas y modalidades del dominio masculino sobre el colectivo de las mujeres que tiene efectos sistémicos. En la medida en que lo podemos encontrar en todas las sociedades etnológicas e históricas conocidas,¹ opera como un *explanans* de un conjunto de fenómenos que ponen de manifiesto la subordinación de las mujeres a los varones. Ahora bien, para explicar a su vez este *explanans* en toda su generalidad deberíamos trascender el propio proceso histórico para especular sobre hipótesis poco susceptibles de contrastación que tendrían que ver con la biología o la metapsicología. Se han dado explicaciones en estos niveles tanto para justificar el patriarcado (Goldberg) como para impugnar su legitimidad. Explicaciones de este orden resultan ser falsas o poco verosímiles, pero, sobre todo, no son de mayor utilidad para la teoría y la práctica feministas. Nos las tenemos en cada sociedad y en cada período histórico con formas concretas de dominación masculina cuyos efectos sistémicos hemos de analizar y procurar neutralizar. Lo que podemos hacer, sin embargo, es tratar de reconstruir ciertas recurrencias susceptibles de ser identificadas en el funcionamiento de mecanismos de ese constructo práctico y teórico al que llamamos *patriarcado*. Volve-

¹ Dejemos aquí al margen el debate sobre el mito del matriarcado.

remos sobre la cuestión de estas recurrencias. Pero lo que nos interesa precisar de inmediato es que la misoginia, a diferencia del patriarcado, no es un *explanans* sino un *explanandum*: es más, se trata de un fenómeno que cobra su inteligibilidad a la luz de la identificación de ciertas formas concretas que puede revestir el funcionamiento de los mecanismos patriarcales. Pues, en una primera aproximación, parece evidente que las mujeres en su conjunto pueden ocupar posiciones subordinadas en la estructura social sin que por ello se las constituya en objeto de denigración y de odio, que es precisamente lo que caracteriza la misoginia. Este fenómeno no es coextensivo ni con el patriarcado como sistema ni con las *actitudes patriarcales*, como las llamaba Eva Figes, en tanto que interiorización psíquica de las formas objetivas de dominación. Tiene lugar, precisamente, cuando se producen determinadas disfunciones en las formas hegemónicas de dominación patriarcal. Y es ahí, justamente, donde, si se dan determinadas condiciones, pueden encontrarse el feminismo y la misoginia en el mismo espacio histórico y social.

En otros lugares de nuestra obra nos hemos referido al fenómeno que vamos a denominar *relevo de las heterodesignaciones patriarcales*. No hacemos aquí sino explicitar lo que viene implicado en la tesis de Carole Pateman (1995) de que el poder patriarcal en tanto que poder político, y como una dimensión de este mismo poder, se constituye en poder sexual. Esta forma de poder se toma la licencia que se otorgan a sí mismos los varones de las élites hegemónicas de heterodesignar a las mujeres, de producir discurso acerca de ellas, de lo que son y, sobre todo, de lo que deben ser. Encontraremos por ello mismo un síntoma de la puesta en cuestión de la hegemonía de estas élites cuando se venga a escuchar acerca de las mujeres un discurso alternativo y que contra-dice, dice en contra de lo que afirmaban acerca del colectivo de las féminas los varones del grupo dominante. Nos las habemos entonces con un grupo emergente de varones (estamento, clase, élite emergente o capa social) que aspira al poder político, a desplazar a las élites hegemónicas y, significativamente, comienza por articular esa aspiración como un nuevo discurso acerca de la feminidad normativa. Pues bien, en el caso de Grecia, del que ahora vamos a ocuparnos, tratamos de contrastar la hipótesis de esta recurrencia comparando, de la mano de investigadoras tan solventes como Nicole Loreaux, Ana

Iriarte, Mercedes Madrid, Inmaculada Cubero, la concepción de las mujeres característica de la aristocracia guerrera tal como aparece en la epopeya homérica con el discurso acerca de las mismas que podemos encontrar en la *Teogonía* de Hesíodo, así como en los *Los trabajos y los días*, de tonos paradigmática y estridentemente misóginos.

La misoginia de Hesíodo es en la historia tan proverbial como inexplicada satisfactoriamente. Mercedes Madrid pasa revista a los distintos tipos de explicación que se han dado sobre este fenómeno. Hace referencia a la marginación de las mujeres en la polis, donde quedaron excluidas de la ciudadanía política en la medida misma en que este estatus estaba íntimamente asociado a la condición de guerrero desde la reforma de los hoplitas. La suerte de las mujeres está profundamente ligada a las condiciones y las prácticas del intercambio matrimonial: de acuerdo con Leduch (1993) hay diferencias entre las ciudades según que «la ciudadanía se constituya sólo con los detentadores del suelo cívico o se abra también a quienes no lo posean». En el primer caso la posesión del suelo se transmite también a las hijas, cuyo papel social es más relevante por su vinculación con «la tierra que transmiten y con la que circulan». En el segundo, donde se incluirían ciudades como Atenas, «los *oikoi* se entrecruzan sin tener en cuenta la tierra», de lo que se deriva que el suegro pone en manos del yerno la tutela sobre la novia, se reduce la dote y se *democratizan* las mujeres en la medida misma en que vienen a ser *las víctimas de la democracia*. Sin embargo, estos procesos no explican la virulencia del rechazo que experimenta ante las mujeres el autor de la *Teogonía*, y menos la buena acogida que tuvo en la literatura griega de su época. Así, la autora de *La misoginia en Grecia* aventura otra explicación de *la ginecofobia hesiódica* relacionada con los impactos traumáticos que debieron producirse en la psique de los griegos al hilo de las profundas transformaciones que condujeron desde el antiguo orden social hasta la consolidación de la polis: la introducción de la escritura y sus implicaciones en las formas de la subjetividad tal como han sido analizadas por Havelock (1999), la reestructuración del sistema religioso griego en consonancia con las nuevas formas de vida social que representa la polis, tal como lo ha señalado Pierre Vernant. En esta línea, Hesíodo no hace sino legitimar la soberanía de Zeus tanto en el mundo divino como en el humano, y en la estra-

tegia hesiódica de legitimación del reinado estable de Zeus se encuentran desajustes e incoherencias: Gea, que aparece como deidad primordial en el comienzo del poema, acaba siendo la madre de monstruos como Tifón, a título de ejemplo. Para Madrid, estas *incoherencias* se podrían explicar a partir de la tensión que en el interior de la religión griega existe entre elementos *ctónicos* y *olímpicos*. Siguiendo a Daraky (1985), que a su vez se apoya en las tesis de Braudel, la religiosidad ctónica y la olímpica coexisten «como dos sistemas de creencias distintas, uno en la base sobre la que se levanta el otro». El tratamiento inclusivo de las oposiciones y la circularidad serían característicos del concepto ctónico, así como la exclusión y la linealidad se relacionarían con la visión olímpica del mundo. La implantación de esta última se habría logrado al precio de un profundo desarraigo en el alma de los griegos que les habría generado una intensa angustia. El precio del *triunfo del lógos* en Grecia, que vino tanto precedido como posibilitado en buena medida por el *triunfo de Zeus*, fue el abandono de sus vínculos con la Tierra, deidad derrotada a la vez que refuncionalizada en el poema de Hesíodo. Podemos recordar aquí el mito de autoctonía que se encuentra en la base imaginaria misma de la fundación de Atenas: los atenienses no nacen de mujer, sino de la tierra ática fecundada por el semen derramado por Poseidón en su deseo de Atenea. En realidad, se trata de la versión griega de la constitución de la masculinidad por renegación y despegue de sus vínculos con lo femenino que están en la base de su vida natural, sustituyéndolos por los que se traman en la relación con los otros varones que constituirá la forma de vida regenerada y legitimada que les habilitará para el ejercicio del poder (Amorós 2004). Este desmarque y esta sustitución no pueden llevarse a cabo sin una cierta dosis de misoginia. Pero, para nuestra autora, en el caso de los griegos este despegue habría sido especialmente traumático y habría generado la necesidad de proyectar en un *chivo expiatorio* las angustiosas tensiones que los dividían.² Sobre todo, la nueva vivencia de la muerte en un mundo que no se representa ya como funcionando de acuerdo con secuencias

² Esta proyección cumpliría, por otra parte, la función de estrechar las filas masculinas de modo que cualquier modalidad de deserción de las mismas sería calificada como *afeminamiento*.

cíclicas. Esta explicación de tinte psicoanalítico aplicada, no ya a los rasgos de carácter de un varón individual sino, en general, a los varones griegos no nos parece del todo convincente. La peculiaridad del ajuste hesiódico entre las potencias divinas del tiempo primordial y las emergentes en los procesos de constitución de las polis griegas queda cabalmente explicada, a nuestro parecer, por Jean Pierre Vernant, cuando distingue entre mitos del origen y mitos del comienzo. Así, la *Teogonía* de Hesíodo no se plantearía propiamente el problema de la génesis, sino que su pregunta sería «¿quién es el dios soberano?». Aquí, «la función del mito es la de establecer una distinción y una especie de distancia entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde el punto de vista del poder». No es de extrañar que, por su estructura misma, el mito de soberanía contenga un componente misógino, pues es isomórfica a la que articula los rituales iniciáticos de los varones: lo genéticamente primero y que los ha parido son sus madres, las mujeres. Pero la separación de las mismas y su redefinición y refuncionalización como subordinadas vendrá a ser aquello que los instituya en varones candidatos, en tanto que tales, al ejercicio del poder.

El mito, continúa Vernant, se constituye en esa distancia (entre el origen que meramente pone ahí y el comienzo que legitima) que es el objeto mismo de su relato, pues éste representa, a través de las series de las generaciones divinas, los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva ya, pone término a la elaboración dramática de la *dinasteya* (Vernant 1979, 91).

Tras esta rápida y sumaria revisión y valoración de los elementos de explicación más verosímiles de la misoginia hesiódica que se han propuesto, volvemos a nuestra hipótesis del relevo de las heterodesignaciones patriarcales. Pues bien: en primer lugar, en lo concerniente al debate acerca de la cronología respectiva de Homero y Hesíodo, seguimos la posición de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, que asumen la anterioridad del autor de la *Ilíada* y la *Odisea*. Estos mismos autores, en su reconstrucción del mundo de Hesíodo, afirman que: «desde principios del siglo VIII antes de Cris-

to, encontramos los estados griegos gobernados por una de las principales familias aristocráticas. Hesíodo dará el nombre de *Basileis* en plural a todos los aristócratas de *Tespias* que detentan el poder y administran la justicia» (Pérez y Martínez 1978). Realzan el fenómeno de la colonización³ que habría tenido por consecuencia «la aparición de una clase media industrial mercantil que comienza a pedir derechos a la aristocracia». Éste sería «uno de los fenómenos más importantes de la Grecia arcaica». En este contexto, «lo que Hesíodo representa es esa clase media burguesa que echa en cara y sus atropellos a los injustos señores». Por boca del autor de *Los trabajos y los días* hablarían «el artesano, el alfarero, el carpintero, el herrero y el comerciante...». Pero para que estos grupos sociales emergentes articulen sus protestas contra los nobles será preciso un cambio de implicaciones tan importantes como lo fue la reforma de los hoplitas. Esta reforma consistió en una transformación de las tácticas militares que requería más efectivos, un menor grado de épica heroica individual y estaba más al alcance de todos los varones al no requerir del soldado la posesión de un caballo. Tuvo por consecuencia el que la aristocracia perdiera el monopolio de la guerra. El análisis de ciertos pasajes de la *Teogonía* ha llevado a nuestros investigadores a concluir que:

[...] si el campesino beocio contemporáneo de Hesíodo no se ha convertido todavía en hoplita, sin embargo está en buen camino de hacerlo y ya no deja a los *esthloi* todo el poder económico ni incluso tal vez el político (Hill 1965).

9.2. Figuras de Pandora

Claude Lévi-Strauss estableció en sus *Mitológicas* (1996) que todo mito dice-en-contra de otro y no puede ser entendido sino a la luz de su referente polémico. Y estableció también, tanto en sus *Mitoló-*

³ Se ha identificado también en el fenómeno de la colonización una causa de la misoginia, ya que los colonizadores han de tomar por esposas a mujeres de la población que quieren dominar, las cuales tienen sus lealtades en otra parte y son objeto de desconfianza y recelo.

gicas como en *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss 1991), desde su patriarcalismo acrítico, que las mujeres oficiábamos como mediadoras simbólicas de los pactos entre los varones. Si ello es así, y si, como lo afirma Carole Pateman basándose en una lectura de Lévi-Strauss en clave contractualista, el derecho político se dobla hasta nuestros días de poder patriarcal, no podrá extrañarnos que el discurso hegemónico sobre las mujeres sostenido por las élites hegemónicas se vea replicado por el de los grupos emergentes desde que atisban la posibilidad de deslegitimar su poder. Nos encontramos entonces con lo que denominamos al comienzo de este trabajo «el relevo de las heterodesignaciones patriarcales». O bien, la competencia entre estas heterodesignaciones si es que se da el caso de que coexistan durante un tiempo en tensión en un mismo espacio social. Así, lo primero que le dicen los nuevos aspirantes a compartir o relevar en el poder a aquellos que lo detentan es que, en materia de mujeres, están equivocados. Que son ellos quienes *lo entienden*. Y, como ocurrirá también en la crisis de *l'Ancien Régime* europeo, que las prácticas del intercambio matrimonial son inadecuadas y deben ser sustituidas.⁴ Pues bien, en la sociedad homérica, como lo ha estudiado Mercedes Madrid, las mujeres son altamente valoradas «por el papel de mediadoras que... desempeñan... entre los varones. Según Vernant, la función social de las mujeres en la época homérica es la de establecer y garantizar las relaciones entre los distintos *oïkoi* (casas), aparte de asegurar la reproducción de los mismos. Por ello, las hijas son casi tan valiosas como los hijos varones y, al igual que los *agálmata* (regalos valiosos), circulan y establecen una red de relaciones de amistad y compromisos mutuos entre los varones» (Madrid 1999). Señala asimismo que para Leduch, la novia, a quien «el novio cubre de regalos al recibirla y el padre al entregarla», representa la alianza entre dos *casas*. El contraste con las recomendaciones hesiódicas a los varones para contraer matrimonio no puede ser más abrupto: «Que no te

⁴ Nancy Armstrong, desde claves foucaultianas más bien que lévi-straussianas, en *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*, ha interpretado la novela de Richardson, *Pamela o la virtud recompensada*, como una crítica del autor a las prácticas aristocráticas de organizar los matrimonios. Estas, basadas en conveniencias de los linajes, eran inmoralizadas versus el *matrimonio por amor que preconizaban las ascendentes clases medias* (Amorós 1997).

haga perder la cabeza una mujer de trasero emperifollado que surre requiebros mientras busca tu granero: Quien se fía de una mujer, se fía de ladrones» (Madrid 1999). Para curarse en salud de la posibilidad de que esto ocurra hay un conjuro hesiódico: «En primer lugar, procúrate casa, mujer y buey de labor —la mujer comprada, *no* desposada, para que también vaya detrás del buey» (Madrid 1999; cursiva mía). Parece evidente que el referente polémico de estos consejos misóginos no son sino las instituciones del intercambio matrimonial en la aristocracia. Por otra parte, a falta de que la desposada aporte la garantía de calidad del *oixos* del que procede, como medidas para asegurarse de que no se hace un negocio ruinoso, Hesíodo recomienda:

Cásate con una doncella, para que le enseñes buenos hábitos. Sobre todo, cástate con la que vive *cerca de ti*, fijándote muy bien en todo por ambos lados, no sea que te cases con el hazmerreír de los vecinos; pues nada mejor le depara la suerte al hombre que la buena esposa, y, por el contrario, nada más terrible que la mala, siempre pegada a la mesa y que, por muy fuerte que sea su marido, le va requemando sin antorcha y le entrega a una vejez prematura (Madrid 1999; cursiva mía).

El consejo de buscar la esposa cerca se relaciona con las necesidades de las polis emergentes de promover vínculos con los vecinos del *demós*, quebrando así el sistema tribal controlado por la nobleza. El contrato sexual es pensado simbólicamente en el eje de la metonimia, de la cercanía del lugar, desplazando de este modo el orden de la metáfora propio del contrato aristocrático, que la mujer sellaba a título de representante de su *casa*. Pero es más: si las mujeres homéricas venían a ser el sello entre las casas de los nobles, Pandora es más bien la rúbrica del anti-pacto. Esta característica de la madre griega de las mujeres destaca tanto más si la comparamos con su homóloga en los mitos americanos estudiados por Lévi-Strauss que hacen referencia explícita a las mujeres. En el caso de la Pandora hesiódica, el titán Prometeo roba el fuego a los dioses, y Zeus, a título de castigo de la *hybris* prometeica, trama su venganza inventado a la mujer como un *engaño tramposo* para los hombres cuyas valencias semánticas se despliegan en el registro del mal y, como lo veremos,

del no-ser. Los mitos americanos son mitos de los orígenes, mitos que narran la emergencia del cosmos a partir del caos, del *imposible mundo al revés* (Amorós 1985), a diferencia del mito hesiódico que, como hemos tenido ya ocasión de exponerlo de la mano de Vernant, es un mito dinástico donde se establece una separación entre los orígenes y el comienzo. El mito de emergencia narra cómo se constituyó el orden frente al desorden. El orden se identifica con el alimento cocido en el hogar doméstico al cuidado de las mujeres, y se presenta como el resultado de un triunfo frente al desorden: en el origen se produjo un rapto de las mujeres humanas por los habitantes del mundo celeste. El rapto, que es justo la inversión de la alianza, prenda del orden, genera una conflagración cósmica que es resuelta precisamente por la institución misma de la alianza. Y así, el pueblo celeste, como prenda del pacto con los humanos, les otorga el fuego que va a servir para cocinar el alimento crudo e implantar de ese modo el ámbito de lo propiamente humano, la cultura, frente a la naturaleza, representada por el mundo animal que ingiere el alimento crudo. Como las mujeres han sido resituidas para ser intercambiadas de forma ordenada entre los donadores y los receptores de mujeres y el símbolo de esa alianza es el fuego, de acuerdo con la lógica del mito deben ser ellas las cuidadoras del hogar doméstico. En este conspecto americano son los seres celestes quienes arrebatan las mujeres a los hombres, a la inversa de lo que ocurre en el mito griego donde son los dioses quienes dan al hombre la primera mujer. Y los dioses otorgan el fuego terrestre, fuego celeste domesticado, a los humanos como emblema de alianza, mientras que en el mito griego es Prometeo quien se lo arrebató. Además, existe otra Pandora americana que es el contrapunto de la templada cocinera: se trata de *la chica loca por la miel*, relacionada con lo que Lévi-Strauss llama *series míticas regresivas*. A diferencia de las progresivas, que dan cuenta del paso de la naturaleza a la cultura, estas series explican la recaída de la cultura en la inmediatez de la naturaleza: el orden *paraculinario*. En ellas, su heroína se atiborra de miel, el alimento que la naturaleza ofrece en su inmediatez, transgrediendo así el orden culinario. Y, junto con la transgresión alimenticia, incumple su función mediadora entre los aliados por matrimonio, pues la miel está destinada a ser objeto de un consumo diferido en la medida en que debe ser ofrecida prioritariamente a los aliados.

Otra versión de nuestra Pandora americana la presenta como una transgresora de los tabúes relacionados con la división sexual del trabajo, es decir, con *la prohibición de tareas* a las mujeres: justamente, las tareas prestigiosas. En el dominio del agua, contrapunto del fuego, las mujeres, cuidadoras del mismo, no deben dedicarse a la pesca: han de limitarse a recoger en canastos el producto de la actividad masculina. Pero nuestra heroína no se conforma con tales reglas y se atiborra de pescado sin esperar a que éste circule y sea distribuido de acuerdo con las reglas que la tribu establece. Resultado: su indigestión le produce una exudación intoxicadora que la convierte en la madre de las enfermedades.

9.3. La misoginia como teodicea

Como lo podemos ver, el relevo y/o la competencia de heterodesignaciones patriarcales es recurrente *malgré* las enormes distancias geográficas, históricas y culturales de los medios en que se produce. Una constelación mítica dice sistemáticamente en-contra-de otra: para los mitos culinarios, *la mujer* es la buena cocinera y promotora de buenas relaciones entre los aliados, frente a lo que afirman las series míticas regresivas paraculinarias,⁵ según las cuales la mujer es glotona y holgazana. Con esos mismos epítetos, además del de lasciva, obsequia Hesíodo a su Pandora, lo que nos lleva, dado que las mujeres somos objeto transaccional de las relaciones entre los varones, a buscar el referente polémico de su discurso. Lo hemos identificado ya en lo concerniente a las prácticas matrimoniales. Y podemos abundar más en la tarea contrastando las características que son atribuidas a las mujeres en la epopeya homérica con aquellas que Hesíodo le adjudica a la madre *de la raza de femeninas mujeres*. De acuerdo con Mercedes Madrid, las mujeres homéricas (Hécuba, Helena, Andrómaca) y, sobre todo, las esposas, son «presentadas como razón de la lucha y punto de referencia de las vicisitudes del combate, de tal manera que la mención al llanto de las mujeres por la pérdida de un guerrero o la alegría por su regreso del combate se

⁵ Se trata de la mitología de la miel y del tabaco analizada por Lévi-Strauss en el tomo II de sus *Mitológicas: Du miel aux cendres*.

convierten en instrumentos para medir los fracasos y los éxitos de la contienda» (Madrid 1999). De este modo, podría decirse que se convierten en parámetros del comportamiento caballeresco. Las féminas —el paradigma sería Penélope— son *expertas en espléndidas labores de hilado y tejido*. Se trata de un trabajo personalizado y valorado a título de tal, que tiene su *historia propia* y es *identificada por su artífice*. Las vestiduras que elaboran las mujeres «se guardan en cofres en la parte más oculta de las casas junto con... otros tesoros...» «y forman parte de los regalos preciosos que se hacen a los huéspedes». Como también lo señala la autora de *La misoginia en Grecia* (Madrid 1999), en la epopeya homérica nos las tenemos con una sociedad jerárquica donde las funciones sociales están claramente codificadas en lo que podríamos denominar un sistema de prestigio: en la cima, los guerreros, que eran la minoría de los varones adultos de la nobleza y, por debajo de ellos, los no guerreros (hombres y mujeres del pueblo, niños y ancianos) que, junto con las mujeres nobles, tenían asignadas determinadas funciones sociales y eran valorados o denostados en función del cumplimiento cabal o del incumplimiento de las mismas. Pues bien: en abrupta contraposición con las heroínas laboriosas de la epopeya, la Pandora hesiódica es tildada de holgazana, parásita y vampirizadora del esfuerzo masculino. Tomando sus metáforas del mundo animal, las mujeres resultan ser para Hesíodo los *zánganos* que explotan a las productivas *abejas*, es decir, a los varones. Así, no es de extrañar que este decir-en-contra de quienes cantan las hazañas de los héroes, como Homero, a propósito de las mujeres consista, significativamente, en un decir en contra que es una enmienda a la totalidad de las representaciones y los valores en torno a los que se articula el mundo de la *Ilíada* y la *Odisea*. Como lo afirma Madrid, Hesíodo no pretende inmortalizar las hazañas de los héroes del pasado, sino «crear un clima moral nuevo» en respuesta a la llamada de las Musas que recibió en el monte Helicón (Madrid 1999; cursiva mía). Nos encontraríamos así con una ética versus épica. Frente a los valores de la aristocracia como el éxito guerrero, en el mundo hesiódico el valor emergente es el trabajo. Podríamos preguntarnos si acaso Hesíodo no está feminizando su crítica a la nobleza de sangre cuando tilda a las mujeres de holgazanas: una descalificación directa y descarada del comportamiento de los aristócratas hubiera podido resultar una agresión excesiva o quizá peli-

grosa. Pero si la crítica apunta de forma directa a las mujeres en tanto que tales, el noble bien podría no darse por aludido.⁶ Las virtudes aristocráticas son desempeños de funciones sociales rígidamente codificadas y jerarquizadas, y se justifican mientras las situaciones históricas son congruentes con su *pathos* heroico. Cuando cambian las condiciones sociales que sustentaban tales aureolas épicas, estas virtudes resultan ser erosionadas en su capacidad de conferir legitimación y sustituidas por otras virtudes alternativas emergentes. En el caso del mundo hesiódico que nos ocupa, estas virtudes van a ser el trabajo y la justicia. Por su naturaleza misma, y a diferencia de las virtudes de la excelencia aristocrática, estos nuevos valores son susceptibles de ser ampliados a una base social mucho mayor cuya autocomprensión como sujeto de los mismos se solapa con lo genéricamente humano, con la condición humana en tanto que tal. Y es justamente esta condición humana el objeto de la tematización hesiódica, que va a delimitar su espacio frente al orden de los dioses instituido por Zeus, por una parte, y, por otra, frente al mundo animal. Las desjerarquizaciones —*sit venia verbo*— se doblan de una autopercepción, por parte de quienes las han promovido y en mayor o menor grado las irracionalizan, como susceptibles de generar un horizonte virtual en el que quepa lo humano y sólo lo humano. Los valores y comportamientos alternativos que emanan en esta puesta en cuestión se legitiman precisamente en base al nuevo horizonte más o menos virtual que diseñan en su misma operación crítica. Su legitimación está, por tanto, en función de su propia autodefinición frente a las antiguas virtudes aristocráticas a la vez que, en este mismo empeño, heredan sus connotaciones épicas. De ahí el tono solemne de todo programa de moralización, que se intensifica, a su vez, mediante la exclusión de aquel grupo que no puede ser recuperado y reciclado en las nuevas claves. Teóricamente, en abstracto, las mujeres de los héroes homéricos deberían haber sido recuperadas puesto que trabajaban. Pero su trabajo era demasiado específico y simbólicamente complementario en un mundo sobre cuyas ruinas se pretende edificar las nuevas formas de vida. La nueva ética es la épica del trabajo y, con respecto a la línea de flotación de esta nueva éti-

⁶ Para un análisis de estrategias de feminización de la crítica social, véase Armstrong (1991).

ca, las mujeres están o muy por encima o muy por debajo. Muy por encima, las aristócratas: ¿para qué iban a querer los campesinos tan esmeradas y sofisticadas labores? Palas Atenea dota a Pandora del arte de tejer, pero, al decir de Hesíodo, parece ser que no lo ejerce. Muy por debajo, las campesinas: su trabajo, cuando se las obliga situándolas en el mismo lote que un buey a guisa de dote matrimonial, es percibido como demasiado servil. Así, habrá un reciclaje del guerrero, como merecedor de honra y reconocimiento, en el laborioso campesino o artesano. Pero no de la mujer del antiguo guerrero: en el nuevo universo es un peso muerto, una trampa. Pues su ahora insignificante función social no puede transformarse en la virtud moral que es propia de la condición humana. Oscilará así, como lo veremos, entre la animalización y la artificialización. En suma: si lo humano para Hesíodo se define por el trabajo, la holgazanería de las mujeres, como lo afirma Mercedes Madrid, cumplirá la función de excluirlas de la condición humana. Es más, en *Los trabajos y los días*, como lo señala la autora de *La misoginia en Grecia*, «aparece Zeus como garante de la justicia, pero ya no sólo de la justicia cósmica, sino también de la justicia entre los seres humanos, lo que necesariamente lleva a Hesíodo a plantearse el problema de la justificación de la presencia del mal en el mundo» (Madrid 1999). La concepción de Pandora se hará de este modo de acuerdo con las exigencias de la teodicea, y deberá ser presentada por tanto satisfaciendo todos los registros que en la mente griega están asociados al mal y al no-ser. Marca y representa la separación irreversible entre los dioses y los humanos: es causa de todo aquello por lo cual lo humano no es divino (los trabajos, las enfermedades, la muerte). Así, es hecha, no engendrada: «Modeló de tierra⁷ el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida». Pertenece, pues, al orden de la artificialidad, de la *tejné*, que, para los griegos, es un orden de segunda categoría si se compara con el de la *φύσις*, lo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento y su reposo. No se inserta, pues, en secuencia genealógica alguna: a diferencia de las aristócratas homéricas, Pandora no tiene padre, ni madre, ni relación familiar alguna que pudiera servirle de

⁷ Entiéndase: de tierra inerte, lugar de mera réplica, de potencialidad generadora desactivada desde la neutralización de los poderes partenogénéticos de Gea.

referente legitimador. Viene a ser una incrustación en un orden —la comunidad de los varones— ya constituido previamente sin ella. En tanto que artificio, pues, carece de organicidad, de principio constitutivo interno: es una inanidad y una chapuza ontológica; a su vez, una chapuza ontológica no puede tener sino una existencia parasitaria: Pandora, de este modo, será una glotona que vampiriza el esfuerzo masculino a la vez que lo exprime sexualmente. No puede tener de ese modo principio de individuación: *la raza de femeninas mujeres* que de ella procede —y sólo de ella— no está compuesta de entidades discernibles sino de lotes ontológicos indiferenciados (Amorós 2006). Las mujeres se definen, de forma genérica y redundante, *por su propia feminidad*. El bien es orgánico y genealógico: lo semejante genera lo semejante y, tal como se narra en el mito hesiódico de *Las edades* (Hesíodo 1990, 110-200), define el orden de la legitimidad mientras todavía «los hijos se parecen a sus padres». Por el contrario, el mal es inorgánico y agenealógico: no tiene canales por los que pueda transitar el *lógos* del *genos*. Así, todo se invierte y, como ocurre en la edad del hierro, los hombres, «al nacer (presentan) blancas sienes. El Padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre» (Hesíodo 1990, 180-185).

9.4. Sobre chapuzas ontológicas

Pandora, pues, no es engendrada sino hecha. Y no de una sola pieza: es un ensamblaje de partes cuya soldadura es precaria. En su libro *Conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón* (1999), Amalia González lleva a cabo un interesante análisis del *Menéxeno* en la línea que aquí nos interesa. Destaca de entrada las connotaciones femeninas que Platón adjudica a la retórica en el *Gorgias*, al asociarla con *cosmética*, *culinaria* y *sofística* como prácticas adulatorias que remiten al engaño y a la simulación frente a la gimnasia, la medicina, la legislación y la justicia, artes viriles que se sitúan del lado de lo entitativo y lo verdadero. Pero cuando trata la figura de Aspasia como maestra de retórica y, en tanto que tal, compositora de epitafios, presenta su arte como una tarea fácil: consistiría en soldar de forma mecánica piezas de discursos prefabricados

ad hoc para las pompas fúnebres de los héroes muertos en batalla, frente a la organicidad que debe tener el discurso verdadero, tal como es presentado en *El Fedro*. Aspasia aparece de este modo como una impostora que se hace pasar por sabia siendo así que, en realidad, se limita al *arreglo cosmético* de los epitafios, destinados a una multitud indiferenciada —la de los caídos en batalla en defensa de la democracia ateniense—, cuya virtud anónima no puede ser individualmente realizada. Una vez más, pues, se asocia el registro del simulacro a lo que carece de un principio de individuación y puede, por tanto, ser troceado y amañado. Pertenece, así, a la categoría de la *hylé*, la materia pasiva de Aristóteles, y no de la *morfé*, del principio configurador que da al compuesto su unidad sustancial. Viene a ser algo así como un *collage*, producto, como veremos, del *bricolage* de los dioses. Esta *ontología sucia*, por tomar la expresión de Donna Haraway, que es la de Pandora no es en absoluto inocente. En la medida en que es hecha tal como la hemos descrito, es susceptible de ser troceada. Hijas de *la raza de las femeninas mujeres* son las víctimas de los crímenes sexuales que actualmente se cometen en Ciudad Juárez y que dejan miembros de las mujeres desperdigados en improvisados cementerios (González Rodríguez 2002). El imaginario masculino sobre lo masculino, podríamos decir, funciona bajo el signo del *unum*: en el fetichismo, de acuerdo con los análisis de Freud, cualquier adorno puede funcionar como sucedáneo del falo y de su organicidad. Incluso en la castración, como caso límite, el cuerpo se separaría de un falo que es la réplica de su ser uno. Como lo diría Lacan, estamos en el eje de la metáfora. Durante siglos se creyó que el semen se fabricaba en el cerebro, que no sería de este modo sino el *pendant* de los testículos. Por el contrario, la pornografía y el crimen sexual aplicados a las mujeres deshacen (trocean, descuartizan o llevan a cabo mutilaciones sistemáticas) aquello que aparecería como una reunión de partes cuya soldadura no sería sino precaria y aparente. Es como si los varones hubieran intelectualizado su sexo para incorporarlo orgánicamente a su ser *uno* a la vez que han sexualizado hasta el cerebro de las mujeres para instituir las en un orden continuo indiferenciado: *Tota mulier est in utero*, decía santo Tomás (y la afirmación de Luce Irigaray de que «la mujer tiene órganos sexuales por doquier» no anda tan lejos de la del

santo) (Amorós 2006). La mujer y sus partes, para decirlo como Lacan, estarían en el eje de la metonimia.

Así, por volver a Grecia, la desnudez masculina, cultivada en el gimnasio,⁸ al decir de Ana Iriarte «modela una figura que da cuenta de sus cualidades de ciudadano» frente a la mujer artificialmente ataviada. Pandora nos sale aquí de nuevo en su hechura compuesta. Compuesta a trozos por adornos, pues, como lo afirma Ana Iriarte, «la narración del nacimiento de Pandora es ante todo la de su acicalamiento: la minuciosa descripción de los delicados tejidos y adornos que los dioses aportan contrastan con la breve alusión a un cuerpo que no parece nombrarse sino para ser cubierto, como si los aderezos en vez de adornar *constituyeran* a la mujer» (Iriarte 1990; cursiva mía). Es decir, Pandora no sólo no tiene principio constitutivo propio y es hecha a retazos, sino que los retazos mismos que la constituyen pertenecen no tanto al orden de lo real como al del simulacro: son adornos, algo adjetivo que adquiriría aquí el (pseudo) rango de sustantivo. Pues «Hefesto modela con barro y agua un ser semejante a una “virgen pura”, “a las diosas inmortales”». Su artificialidad y, podríamos decir, compositividad intrínseca la sitúan en el orden, no ya de la apariencia, sino del simulacro. Gilles Deleuze establece una distinción entre la imagen y el simulacro: la imagen es una semejanza lograda por mimesis, mientras que el simulacro es la apariencia de semejanza, aquello que parece que se parece. De ahí la paradoja del simulacro: cuanto más parece que se parece tanto más falso es. Estamos, pues, ante una radical impostura ontológica, por lo que no es de extrañar que el simulacro sea la perfecta instrumentación para cumplir la función de trampa y engaño: es el regalo envenenado con el que Zeus obsequia a los mortales. El rey de los dioses expresa así su designio: «yo, a cambio del fuego, les daré un *mal* con el que todos se alegren de corazón acariciando su propia desgracia». Este regalo envenenado, la «imagen con la apariencia de una casta doncella» diseña el ámbito de lo fraudulento y de la seducción, pues está, a su vez, compuesto de regalos donados por cada uno de los dioses y diosas que vienen a ser una pantomima de los valiosos regalos con que cubrían a las novias los aristócratas homéricos.

⁸ Platón en *Gorgias* contrapone la masculina gimnasia a la femenina cosmética.

En consonancia con su inanidad ontológica, Zeus ordena a Hermes que la dote de un *carácter voluble* [...] el mensajero Argifonte configuró «en su pecho mentiras, palabras seductoras... por voluntad de Zeus gravisonante». Semejante chapuza ontológica conlleva la torpeza epistemológica, y así «al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra.... dejó diseminarse (los males) y procuró a los hombres lamentables inquietudes». Activa el mal por su connaturalidad entitativa con él: lo representa —en el orden de la metáfora— y es su causa —en el de la metonimia—. Así procede el *maniquí hecho mujer*, en afortunada expresión de Ana Iriarte. Su belleza de simulacro es el *bello mal*: el mal queda así del lado del «*Pulchrum*» versus lo *Unum* y lo *Verum*. Este *irresistible y espinoso engaño* es tan imposible de evitar como la guerra, el mal que sustentaba el prestigio de los aristócratas.

En último término, las Pandora quedan sometidas a una relación de *doble vínculo*. Loroux (1990) señala que se le atribuye a Pandora, madre de *la raza de las femeninas mujeres*, la inquietante facultad de *reproducirse en círculo cerrado*. Así, se las expulsa de lo humano a la vez que se desconfía de ellas por su separación. No podemos estar más lejos de las integradas heroínas de la epopeya homérica. Contraponiendo las virtudes del trabajo a las excelencias de la guerra, los varones emergentes recomponen la masculinidad como sistema de prestigio articulando su discurso sobre las mujeres en contra del discurso de los nobles. Y este discurso no podía ser sino un discurso misógino, que descalifica la *expertise* aristocrática acerca de las féminas, la carencia de sentido común de los nobles que eran capaces de hacer una guerra por una mujer...

9.5. Del simulacro al no-ser: Parménides versus Lévi-Strauss

El etnólogo Claude Lévi-Strauss realza el valor privilegiado del operador dicotómico como dispositivo básico en los sistemas clasificatorios del *pensamiento salvaje* para organizar el mundo como una totalidad ordenada y provista de sentido: «Si no pudiera ser captado como oposición, el ser se reduciría a la nada». Así, para

que lo femenino pueda pasar del juego de las polaridades, caro a los pitagóricos, al registro del no-ser será preciso que se produzcan en el pensamiento griego lo que Vegetti ha llamado *las neutralizaciones*.⁹ Este proceso tiene una primera manifestación en el Caos como figura primordial neutra en el principio de la *Teogonía* de Hesíodo,¹⁰ al lado de Gea y otras divinidades, y se la podría asumir como el referente ancestral de *Tó ón* de Parménides. Pues *Tó ón*, el ser neutro, a diferencia de la Pandora mítica, no puede ser hecho y, a diferencia de las divinidades, tampoco puede ser engendrado: «Pues ¿qué génesis le buscarías? [...] De lo que no es, no te permito que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar lo que no es». ¿Procederá, entonces, de lo que es?: «Jamás la fuerza de la creencia concederá que de lo que es se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer ni perecer le permite *Diké*, aflojándole las cadenas, sino que lo mantiene». Así, *lo ente se reúne con lo ente, es un todo continuo*; por tanto, lo no neutro es no-ser.

El referente polémico de Parménides parece ser aquí la tabla pitagórica de los opuestos, donde aparecen encabalgamientos dicotómicos (lo impar y lo par, la derecha y la izquierda) que podrían ser organizados bajo la contraposición de lo masculino y lo femenino como el supremo analogante de la serie. Para construir esta tabla, los mortales «según sus pareceres han impuesto nombres a dos formas, de las cuales no se puede nombrar a una» (porque no se puede nombrar lo que no es: el lenguaje no dice, como lo afirmará más tarde Antístenes el sofista, sino lo que es). Así, contra Lévi-Strauss oficiando como intérprete del pensamiento mítico, la oposición dentro del ser es impensable, *ergo* no atraviesa el ser ni lo comparte, sino que se traslada a su diferencia radical con el no-ser, que no puede ser pensado ni nombrado. Por tanto, habrá que descalificar, como apariencia y engañosa opinión de los mortales, la génesis y la diferencia sexual.

A medida que se van configurando las categorías de lo neutro como específicas del *lógos* (Vegetti 1981), del discurso racional fren-

⁹ Han sido minuciosamente estudiadas por Inmaculada Cubero Postigo en su tesis de Doctorado inédita (v. bibliografía).

¹⁰ Para Vegetti, el Ser de Parménides no sería sino un eufemismo del dios Apolo.

te al pensamiento mítico, y en la medida en que son los varones los portadores de ese discurso, lo masculino vendrá a solaparse con lo neutro. Ya en el pensamiento mítico Pandora había quedado fuera del orden genealógico; bajo el imperio del *lógos* lo femenino se verá desplazado al espacio de la a-logicidad, de lo no-pensado... salvo en relación con el varón como analogado supremo y por defectividad. Así, Aristóteles afirmará que «la hembra es como un macho deforme, y el menstruo es semen, sólo que no puro» (*De Generatione Animalium*, 737 a 27).

9.6. Del no-ser al mal

La figura de la Pandora será reeditada en otras formas históricas de la misoginia, como la misoginia romántica decimonónica. Aquí se realiza sobre el fondo, no ya de otras heterodesignaciones patriarcales, sino del propio discurso feminista tal como se ha ido articulando desde la Ilustración y la Revolución francesa. En el espacio de esta obra no podemos dedicarnos a su reconstrucción (Amorós 1997; 1987). Nos limitaremos a cerrarlo con la afirmación del misógino exasperado por el movimiento sufragista que fue Otto Weininger. Para el autor de *Sexo y carácter* (Weininger 1985) las mujeres no tienen existencia ni esencia, son la nada. «Se es hombre o se es mujer según que se sea o no se sea.» Establece así una relación entre lo delictivo y lo femenino: al estar *la mujer* falta de esencia, al revelarse como el no-ser, y al estar el *no* emparentado con la nada, la *fémmina* resulta ser antimoral. De este modo, «la afirmación de la nada es antimoral: es la necesidad de transformar lo que tiene forma en informe, en materia, es la necesidad de destruir».

Desgraciadamente, la misoginia de la era global y el fenómeno emergente del feminicidio en las zonas de las maquilas invierte la afirmación de Otto Weininger: ellas, las mujeres jóvenes, resultan ser el objeto de la compulsión destructora de delincuentes y mafiosos. Ni siquiera sus cadáveres conservan una forma por la que pudieran ser identificados: son reducidas a lo informe, a lo ninguneado hasta en la muerte. La misoginia es aquí algo más que un género literario. *In Memoriam*.

Bibliografía

- AMORÓS, C. «Mito». *Diccionario de filosofía contemporánea*. Dirigido por M. A. Quintanilla. Salamanca: Sígueme, 1985.
- . *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- . *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos, 1997.
- . *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos, Premio Nacional de Ensayo, 2006.
- ARMSTRONG, N. *Deseo y ficción doméstica, una historia política de la novela*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos, 1991.
- CUBERO POSTIGO, I. «Poder sexual o control de la reproducción entre el mitos y el lógos: análisis de los relatos de Hesíodo». Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Políticas y Sociología, 1987 (tesis inédita).
- DARAKY, M. *Dionysos*. París: 1985.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, S. *Huesos del desierto*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, A. *La conceptualización de lo femenino en Platón*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1999.
- HESÍODO. *Obras y fragmentos Hesíodo* (intro., trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 13, 1990.
- IRIARTE, A. *Las redes del enigma*. Madrid: Taurus, 1990.
- LEDUCH, C. «¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia: siglos IV-IX a.C.». En DUBY y PIETROT, ed. «La antigüedad, rituales colectivos de mujeres». *Historia de las mujeres en occidente*, t. 2. Buenos Aires: Taurus, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós, 1991.
- . *Mitológicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . «La familia» (1956). En H. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos UNED, 1996.
- LOROUX, N. «Sur la race des femmes et quelques-unes des ses tribus». En *Les enfants d'At-héna*. París: Le Seuil, 1990.
- MADRID, M. *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra, 1999.
- PATEMAN, C. *El contrato sexual* (trad. de María Luisa Femenías, rev. por María Xosé Agra). Barcelona: Anthropos, 1995.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., y A. MARTÍNEZ DíEZ, comps. *Hesíodo obras y fragmentos* (intro., trad. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez), 1978.
- VEGETTI, M. *Los orígenes de la racionalidad científica*, trad. de Concha San-Valero. Barcelona: Península, 1981.
- VERNANT, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. de Marino Ayerza. Buenos Aires: Eudeba, 1979.
- . *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1979.
- WEININGER, O. *Sexo y carácter*, trad. de F. Jiménez de Asúa. Barcelona: Península, 1985.
- WILL, E. «Hésiode: crise agraire ou recul de l'aristocratie?». *Rev. des Ét. Gr.* 78, 556, cit. por Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, 1965.

10. Algo de derecho al mal

Amelia Valcárcel

Catedrática de Ética

Universidad Nacional de Educación a Distancia

10.1. Introducción

El derecho al mal¹ es una expresión que fue introducida en el feminismo filosófico español en los años ochenta. Lo confieso, era mía. Tuvo su fortuna, generó polémica y también malentendidos. Tiene buena explicación en sus circunstancias de génesis: teníamos 20 años, mucho programa por cumplir y nuestros homólogos varones se obstinaban en predicar sobre algo que llamaban *la mujer*—con la que parecía tener cierta obsesión— a la vez que nos ninguneaban del modo más solemne. Por si fuera poco, si decidían interpellarnos era tan sólo para que les viniéramos en humilde caravanilla llevando en las manos nuestros anhelos de utopía. Traducido: que si no pensábamos cambiar el mundo de arriba abajo y más o menos en seis meses, tampoco pensaban ellos en concedernos derecho a la existencia, teórica ni práctica. Así las cosas, la gente se acaba enfadando y a mí me pasó; pero no me pesa, porque varias grandes y dulces verdades han llegado al pensamiento por obra de un reverberante enfado. Enfadarse no es malo; depende de con qué o con quién te enfades.

Derecho al mal significa, llanamente, no un derecho absoluto, sino radicado en ciertas situaciones: aquellas en las que se exige de un colectivo que cumpla una norma superior al estándar o que cultive la excelencia si quiere pasar a ser simplemente normal. Pues

¹ En 1980 presenté en el Congreso de Filósofos Jóvenes, que se celebraba en aquella ocasión en Murcia, una comunicación, breve e intensa, con ese inquietante título; más tarde fue recogida en *El Viejo Topo* y todavía más tarde apareció como apéndice en mi libro *Sexo y filosofía*. Este texto no pretende ser ni una revisión ni tampoco una nueva versión; modestamente, sólo es un paralelo, o quizá, meramente, una deriva.

bien, eso es una trampa. Y en los años ochenta únicamente lo subrayé. En honor de la universalidad, y el juicio moral la posee, basta con ser como todo el mundo. Así que, incluso si eras una mujer, te tenían que ser de aplicación las normas *normales*, no otras sublimes que sólo tú tenías que cumplir. Y menos aún que tuvieras que llevar en agenda lo que nadie hacía, *cambiar por completo el mundo, transformar la naturaleza del poder* y cosas igual de sencillas. Y todavía menos, perdóneseme la anáfora, dar pormenorizadas explicaciones de todo ello al auto instituido comité de expertos en nuevos pensamientos dignos de comparecer a la luz del sol.

Aquello debía ser hecho y se hizo. Para algo sirvió, estoy segura. Pero ahora quiero hablar de otros males. En la costa Frigia hay un promontorio cuya forma recuerda vagamente a un perro. Quiere la leyenda que sea la roca llorante en que Hécuba fue transformada. Hécuba, la madre de todos los príamidas, ha caído bajo el adverso sino de Troya. La ciudad fue abandonada por sus dioses y los aqueos la tomaron mediante ardidés. El palacio fue incendiado, los varones muertos, las riquezas destruidas o robadas, las mujeres y los niños apartados como botín. Al amanecer de tal destrucción y desdicha, los infantes varones fueron asesinados ante los ojos de sus madres. Nada tenían ya las troyanas, ni esposos, ni casas, ni hijos que en el futuro las vengaran, ni honor. Sus hijas aún pequeñas serían repartidas o vendidas. Ya no eran suyas. No se desposarían, sino que serían tomadas sin decoro y sin ritos por sus amos.

Su ciudad no existe ya, su suerte no cambiará en adelante, nadie las salvará, no hay dioses siquiera a los que pedir amparo. Ésta es la ley de la guerra y la victoria: muerte, olvido y desolación para los vencidos. A las troyanas no les queda nada.

Excepto a su reina, ahora otra como todas, fértil madre de hijos casi todos muertos. Tiene algo que sus vencedores ignoran. Ella sabe que tres, y no dos, están vivos. De las dos hijas, la mayor, Cassandra, será primero violada y después entregada como amante a los vencedores. La que creen la última, Políxena, le es arrancada para sacrificarla y que un espíritu beba su sangre. Hécuba no puede salvarla. Intenta en vano recordar a sus vencedores lo que en el pasado hizo por alguno de ellos. Pide la justicia que dimana del *favor por favor*. Quiere para su hija aunque sea la miserable vida de la esclava, pero ni ésa consigue. La adolescente consuela a su madre con su va-

lor y dignidad: prefiere aquella muerte a la vida que pudiera esperarle y se dirige a su fin portando la extinta dignidad de las mujeres reales de Troya. Su muerte es para Hécuba un grave golpe, pero dulcificado por el respeto que la niña ha sido capaz de hacer nacer en los pechos de sus asesinos.

Pero le queda a Hécuba su otra secreta esperanza. Su hijo, su amado hijo pequeño, que ella ha logrado hacer huir a un lugar seguro, al lejano palacio de un amigo que le está obligado. De nuevo hay un *favor por favor*; pero, además, el niño ha ido acompañado por grandes riquezas que le hagan precioso para su huésped. Si esa criatura vive, Troya no se habrá perdido del todo. Mientras las troyanas se despiden de sus últimas lágrimas, porque hasta las lágrimas están de más en los rostros esclavos, Hécuba tiene todavía un motivo de esperanza y angustia: la vida del niño Polidoro.

Y la misma mañana que ve apagarse las ruinas de la ciudad, esa misma luz contempla cómo las olas traen a la orilla su maltratado cadáver. Hécuba, que no ha podido salvar a sus hijas, tampoco tiene ya un hijo: todo lo que parió con dolor y sangre es ya corrupción y ceniza. Su vientre, antes su orgullo, ha sido humillado para siempre. Madre, desesperada, de hijos muertos. El último es el peor dolor.

Mujer y ahora esclava nunca podrá vengarse de sus vencedores, pero ¿podrá hacerlo del traidor que ha matado su postrera esperanza? ¿Pedirá justicia a los mismos que le han negado la vida de la niña? Quizá, si la trama secretamente, obtenga al menos la venganza. En público es una cautiva que ya no quiere nada; en privado es aún la reina de Troya a la que sus mujeres obedecerán. Y Hécuba se venga cumplidamente. Hace matar a los hijos del fermentido en su propia presencia y después este hombre infame es cegado con agujas. No es derrotado por un guerrero mejor, lo que sería honorable, sino mutilado por la fuerza del número, tronado por las manos que sólo sirven para hilar. Hécuba ha tenido su venganza.

Agamenón la ha tolerado. No le ha dado a Hécuba la justicia que ésta le ha exigido, pero ha permitido que la venganza se consume. Una venganza privada y no una justicia pública. El traidor ha violado una de esas leyes profundas, la ley de la hospitalidad, que permite que los hombres de lengua articulada se hagan semejantes a los dioses. Pero Hécuba no podrá obtener justicia, sino sólo venganza. No será Agamenón quien arriesgue en lo mínimo su fama para dar

compensación a la reina vencida por su hijo muerto de modo infame. Si Hécuba logra atraer al maldito a la tienda de las cautivas y allí realiza su propósito, allá ella. El poder no se sentirá preocupado por la muerte de un bárbaro al que no necesita. No la justicia que tiene su trono entre los dioses, sino la venganza, un asunto privado entre bárbaros y vencidos tendrá que ser suficiente para la otrora reina de Troya. Que pagará incluso esta venganza cuando los dioses la transformen en roca llorante. Repartidas las troyanas y embarcada cada una en el barco de su amo, Hécuba se arrojará desde el mástil y los dioses harán de ella la roca de los Dardanelos conocida con el nombre de *La Perra*.

El deber de los vencidos es resignarse a su suerte. Hécuba, que se lo ha recordado a su nuera Andrómaca en *Las Troyanas*, no lo cumple. Su rebeldía nos continúa hablando desde el remoto pasado. En la medida de sus fuerzas usó del derecho al mal en vez de plegarse a él.

No es en absoluto la única figura femenina trágica que lo hace. Acompaña a Medea, Clitemnestra, Fedra, Alcmena, Creusa. Todas intentan o realizan actos que, por su sexo, tienen prohibidos. Sufren o son castigadas por intentar poner en vía de obra su derecho al mal.

10.2. Máscaras y hormas

En el prólogo a la obra *Helénica* de Margarita Borja escribí que en el teatro las mujeres se ven obligadas a hacer reduplicadamente de mujeres. En el mundo de la vida las mujeres se ven obligadas, les guste o no, a hacer de mujeres. Y en la escena, que presenta y representa a ese mundo, las mujeres se ven en la tesitura de hacer de mujeres que hacen de mujeres. Difícilmente una actriz hace un Edipo, un Enrique V, un Lear, aunque Sara Bernard se atrevió con algunos de ellos. Semejante transgresión avinagra a los críticos, incluso a los mismos que no tienen inconveniente en ver representadas por varones a Medea y Bernarda Alba. Que el sexo femenino encarne las figuras que le han sido escritas y prescritas y que por medio de ellas se signifique. Compasión y honor para los tristes destinos de las castas doncellas, las madres abnegadas y las es-

posas desdichadas. Castigo para las impuras, las adúlteras y las rebeldes. *Finish*.

Las actrices dejan de hacer de figuras femeninas, pueden cambiarse el atuendo, y limitarse a ser seres humanos que hacen de mujeres cotidianamente, hasta el punto de que han perdido la conciencia de portar una máscara. Lo hacen ellas y lo hacen todas las mujeres. La feminidad es una máscara. Estéticamente lo revela lo sencillo que le resulta a un varón travestirse, mientras que la inversa casi no existe. Porque lo femenino consiste en poner, lo que siempre es posible, y lo masculino en quitar. Prótesis, pestañas, labios, tacones y aparecerá la máscara de lo femenino. Un cuerpo humano no significado por todo ello y se percibirá como anodino, epiceno, masculinizado.

La máscara no se limita al exterior. Cada mujer tiene que encarnar también una horma interna compuesta de decenas de ataduras, de deberes especiales. Si rompe alguno de ellos, será castigada. La máscara la compromete con el deber de la belleza y la horma con el del agrado. Lo femenino ha de presentarse como inmanencia, mientras que lo masculino aparece como producto de una voluntad operativa. Ellos son, ellas están. Cualquier atisbo de voluntad propia que no tenga el agrado como teleología será en una mujer juzgado como impropio. No es por lo tanto que exista, solamente y como bien sabemos, una doble moral en los asuntos estrictamente sexuales, sino que esa doble moral cubre mucho más espacio en las mentes y las vidas. Cada cosa que hace, dice o piensa una mujer será entendida no como si viniera de un ser humano en general y fuera adecuada o no a lo que un ser humano es, sino como viniendo de una mujer y por su capacidad de ajustarse a lo que se mantiene que una mujer es y debe ser.

En una mujer pueden ser indeseables acciones y rasgos de carácter que en un varón son indiferentes o incluso buenos. La dinámica de la horma parece ser en ocasiones contraria de la de la máscara: si aquélla consistía en poner, ésta correlata con el quitar. Si a un ser humano le quitas la valentía, la capacidad de decidir rápidamente, la inteligencia, la firmeza hasta la obcecación, la capacidad de imaginar su futuro, el individualismo para luchar por él y conseguirlo, etc., puede que lo que quede sea un ser humano deficiente, pero coincidirá bastante bien con el estereotipo de una mujer encantadora.

10.3. De nuevo el derecho al mal

Hace tres siglos se comenzó a pensar que esta constante fabricación de diferencia entre los sexos pudiera ser injusta. Entonces comenzó un camino de transvaloración, de subversión de los valores recibidos, que ahora estamos empezando a ver con nitidez. El feminismo exigió una de las formas morales de la igualdad, la imparcialidad. Que las mismas cosas fueran juzgadas del mismo modo con independencia del sexo que las pusiera por pensamiento, palabra u obra. La imparcialidad es insuficiente para la verdadera justicia, pero es un buen principio. Significa también tener que juzgar con la misma medida, poseer una regla universal. Semejante cosa está todavía lejos de lograrse y, sin embargo, ya ha producido bastantes efectos. Parte de la normativa diferencial heredada, la parte más adventicia ciertamente, se está deshaciendo. El proceso de transvaloración avanza de modo imparable. A lo largo de él, el feminismo se transforma también en una hermenéutica que pone bajo nuestros ojos el conjunto completo de las tradiciones heredadas y sus figuras para someterlas a revisión y crítica. De este modo también, las figuras femeninas contra norma del pasado, las castigadas, se comienzan a apreciar bajo una luz distinta. Hacer su relectura es un paso obligado en el proceso de cambio de valores. Animo a analizar la rebeldía en una clave distinta. No sólo hay que desmontar el discurso androcéntrico, que enunciarlo es fácil, sino que hay que despiezar en qué consiste. Y volver a poner los ojos sobre las malvadas puede ayudarnos bastante. Bajo esas figuras subyace toda una trama de normas maravillosa de estudiar. Un auténtico palimpsesto en que separar los acúmulos de la tradición moral heredada y sus sesgos de género. Un sustrato de *Sittlichkeit* que puede todavía ayudarnos bastante no sólo como arqueología moral, sino como seres que tienen por oficio entender el mundo presente.

QUINTA PARTE
EL MAL DE LA RAZÓN

11. Naturalizando el mal

Isidoro Reguera
Catedrático de Filosofía
Universidad de Extremadura

PARTO de la tesis de que el verdadero mal de Occidente ha sido el bien racional y me propongo tratar conceptualmente (describir algunos usos paradigmáticos) de los tres términos que aparecen en el tema que tratamos: Occidente, Razón y Mal. Tratarlos conceptualmente, porque en el concepto (o uso) (racional) (de bien y) de mal de nuestra historia está, por decirlo así, la causa de la mayor parte de sus males. La base racional de sus horrores, holocaustos, de sus males concretos, con los que no hay que hacer demasiados alardes intelectuales, aunque sea nada más porque entonces dejan de ser tales, porque entonces se sublima el dolor real en una especie de catarsis intelectual, escénica como la de cualquier tragedia heroica, como veremos. En estos casos, las víctimas y su testimonio son el sujeto primero y último de conocimiento, al que la filosofía no añade un ápice. Quizá sí a su comprensión genealógica, si planteamos el mal conceptualmente y recordamos una vez más el desgraciado origen de los males concretos en lo abstracto, en la nebulosa metafísico-religiosa, onto-teológica, del histórico reinado de la filosofía en Occidente.

La cuestión puede insinuarse así: ¿Qué sucede en la llamada conciencia de un hijo de Occidente, un heredero de su tradición cultural, cristiana en principio, pero incomprensible históricamente sin la de las otras dos religiones monoteístas, o, por ampliación, en la llamada conciencia de hijos de éstas, por tanto, cuando juzgan sobre el bien y el mal en concreto, pelean y matan, o han peleado y matado, en su nombre? ¿Qué tiene o qué funciona en la cabeza, como hijo de su tradición e historia, repito, del presidente de los Estados Unidos para fijar el eje del bien y del mal,

como ha hecho? ¿O del terrorista islámico para creer que sus tremendos actos son dignos de la bienaventuranza eterna? ¿O de los mandatarios de una religión, como la cristiana, de la que calculaba Voltaire que era responsable de un millón de muertos cada siglo? ¿O de aquella jerarquía eclesiástica española que declaró Cruzada Nacional un golpe de Estado?... ¿O del propio Papa cuando habla en nombre de Dios? ¿O de la madre Teresa de Calcuta en su dedicación heroica, en cualquier sentido, a los desheredados? ¿Qué tiene uno en la cabeza, cuando juzga como buenas o malas las cosas?

Aparte de intereses concretos, que no importan ahora, en el trasfondo (consciente o inconsciente) juega su papel una idea absoluta de bien y de mal; absoluta y por lo tanto vacía, aunque muy peligrosa precisamente por su vacuidad o absolutismo: se ha matado y se mata más en nombre de *Dios* que en el de nada ni nadie, como paradigma de cualquier otra construcción racional, de cualquier otra realidad vaporizada, diría Nietzsche, de cualquier otra máscara de intereses demasiado humanos: razón, revolución, ideología, sentimientos, etc. Una idea racional, inventada, especulada. Un genio de nuestra historia del pensar formuló la hipótesis de que éste era el mejor de los mundos posibles, y otro genio semejante la de que era el peor de ellos. Y lo malo de verdad es que ambos lo mostraron (racionalmente). Hay cuestiones absurdas y ridículas cuando la razón especulativa interviene en ellas. ¿Qué más nos da que éste sea el mejor de todos los mundos posibles, la obra perfecta de ingeniería de un ser omnisciente y todopoderoso, o el peor de ellos, un espacio de representación que la voluntad ciega, irracional e infinita se da a sí misma para carcajearse de sus fechorías, si es como es y ha de vivir en él tal como es? ¿Adónde lleva el agujero negro de esa especulación valorativa?

11.1. El mal del mal

Planteando conceptualmente las cosas, se trata de hablar del mal del mal, de la gran desgracia de que haya mal y bien dogmáticos, es decir, del concepto de mal (o de bien) desde el que Occidente, y adláteres, y los hijos de su tradición y cultura, han discriminado y dis-

criminan entre el bien y el mal, y han malversado y malversan la realidad con esos conceptos. Parece que hay que tener dos polos absolutos, dos puntos de referencia opuestos, para orientar nuestra vida, para darle sentido y que no regrese al absurdo. Parece mentira que el bien y el mal metafísicos, metalingüísticos, hayan gobernado y gobiernen nuestra historia. La historia de un error, como la calificaba Nietzsche, que ha hipotecado la vida real del ser humano a un señuelo de bien y de mal colocado en (el) otro mundo. Que ha hipotecado la realidad de la vida por las fantasías de la razón. Que ha caído en la gran trampa neurótica: en la de los mecanismos de transferencia y sublimación que Freud diera nombre al final de esa historia, que, sin embargo, han regido desde su comienzo.

El mal del mal, el mal del otro mundo, el mal racional, es el peor de todos los males porque es causa de todos ellos, que no serían tales, aunque fueran lo mismo, sin él; de los que habría que dar cuenta en este mundo y no en el otro. Lo que se llama el mal humano, el causado por el hombre, la tortura o el asesinato por ejemplo, es una técnica racional perversa, de la que es incapaz el animal (o el niño): los animales no son malos, sus maldades son de este mundo, diríamos; son seres abiertos que no están encerrados en el círculo de la reflexión, de la conciencia, de la razón que crea monstruos, del juicio que demoniza o diviniza las cosas. Tiene gracia que Schopenhauer insultara a su perro con la palabra *Mensch, ser humano*, cuando se comportaba *mal* (nunca mejor dicho en todo su absurdo). El mal natural, por otra parte el llamado desorden del universo y sus catástrofes, no sería nada de eso sin una hipótesis racional (superflua) de *Dios*, y por tanto de *bien o mal*, a quien se achaca lo fáctico. El ser humano, diría Sartre, es una máquina de crear dioses, hipótesis ad hoc para cualquier cosa. Que no estarían mal, como divertimentos humanos, entrañables por el cobijo que deparan, si no se transformaran dogmáticamente en monstruos demasiado peligrosos. Como Leibniz y Schopenhauer, cada uno tiene el suyo, y siempre contradictorios, opuestos, enemigos. Cada uno cree demostrar (racionalmente) su monomanía, las sublimaciones de sus neurosis, las legitimaciones de sus intereses; y lo malo es que las demuestran, decíamos. Malo, en primer lugar, porque resulta tan ridículo como absurdo demostrar términos contradictorios, y eso evi-

dencia la precariedad de la razón; y porque es muy peligroso, en definitiva, el dogmatismo que se sigue de esa hazaña; una vez sublimadas, legitimadas racionalmente, las manías, neurosis e intereses se defienden e imponen a uñas y dientes, como si dijéramos.

11.2. Una cuestión confusa y angustiosa

El mal del mal es el que crea siquiera el problema del mal (y del bien), en el sentido dicho, origen de todo enjuiciamiento perverso, imposición maligna, tormento de conciencia. No habría mal si no existiera el problema (racional) del mal. O si su solución fuera de sentido común, o se siguiera como evidencia natural (no racional), como sucedió en otro tiempo. A veces tiende uno a pensar que el asombro del que nació la dedicación de aficionados a la sabiduría fue exagerado, que hubiera sido preferible quedarse, sabiamente, en las evidencias naturales de la propia condición básica (genética, natural, biológica) a inventar paraísos o infiernos racionales. ¿Por qué, pues, esta cuestión, meramente humana, de preguntarse por el mal, por su ser y origen? ¿Es un problema sin significado real, sin sentido en sí mismo, universalmente inefable y absurdo? ¿Es una pregunta auténtica, con posible respuesta, o una obsesión psicoanalizable? ¿Por qué esa mala conciencia del ser humano, ese autocas-tigo del pensar, que lleva a esta pregunta? ¿De dónde, si las cosas son como son, de dónde el otro mundo?

Parece que sin polos últimos contrapuestos, decíamos, el ser humano no sabe moverse: los mayores, los que parecen dar más sentido, localizar mejor en un lugar absoluto (siempre buscado por la humanidad, fuera de avatares), son el del bien y el mal. Sin ellos, todo parece absurdo, no hay referencias últimas. En el fondo, por muchos mecanismos de transferencia y sublimación que intervengan, el mal es siempre, y en el aspecto que sea, lo que desagrada y el bien lo que agrada, pero la cuestión es que parece que hay que fundamentar esa especie de egoísmo natural humano en algo último para dar sentido total a la vida. Y es que lo que preocupa de verdad, en el fondo, no es tanto el mal en la vida y la existencia, cuanto el mal de la propia vida y la existencia: el absurdo, la falta de justificación de-

finitiva, dice con razón Borne (1982). El abismo de sin-sentido (racional) que se va bordeando incesantemente en ellas es la más dura amenaza del mal. Amenaza que, más que dolor, produce angustia. Una angustia total, insoportable, que sólo se apacigua narrando mitos, soñando un mundo sobrenatural, edulcorando las cosas. Entre un polo y otro, entre la angustia y el mito, se juega la vida humana.

La verdadera angustia ante el mal es el miedo al no-sentido, la amenaza del absurdo, decimos. Por eso quizá se le niegue e ignore siempre como entidad: es el polo del vacío, siempre ausencia de bien, privación de ser, de sentido, amenaza, naturaleza negativa, en sí mismo (o ignorancia y locura, en manos del ser humano). No puede existir: si un ser infinito como Dios monopoliza un extremo, el bien, aniquila el otro. Y si existe, o es casi nada (una especie de espectro como el del demonio) o entra en una alternativa absurda que lo aniquila: o se perdona sin más en el formalismo de la confesión, supuesto arrepentimiento íntimo, o se paga eternamente en las penas del infierno, sin arrepentimiento. Un mal a medida humana ni puede perdonarse ni puede pagarse así. La desmesura del castigo, la ridiculez del perdón, evaporan todo. Por muy terrible que sea, el mal en Occidente no tiene, ni puede tener, otra realidad que la de ese vapor de nada y vacío. Incluso el infierno eterno no es tal sino por la ausencia y la privación del bien, de la belleza, de la luz, del amor de Dios.

¿Qué puede hacer o cometer la pobre criatura humana, por muy mala que sea, por muy ignorante, muy loca que esté, para que tenga que venir Dios mismo a este mundo para aliviarle la culpa y exonerarle de su responsabilidad cargando con sus pecados? ¿O para merecer un castigo absoluto? Que no es la pena de muerte (al fin y al cabo, diríamos, muerto el perro se acabó la rabia), sino toda una eternidad penando, nada menos (por no ir a misa los domingos, por ejemplo, o por robar, matar, o por desear la mujer del prójimo, que parece que da igual). La razón de estas bromas pesadas, que han atemorizado tanto las conciencias en vistas a una sumisión definitiva, sin embargo, es que uno entra en conflicto con el bien absoluto, con Dios o con la jerarquía, que, o bien te perdona, y el mal no es nada, o no lo hace, y es todo. Entre nada y todo, en esa alternativa absurda, el mal no es sino fruto de un libre albedrío y juicio superior, muy poco en sí mismo. Bueno o malo es lo que Dios manda o prohíbe, perdona o castiga: en ello se agota la esencia de estos con-

ceptos (la realidad es otra). Confesión o excomuni3n: entre ellas se jug3 el negocio pol3tico del bien y del mal en el cristianismo. Y para arreglarse con la no-eternidad de la pena, con el purgatorio, bastaba el dinero que costaban las bulas.

En lo absoluto del bien y del mal se olvida siempre el sufrimiento de las v3ctimas: sean 3stas las de la gente (mala, pero no tanto) que no pod3a comprar su disminuci3n de las penas del purgatorio (como, curiosamente, no pod3a comprar por el mismo mecanismo el derecho a no ayunar en cuaresma, a realizar algo que ya de antemano no pod3a pagar: comer bien, en cuaresma o cuando fuera), sean las de los m3rtires de la violencia positiva, a quienes se remite al cielo. Esa nihilidad y vac3o, esas bromas, ese casi-nada leibniziano del mal, hacen de su cuesti3n un asunto turbio, escurridizo, ambiguo, de significaci3n confusa y dudosa, al que el absurdo, las amenazas, la angustia, de que habl3bamos, ahondan en el sin-sentido progresivamente cuando se plantea. La angustia y la turbiedad mismas son el problema, siguen siendo siempre el problema irresoluble, que a su vez confunde y angustia, en una cadena sin fin. 3Por qu3 preguntar as3, si as3 no hay respuesta, ni sentido, por tanto? Hay que desdramatizarlo, naturalizarlo.

Volver a plantearlo desde la cordura. Desde el sentido com3n, fundado en la condici3n b3sica natural del ser humano. M3s que especulaciones racionales sobre el absoluto: razonamiento natural, recto, pr3ctico (*ratio naturalis, recta, practica*), aplicado, en este caso, a la forma correcta de actuar. Suponiendo, como antes, como Plat3n, Arist3teles, una facultad de juicio racional de este tipo, cuyo ejercicio constituye la virtud intelectual de la sabidur3a pr3ctica (*phronesis, prudentia*) y cuyo seguimiento en la pr3ctica es la virtud moral: la conducta de acuerdo con sus determinaciones (v. Singer 1995, 183 ss., 199 ss.). Una facultad de conocimiento moral innata, natural, espec3fica, que lleva a razonamientos pr3cticos sobre la conducta mejor para el orden dentro de la especie humana: la convivencia en ella, su bienestar y supervivencia. Esos razonamientos no tienen que ver m3s que con lo que todo el mundo sabe, y que queda en las viejas palabras gastadas: palabra, honor, decencia, respeto al pr3jimo, etc. Lo que en el fondo ense3an nada m3s todas las religiones, aparte dogmas: una especie de 3tica universal de sentido com3n. Con ello y con una legalidad fuerte consensuada bastar3a, sin morales ultramontanas. Lo hemos olvidado: fuera, por mor del lujo

metafísico del otro mundo; dentro, porque la conciencia pervirtió al ser humano.

Si la ley moral se considera como algo inscrito por Dios en el alma de los seres humanos y la conciencia como la facultad innata que intuye y revela esa ley moral divina (san Agustín), si esa facultad innata de distinguir el bien y el mal (la *synderesis*) es la chispa de la conciencia por la que distinguimos que hemos pecado (san Jerónimo), es decir, si ya entran nociones sobrenaturales de un principio divino, arcano, de la ley moral, y de la culpa y pecado por su transgresión (o premio eterno por su seguimiento), esa facultad natural, específica, humana se enrarece. (Dioses, dogmas, hay muchos, y oscuridades y venalidades de conciencia muchísimas.) Entra en un universo que ya no es el suyo, puesto que conecta al animal humano con filiaciones de otro mundo y no con su condición básica en éste... Una cuestión confusa, decíamos; basada en una facultad confusa, añadimos ahora, ésta del mal (y el bien).

11.3. Transferencia y sublimación del mal

¿Qué ha pasado para que se haya olvidado el sentido común, a parte de que la *pietà* cristiana (o judía, o musulmana) diera rienda suelta al filisteísmo y fariseísmo esenciales al ser humano moralizado, como transposición religiosa de mecanismos de camuflaje y acecho para la supervivencia? (Si abrazas a un ser humano, abrázale por sí mismo, exige Wittgenstein. Es decir, no para ganarte el cielo, con tu bondad, ni para apuñalarle por la espalda, por su maldad.)

Nietzsche (KSA, vol. 3, 22, 30; vol. 5, 208 ss., 260, 293; vol. 13, 286) explica el mecanismo general de transferencia del sentido común al desvarío metafísico, en este caso. A causa de la aparición de la noción de individuo como portador de responsabilidad subjetiva moral en base a una conciencia propia, lo que en principio era *costumbre* (*Sitte*), normas de costumbres o simple eticidad (*Sittlichkeit*), con un instrumento de corrección propio: la pena y el castigo, un peldaño anterior al Derecho todavía no fijado, un buen comportamiento social donde radicaban «las condiciones de existencia de las comunidades y formas de Estado nacientes», estrictos mandamientos sobre las costumbres cuya contravención representaba un peligro para la subsistencia de la

comunidad... se convirtió en *moral*, en *Derecho divino*, con su instrumento propio: la censura. La decisión responsable de un individuo ante su conciencia sustituye, entonces, a un *imperativo social*, en el que la responsabilidad y obligación se juega frente a lo tradicional, heredado, recibido, frente a una especie de *autoridad superior* (de *poder indeterminado*, *incomprensible* de los dioses o de *camisa de fuerza social*), fundada simplemente en las condiciones sociales de mantenimiento de la comunidad que se consideran indiscutibles *instintivamente* como órdenes que expresan condiciones de subsistencia de un pueblo.

Ésta es la genealogía de la moral nietzscheana, y por tanto de la transferencia (y sublimación) del bien y del mal de la sociedad a la conciencia, de lo civil a lo religioso, de éste al otro mundo; de lo relativo a la subsistencia de la especie y del individuo, como miembro de ella, a la subsistencia absoluta en lo eterno. (Esto es naturalizar¹ las cosas, fundándolas instintivamente en las condiciones de existencia de una sociedad y Estado nacientes, en un poder indeterminado e incomprensible, en la condición básica humana sin más. Si en *Humano, demasiado humano* [1, 40; KSA 2, 64] se dice que «sin los errores inherentes a los supuestos de la moral el ser humano se hubiera quedado en animal», hay que entenderlo, incluso a pesar de ciertas ambigüedades de Nietzsche, con toda ironía: la ilusión de la verdad y de la libertad es lo que convierte al ser humano en ser humano, nada menos que en individuo consciente y en persona autorresponsable. Ver en ello la obra histórica de la moral [Gerhardt 1999, 133, 132] resulta tan ambiguo como irónico.)

Todo ello debido a una mudanza al otro mundo del sujeto social, que se ha convertido en un «individuo autónomo *hiper-ético* (*übersittliche*)» (KSA 5, 293), saltándose en su conciencia (y en su supuesta responsabilidad subjetiva frente a su propia salvación eterna) las normas éticas, las costumbres fundantes de su sociedad y de su misma constitución básica como individuo específico. Sólo falta ya el salto kierkegaardiano al estadio religioso, al individuo *hiper-moral*, digamos, que puede contravenir no sólo las costumbres sociales, humanas, las leyes jurídicas, sino incluso las normas morales divinas y eclesiásticas dadas para la generalidad, porque está llama-

¹ Véase KSA 6 (*Ocaso de los ídolos*), 85: la moral (decadente) como multinaturalidad y el naturalismo en la moral (sana).

do personalmente por Dios a tareas más altas, aunque sea al precio de cualquier cosa (matar a su hijo, como en el caso de Abrahán, matar al infiel, como en el caso del terrorismo religioso; siempre para conseguir el cielo eterno, la salvación absoluta). Ese individuo religioso, híper-moral, sólo ha de obedecer a Dios en directa comunicación con él, saltando si es preciso la ética, el derecho y la moral de todos. Es un caso único. Sólo le queda a su arrogancia, si es consciente, la terrible angustia de nunca saber exactamente si es un elegido que pueda tomarse por montera todo el aparato social de normas éticas y todo el aparato místico de normas morales, o no.

Este salto, sublimación, transferencia del individuo social al súper-ético o moral, del individuo moral al super-moral o religioso (del individuo miembro del cuerpo social de su comunidad al individuo miembro del cuerpo místico de su Iglesia o al individuo transfigurado en soledad absoluta con Dios mismo) tiene sus orígenes históricos; siempre en momentos de crisis o catástrofe social. Paradigmáticamente son dos en nuestra cultura, que ejemplifican ese mecanismo general de transferencia descrito por Nietzsche.

El primero, filosófico, abrió el agujero al otro mundo, por donde aprovechó después la religión para escapar radicalmente de éste. La Atenas de finales del siglo v a. C., que había perdido la guerra del Peloponeso frente a Esparta y con ella toda la seguridad y cobijo que la estructura de costumbres sociales, jurídicas, incluso religioso-olímpicas, de la *polis* proporcionaba a sus ciudadanos, encontró en el gran zorro dialéctico de Sócrates su salvación: ya que no cobijaba la ciudad que cobijara el cosmos, el ser, el bien, toda una estructura metafísica ideal como el cielo platónico, que más tarde el cristianismo se encargaría de poblar concretamente con un Dios trino, sus nueve coros angélicos y la multitud de santos y elegidos (los buenos). Y con un infierno de demonios y malos. Todo eterno. El filósofo se convirtió en un experto en mudanzas interplanetarias y en un especialista en enfermedades del espíritu. Vacunó al ser humano con la locura del ser, dice Sloterdijk, inmunizándole con ella eternamente de frustraciones finitas. Lo envolvió en el paraguas o baldaquino protector de una campana metafísica (dentro, también, de un mundo aristotélico de cubiertas físicas), protegiéndolo así del abismo de la nada, del absurdo, de la precariedad de la vida (Sloterdijk 2002). Seguirían al menos dos mil años de colonización teo-

lógica de esa onto-campana metafísica, como digo, en los que la abstracción supremamente real por sí misma del ser parmenídeo (el ser es, el no ser no es), el arcano cielo platónico no definible más —en tal caso— que como modelo de luz y bien en cualquier forma, incluso el escueto Yahvé judío (soy el que soy, soy), se coloreó, urbanizó y repobló con mitos, formas, hipóstasis bienaventuradas.

Pero el cristianismo tenía también otro precedente histórico, en este caso religioso, de paraguas estratosférico, campana onto-teológica, mudanza al otro mundo. La antigua religión persa mazdeísta de Zaratustra o Zoroastro (Laurie 1995, 63 ss., 75-76) había ido introduciendo desde el siglo VII-VI (el momento también de aparición de la filosofía) en el pensamiento judío, aparte del dualismo cósmico ario o indoeuropeo de los dos principios del bien y del mal en lucha eterna, que la religión hebrea une en su Dios terrible, la idea de un tiempo final en que triunfaría el bien y de un mundo venidero donde se premiaría al bueno y se castigaría al malo (dado que el ser humano es libre, y responsable, de elegir un principio u otro). Estas ideas fueron incorporándose a la ética judía y constituyen el núcleo del libro de Daniel; un libro pesimista escrito hacia el año 168 a. C., en un momento terrible para el pueblo judío: la persecución de los seléucidas (momento álgido con Antíoco IV, 174-164), que cuentan los dos libros de los Macabeos. Parece que el judaísmo había enseñado que la conducta ética en esta vida obtenía la recompensa de la bendición de Dios para el individuo y su pueblo. Ahora eso suena imposible, de modo que se pone el énfasis en la recompensa y el castigo personal, y en otro mundo. Parece que la vida buena y decente ya no tiene importancia para la creación de una sociedad justa y ética. Entre los seres humanos domina el mal. Tanto dominaba que el fin de los tiempos se sentía inminente. Sólo en una vida venidera podría surgir una sociedad ética plena. Sólo en ella podría ser recompensado el bueno, que en esta vida sufre a pesar de su bondad y obediencia a la ley, y castigado el malo, que goza aquí impunemente de sus riquezas y poder. Yahvé era un Dios único, universal y eterno, no un rey-dios como el de los enemigos, con jurisdicción temporal y local desde sus ciudades-mausoleo-estado. Capaz de gobernar otro mundo más excelso: eterno, intemporal, metafísico, ahistórico, supranacional, infinito, donde reina eternamente por encima del bien y del mal

de este mundo, contemplando y tomando buena cuenta desde arriba de sus avatares.

11.4. Desdramatización del mal

Si la moralidad y su esperanza de premio —retomando nuestro discurso conceptual y resumiendo lo dicho— residieran en una responsabilidad y conciencia puras, en la que un Dios real habla al oído, está bien todo ello, todas estas mudanzas tendrían sentido, al menos desde la fe en ambas cosas. Pero si la conciencia es nada más que un epifenómeno racional de una base inconsciente oscura, pulsional, libidinosa, las cosas cambian: en el mejor de los casos, en ésta no puede escucharse más que la voz de la irrebalsable condición básica del animal humano, que de ahí ha de extraer sus normas racionales; represivas siempre, sean éticas, jurídicas o morales. Las éticas y jurídicas, que sirven para el mantenimiento y cohesión social, surgen o reprimen directa e inevitablemente, instintivamente, decíamos con Nietzsche (natural, innatamente, diríamos con los Padres de la Iglesia), en vistas a un orden para la supervivencia de la especie. Parece, sin embargo, que las normas morales no fueran más que una degeneración racional, especulativa, idealista, híper-represiva, peligrosamente dogmática, de la naturaleza, fundada en mecanismos híper-éticos de sublimación, racionalización y transferencia en y a lo absoluto del bien y del mal. (Con la ampliación kierkegaardiana a la hípermoralidad del estadio auténticamente religioso, donde el bien y el mal son ya una absoluta broma, el colmo, recordemos.) Y que son estos mecanismos los que han regido la moralidad de Occidente, al menos (no se olviden las tres religiones monoteístas), y sus desmanes, permitiendo escapar por el agujero negro filosófico abierto por Sócrates.

Hay que desdramatizar las cosas, naturalizándolas... La recta razón, es decir, el sentido común, parece aconsejarlo. Haya lo que haya tras la muerte, las cosas aquí están claras. Y un buen comportamiento civil aquí merecería también allá el reconocimiento celeste, absoluto y eterno (en tal caso) de un Dios bueno. Que premiaría también la maldad a los malos con un ámbito óptimo e ideal de despliegue: el infierno. Así que: paz tanto para creyentes

como para dubitantes, añorantes, oscuramente esperanzados. (Lo bueno del naturalismo de la *recta ratio* y la *prudentia*, de la *syndéresis*, facultad innata de conocimiento moral, para los Padres de la Iglesia, para san Clemente de Alejandría el primero, era que les solucionaba un gran problema: también quienes, sin culpa alguna —ésa sería la única pega para descreídos o increídos—,² no hubieran recibido directamente la revelación cristiana poseían medios suficientes para salvarse, puesto que todos los seres humanos tienen el mismo recurso innato para llevar una vida buena.) Paz y tranquilidad de espíritu, pues, para todos. Y, mientras tanto, que el ejercicio de la ética civil y la decencia (más bien que el del drama de la angustia existencial y su conciencia) sea el síntoma de la autenticidad y bondad humanas, y que la legalidad se aplique estricta, justamente, a los injustos, inauténticos, malos. (Lo repetimos y repetiremos una y otra vez.) Consenso en normas éticas y legales, sobre criterios que dependan exclusivamente de la conservación de la especie y de su mayor felicidad posible. Casi meros criterios ecológicos en sentido amplio, por decirlo así, hoy día; que hoy día parecen ser (no lo son aún, siquiera) el único medio posible de consenso de la llamada *humanidad*, su único posible punto de acuerdo. Esto es naturalizar las cosas, desdramatizándolas, suponiendo ya aquella paz universal de espíritu ante lo oscuro.

En general está claro. El bien se desdramatiza y naturaliza con el ejercicio de la decencia, el mal con la aplicación terapéutica de la justicia, consensuadas ambas, tanto las normas sociales para el bien como las jurídicas contra el mal. Suponiendo que el bien y el mal sean comportamientos humanos fruto de una mala o buena educación para la convivencia, sin mayores dramas metafísicos. El bien y el mal se desdramatizan y naturalizan, también en general y en principio, relativizándolos con la conciencia y memoria de los orígenes históricos, contingentes, que hemos recordado, de su absolutismo

² O increíentes, en la terminología de Javier Muguerza, que explicó la *increencia* (en su matiz crítico, primero, frente a cosas determinadas que no se creen, y positivo, después, como sólida certidumbre de que la salvación hay que buscarla en esta vida), concepto que desarrolla en sus escritos: «La profesión de fe del increyente» (*Iglesia Viva* 175-176 [1995], 7-36); «Una visión del cristianismo desde la increencia» (*Creencia e increencia*, Santander, Sal Terrae, 2000, 13-23).

ultramundano, prototípicos de esos mecanismos de defensa del ser humano, de huida al consuelo del absoluto cuando las cosas acá se ponen feas, cuando la insatisfacción de la vida, por el motivo que sea, llega a superar la voluntad de vivir y la fuerza para ello. El bien y el mal, en fin, se desdramatizan y naturalizan, en general y en principio también, no asimilándose a una única teoría sobre ellos, o aceptando una y el modo de vida correspondiente, en la conciencia clara, en ambos casos, de la inanidad de todas y cada una de ellas. A esto último vamos ahora.

En particular, hay todo un menú de calidad de modos tradicionales, desarrollados y concretos, de afrontar el mal. Intelectualmente, para la paz de espíritu, dado que todas las teorías del origen del mal y del bien han resultado fallidas, y entre ellas contradictorias, puede dejar de pensarse en ese menú o elegir una o varias a la carta, como decimos. Teóricamente da igual, porque todas son teorías, aunque en la práctica comportan cada una de ellas un modo de vida diferente, que es lo que importa. La más lógica sería atribuir el bien y el mal a un mismo principio. La más sencilla, atribuirlos a dos. La más radical, disolver el mal. La más razonable, la cosmodicea antigua.

La teoría más lógica: el mal y el bien en Dios mismo, en un mismo principio absoluto, dado el caso. Explicándolo como Nietzsche, un tanto en broma: «El demonio es simplemente el descanso de Dios cada siete días» (KSA 6, 350 ss.). O dramáticamente, como Isaías (45, 7), cuando habla por boca del Dios terrible del Antiguo Testamento: «Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; yo creo la luz y creo la tiniebla, yo creo la dicha y creo la desgracia». Si Dios es único, si hay un principio superior infinito que se identifica con un contrario, el bien, entonces el mal no existiría, decíamos; pero existe así que o es Dios quien no existe o han de caber en él bien y mal, aunque el mal sea *casi nada*. Böhme (MM 3-5; Reguera 1985, 117, 118 ss.) habla de un Dios también infernal, de ira tenebrosa, de ánimo oscuro, enemigo de la luz, que sustancializa la acre y fría tiniebla de sí mismo en el espanto ígneo (*Feuer-Schrack*) de muerte del mal y el infierno. Esa esencia oscura abarca a veces, en Böhme, toda la esencia de Dios. Quizá no haya palabras más bellas, incisivas e impresionantes al respecto en toda nuestra historia. (Sirvan ellas como ejemplo único. En el caso humano, el ejemplo podría ser Kant.) Ni más lógi-

cas: Dios ha de ser también mal, como es también nada, si ha de ser único y eterno; si no existe más que él desde la eternidad, no puede haber mal y nada fuera de él, coexistentes con él; Dios no puede crear de la nada, como no puede abstraerse al mal. Dios es nada, Dios es mal. También. Dios ha de ser esencialmente mal y nada, puesto que no hay otra esencia que él: incluso su creación es un autoparto en sí mismo (¿qué, si no? ¿dónde, si no?). Además, sin el mal no existiría el bien: «La ira y la cualidad atormentadora son la raíz del reino de las alegrías y el reino de las alegrías es la raíz de la enemistad de la ira tenebrosa: es decir, que se trata de un *contrarium* por el que el bien se manifiesta y reconoce como bien» (MM 4, 19; 6, 12). Y habría que añadir, por fin, que *bien* y *mal* para un principio único y superior del universo, para Dios, no han de significar nada. Para él no es lógico que exista esa polaridad conceptual humana: meros nombres de su esencia única.

Un Dios entendido así es un Dios naturalizado, el *deus sive natura*. Cuya comprensión conlleva una forma de vida lúcida. Catástrofes naturales, desdichas, dolor y muerte humanos no son castigos, son la naturaleza, la condición natural misma: Dios mismo, la inocencia del devenir. Demonios y criminales podrán considerarse aberraciones, pero son, de hecho, la naturaleza perversa y divina misma. Se naturaliza el dolor, la muerte; el asesinato, la tortura. Se borra todo paraíso, un concepto gratuito en un Dios malo. (Y absurdo en uno bueno. Porque el paraíso ya está perdido antes de perderse, porque no es posible ni en concepto, porque su Dios ha de ser malo. En un supuesto paraíso al abrigo de toda forma de mal, en efecto, el mal ya está ahí, enigmáticamente anterior a su propio principio, divinamente presente *ab ovo*. ¿De dónde, si no, siquiera, la idea de mal, de contravención a una orden, de Eva? ¿O de Luzbel?) Por la parte que le toca al dolor, la muerte, la desdicha humana inevitables: aguante estoico, un ánimo fuerte ante lo inevitable y mejoras humanas (técnicas de cuerpo y psique) frente a la ingenuidad del sino, a la inocencia del devenir. Por parte del mal humano racional, buscado (el no seguimiento de las costumbres que fundan una sociedad: el latrocinio, el crimen, la tortura): educación en lo humano para prevenirlo y legalidad fuerte para erradicarlo. El mundo es así, la vida es así, el ser humano es así: buenos y malos radicalmente. Dios es así. Hay que supervivir frente a todos ellos. (La

única redención es la lucha.) En eso consiste el negocio de la existencia, la condición básica e irrebalsable del animal humano. Lo demás es romperse la cabeza contra un torpe muro de lamentaciones.

La teoría más fácil: el dualismo como principio universal. Zaratustra, Manes, Plotino, Cerinto, Basílides. Dos principios: dios del bien y dios del mal, principio creador y destructor, luz y tiniebla, espíritu y materia, Dios y demiurgo. Toda una extraordinaria tradición (v. Petit 1959 16 ss.), hermética y oculta, de origen zoroástrico en la época de los albores del pensar racional, como vimos, gnóstico-maniqueo-neoplatónica en los tres primeros siglos de la era cristiana, resurgida en la Edad Media, siglos xi a xiii, con los bogomilas, cátaros y albigenses, anatematizada y perseguida siempre, pero siempre con huellas hasta hoy mismo en nuestra cultura, sobre todo en momentos de cambio y crisis (v. Harpur 2006, 21 ss., 31 ss., 89 ss. 108, 140).³ Para la que el verdadero Dios, en el fondo, es el Dios bueno, al que mezclan lo imprescindible con el ajetreo del mundo. Ese Dios bueno, Dios sin más en la mística, si no en la ontología es, como modélicamente en los gnósticos, el gran silencio y el abismo (el Uno plotiniano), cuya revelación hay que buscar más allá del mundo (dado que, porque el mundo es malo, su contemplación no nos lleva a él) por un conocimiento superior que sólo puede adquirirse por la piedad y en el que únicamente puede encontrarse la salvación.

Para la que el proceso de universo, el proceso del mal, está sujeto a una cosmogonía espectacular. En los neoplatónicos, emanaciones plotinianas hasta la materia, partiendo de una trinidad originaria, modelo filosófico de explicación de la cristiana: el uno, la inteligencia, el alma del mundo. En los gnósticos: el mundo, el pleroma del mal, no ha podido ser creado por Dios, sino por el demiurgo, un eón prevaricador, el genio malhechor, el Dios de los ju-

³ Harpur habla de esta tradición gnóstica y neoplatónica insistiendo en su hermetismo más que en su maniqueísmo, más bien en términos culturales que ético-religiosos, más bien desde la ambigua unidad de cuerpo y alma, materia y espíritu, que comportaban en el modo real (mágico) de entender vida y mundo, que desde el craso dualismo que metafísicamente profesaban: como una tradición daimónica en la que reina la imaginación frente a la literalidad y el pensamiento analógico frente al lógico. Harpur naturaliza en partículas subatómicas, genes, cuerdas, inconsciente, modelos matemáticos, etc., el mundo fantástico de duendes de la imaginación de antes. Seres teóricos y feéricos participan del mismo género de realidad, poca o mucha dependiendo de cómo se mire.

díos más que el demonio cristiano. En los maniqueos: tres estadios. Uno anterior paradisiaco, inmaterial, incorpóreo, de pureza primitiva, antes de la mezcla de bien y del mal, espíritu y materia, alma y cuerpo (el ser humano intuye o imagina este estadio, porque intuye o imagina que su origen ha de ser muy superior a su estado actual, dado que su posición en este mundo es extraña, servil, injustificablemente mala). Uno intermedio, donde impera la dualidad radical de dos principios eternos, equivalentes, equipotentes: luz y tinieblas en mezcla y lucha intestina; mezcla y lucha que constituyen el mundo y la historia: la cruz de la luz; período en el que el Jesús cósmico, su alma luminosa, como la del ser humano, se encuentran siempre crucificados a la materia. Y una apocatástasis final, restablecimiento del orden, triunfo definitivo de la verdad y el bien, de la luz: el agujero negro consolador al otro mundo, bendecido ya por Zaratustra, conceptualizado por Sócrates.

Estas filosofías dualistas del bien y del mal, que religiosamente significan procesos de salvación por el conocimiento, manifiestan dos características que hay que destacar, por lo que respecta a la vida y comportamiento real que conllevan. Una, el olvido y la renuncia al mundo, en un proceso inacabable de desmaterialización y conversión por recobrar la pureza primitiva, la sustancia luminosa; fundamentalmente ascético en la moral severa y negativa de los maniqueos, en la que hay que renunciar a todo, sobre todo al sexo, con el fin de coadyuvar a la liberación de la luz y al pronto final del universo; fundamentalmente místico en el proceso de conocimiento superior (superior al del sabio, que vive en armonía con el mundo) de los gnósticos, al que nos hemos referido. Proceso típico también en la piedad racionalista de Plotino, regresiva y recuperadora de la potencia divina decaída y agotada en sus emanaciones progresivas hasta la materia y el cuerpo: proceso de abstracción para volver a ser alma (*psyché*), de intuición para volver a ser espíritu (*nous*), de éxtasis para volver a ser uno (*hen*) en el Uno y con el Uno. Otra, el esfuerzo personal del ser humano por salvarse a sí mismo que todo ello conlleva, sin cómoda esperanza, ni necesidad, de gracia o redención. Esfuerzo, por otra parte, retirado, solitario, contemplativo, desde luego, que nada tiene que ver con la organización de una sociedad ética, a no ser por el modelo y ejemplo que el Perfecto depara al mundo.

La teoría más radical: el estoicismo, que niega subjetivamente el mal. Radicalismo extremo sin mucho que decir: el sino, la necesidad, la *moira*, la *ananké* lo presiden todo; resistencia e impasibilidad ante todos ellos. Y contradictorio: si el mal no existe, si de verdad *sólo es una palabra*, no hay nada sustancial ante lo que resistir como una roca. Escuela extrema de dominio personal en que se diluye toda la realidad de lo exterior en un mundo de dominio propio, donde todo se convierte en simple ocasión de *training* espiritual; no se sabe muy bien por qué motivo, que no sea una obsesión por el músculo anímico, ni con qué finalidad, que no sea la filautía. Todo se reduce a meras palabras, como *el mal*, porque lo único que importa es recrear la obstinación heroica individual en cada caso: las cosas son meros obstáculos que hay que superar en la carrera contra el sino, meras sensaciones de tensión muscular anímica, digamos. Hay como un goce morboso del mal en ese aguante e impasibilidad estoicas: se niega la realidad que te está matando, se sublima el dolor en un Olimpo interior y personal de represión y racionalización, que en el ámbito de la cultura cristiana, heredera natural del estoicismo, al menos se entiende: es el modo oscuro y triste de ganar la luz y la bienaventuranza, el suplicio de este mundo para conseguir el otro. Pesimismo mayúsculo (puesto que no es muy razonable haber venido a este mundo sin ser preguntado siquiera, y que, además de todo, sea un duro campo de ejercicio de voluntad frente a una voluntad ciega, incomprendible, indomitable, enemiga, un valle de lágrimas, un castigo), sacralización del mal en el destino cósmico o hipercósmico, pero al fin y al cabo forma de vida, privilegiada, además, en nuestra cultura cristiana, que ha durado siglos, milenios.

Sin tanta exageración heroica, sin buscar una obstinada impasibilidad, pero un tanto en la misma onda ascética, aunque con mayor racionalidad y menor fundamentalismo, el epicúreo niega en cierto sentido el mal en tanto que intenta hacerlo llevadero. El dolor que produce el mal o es soportable o mata. Si es soportable, se soporta (estoicamente, digamos), y si mata, mata (cuando la muerte está, tú no estás, ya no hay sensibilidad alguna). El soportar es, en el fondo, un ejercicio de cálculo racional de las pasiones y placeres, y ese cálculo es una norma de vida de sentido común. El epicureísmo desdramatiza el mal, el dolor del mal, en vistas a una vida positiva, sin temores metafísicos, y responsable de sí misma.

La teoría más razonable, la vieja cosmodicea, o la vieja antropodicea, progresa en ese sentido. Sin la hipótesis de Dios y su providencia, como apuntamos, sin divinizar ni sacralizar el sino, en general, las cosas son como son; y van a seguir siendo como sean, a pesar de, o incluso con, cualquier hipótesis trascendente: el devenir es inocente, no es malo. No hay que defender o justificar a Dios. Da igual que este mundo sea el peor o el mejor de todos. A nadie ni a nada hay que achacar las cosas, aunque nada más sea porque nadie ni nada responden ante esas cuitas. Antropodicea: parece que la voluntad humana no podría definirse sino como voluntad de hacer el bien. Porque el mal por el mal parece asimismo una imposibilidad lógica para un ánimo humano educado y cuerdo. Si existe el mal causado por el ser humano, el pecado y el crimen, son errores explicables por ignorancia o locura, culpables o no culpables. Cosmodicea: las calamidades naturales e históricas revelan leyes naturales inscritas en el orden del universo (incluido el ser humano), no dependen de nosotros, no manifiestan irracionalidad ni agresión demoníaca; una vez comprendidas así, han de ser soportadas con la serenidad conveniente. El sufrimiento y la muerte humanos son el lote necesario de un ser finito, con paz de espíritu y dominio de ánimo (sin exagerar) se revelan aceptables y poseen la racionalidad suficiente para perder su patetismo imaginario. Además, y en fin, el Todo del universo mundo (incluido el ser humano) supone una armonía universal en cuyo seno se equilibran y compensan todas las cosas, el mal y el bien, también las acciones y pasiones de los seres humanos. En esa totalidad del universo la ilusión del absoluto del mal desaparece, por cuanto hay que remitir todos los males concretos, sin absolutizar cada uno de ellos, ni todos, a esa unidad indisoluble de bien y mal, definitivamente justificante del Todo (v. Borne 1982).

Éste es el modo de vida del sabio (no del gnóstico, recordemos): la serenidad de la *vida teórica* en la contemplación del universo entero como trasfondo. Y, traducido a la fe, del cristiano: Dios todopoderoso, como el Todo, en su divina providencia, en sus secretos designios, puede sacar siempre un bien imprevisible de un mal concreto, armonizar las cosas. El ser humano, por su finitud, por su participación en la nada, al usar su libertad se encuentra expuesto al pecado por una deficiencia inevitable, propiamente ontológica,

diríamos. Y, además, en cualquier caso, Dios siempre puede perdonarlo. Si no se abusa del dogma, si no se neurotiza el fundamentalismo, también la fe desdramatiza el mal para la paz de espíritu, que es lo que importa en esta vida. La verdad o mentira de todo ello, si es el caso, la sabremos siempre demasiado tarde. Así que tranquilos. Basta con lo que comprendemos, con una religión natural, si es el caso.

11.5. Naturalización del mal

Estas filosofías son modos de vida tanto intelectual como prácticamente, repetimos. Elegirlas a la carta en ambos aspectos, como paz del pensar y norma de vida, o pasar de todas ellas serenamente, es desdramatizar las cosas: está comprobado que no demuestran nada, ni mejor ni peor, tanto intelectual como prácticamente, repetimos. Son opciones, juegos, formas de vida: ilusiones, mitos, morales, siempre. Siempre hay que tener alguno, aunque sea el de no tener ninguno. Todos llevan a lo mismo, a rebuscar sentido a la vida, todos valen lo mismo dentro de la decencia de costumbres y respecto a la legalidad vigente, como siempre. Pero, trasladando o traduciendo estas viejas tradiciones occidentales de sabiduría sobre el mal y el bien a la actualidad, aggiornándolas, refuerzan su función cobijante, inmunizadora frente al absurdo de un interior vacío, para el ser humano de hoy. Hoy quizá quede más clara su naturalización, una vez desdramatizadas.

La labor del recuerdo de la sabiduría antigua, en efecto, es más bien desdramatizadora. Con todas sus opciones de pensar y vida, en conjunto, relativiza serenamente las cosas respecto al mal y el bien, al dispersar la inquietud por ellos en la experiencia de diferentes perspectivas. Pero todas esas opciones se fundan, más bien, en el resalte de la racionalidad natural del animal humano, o en la negación de la animalidad, sin más. Es decir, o bien acentúan la racionalidad del *animal racional*, innata y natural desde luego, despejándolo un tanto de su condición animal y elevándolo sobre ella, o reniegan de la animalidad, sin más, vituperando toda clase de materia como mal. (Se habla de la forma específica de animalidad humana, la racionalidad, como si se tratara de una superación defini-

tiva de la condición animal. Esa condición queda... y vuelve... no se supera de una vez por todas. Ese fondo siempre está presente, no se supera nunca, se supera, si se quiere, a cada instante; y a cada instante, no.) Ninguna opción se queda con la condición básica del ser humano, que es su verdadera forma específica de racionalidad, digamos. La *forma específica* (con toda la prosopopeya aristotélico-tomista de esa expresión) de animalidad del animal humano no es exactamente la racionalidad, ni siquiera la recta, natural, práctica, prudente, etc.; no digamos la especulativa, exaltada, estratosférica, sublimante, consoladora, etc. Hay otras muchas manifestaciones formales de lo animal humano: y la que llamamos racionalidad, como decíamos, interviene muy poco en lo importante de la vida. En ese juego de palabras, *animal racional*, el fondo permanente de que nace la racionalidad, en cualquiera de sus acepciones, es lo animal. Que subsume todos los demás aspectos del ser humano que no llamamos racionalidad: más amplios, poderosos, inocentes que ella. Que es lo que da forma a la racionalidad humana, si es que hay otra. (Y si no hay otra no hay opción, no hay ninguna.) Toda forma de racionalidad humana, como sabemos, es una represión, sin duda necesaria hasta cierto punto y no necesariamente neurótica, de un fondo humano más profundo, que podemos llamar *animal* con toda la dignidad que merece lo dado y exige lo irrebable, que merece y exige nuestra condición obvia y básica. (Curioso que nazcamos sin razón y muramos con ella.) Empeñarse en otra cosa es gratuito, empeñarse en forma-especificar humanamente la razón, y no digamos onto-teo-campanizarla, resulta conceptualmente irrelevante. Diríamos: la forma específica (represiva) de la animalidad humana es la racionalidad y la forma específica (liberadora) de la racionalidad humana es la animalidad. Se trata tanto de una animalidad racional como de una racionalidad animal. Pero decir eso vale de poco si eso no se asimila de verdad, radicalmente; es decir: si eso, a su vez, no se racionaliza animalmente o se animaliza racionalmente... ¿Qué es lo animal?, ¿lo animal humano?, ¿la definitiva naturalización de las cosas?

Es *lo animal* (*das Animalische*), por ejemplo, de lo que habla el Wittgenstein último, semanas antes de morir, que sabe hace tiempo que tiene cáncer, que no ha querido hacer casi nada por remediarlo (*que la naturaleza siga su curso*), que busca la definitiva paz de espí-

ritu que añoró toda su vida, por la que se esforzó en sus interminables análisis filosóficos de sentido, que repite una y otra vez que en algún momento hay que dejar de pensar, que la fundamentación y la justificación han de tener un final, que el niño juega y no sabe que juega y que cuando sabe que juega ya no juega y comienzan entonces los problemas (filosóficos también)... Ese Wittgenstein entregado y confiado en manos de la naturaleza, sereno en la asimilación al *fatum* de su condición básica e inevitable, tan sereno que sigue escribiendo sobre certezas básicas y falta definitiva de justificación teórica de todo hasta que pierde la conciencia dos días antes de su muerte, ese Wittgenstein sabio, el Wittgenstein definitivo, diríamos, habla de *lo animal* en este sentido: como la definitiva paz de carne y espíritu. Una condición humana irrebasable tanto física como intelectualmente, base primordial (genética o como se quiera llamar) de la vida y el pensar en tanto que se substraen a ellos; es como un bajo continuo de ambos, sordo; en ella ni se vive ni se piensa, en cuanto no se viven hechos humanos, del negocio diario, ni se piensan conceptos humanos, racionales, en tal caso se vive y se piensa sin más, sin discriminar en categorías racionales, valorativas, judicativas; se vive y se piensa absolutamente, sin criterios demasiado humanos, abierto a todo, liberado de todo, con otros objetivos ya, en tal caso, que los del negocio humano (como un dios *nóesis noéseos*; o lo animal divino, diríamos); no se vive ni se piensa nada en cuanto no se vive ni se piensa algo racionalmente definido; es la propia vida y el pensar, o la posibilidad de ambas cosas en lo humano, es decir, el principio de la vida y el pensar racionales, su límite.⁴ En lo animal (como en lo infantil, que está muy cerca) acaba la justificación, los criterios demasiado humanos, ya no hay verdad ni mentira, mal ni bien... Está más allá de ellos. Acaba el pensar, el asombro aquel que nos ha dado demasiado que pensar en nuestra historia, como decíamos (tanto nos hemos asombrado de lo obvio que no lo hemos visto, lo hemos transfigurado), acaba la vida ajetreteada del negocio humano, llena de *acontecimientos*. En lo animal del ser humano acaba la cultura, el pensar, como racionalización de la vida. Acaba la moral sublimada... (Y comienza otra sublimante, cuando vuelve a iniciarse

⁴ Como se ve, lo místico wittgensteiniano aparece, diríamos, tanto por arriba: el *sujeto metafísico* del *Tractatus*, como por abajo: *lo animal* de *Sobre la certeza*.

otra rodada, individual o histórica, del eterno retorno del pensar, de la filosofía, de la cultura. Para volver siempre a lo mismo. A la tan dramática como serena, en cualquier caso definitiva, liberación del no-ser. De la muerte, digamos.)

Nietzsche lo explica a su modo cuando habla de la filosofía autocrítica como *fisio-psico-logía* o de la psicología como «morfología y teoría del desarrollo de la voluntad de poder» (v. Schulte 1995, 101-104). La filosofía autocrítica ha de superar en uno mismo la resistencia a hacer conscientes los propios problemas y principios fundamentales, que son algo inefable (*Unbelehrbares*), algo que está ahí, abajo del todo («ganz "a unten"»), lo inconsciente (*Unbewusste*) (KSA 5, 170; 6, 72). El padre de la filosofía no es el impulso al conocimiento, sino otros que se sirven del conocimiento sólo como de un instrumento: las pulsiones fundamentales del ser humano han sido los genios, daimones, duendes inspiradores de la filosofía. Cada una de esas pulsiones intenta dominar a las otras y convertirse en dueña: es así como filosofa, todas han filosofado desde esta base moral alguna vez. De modo que hay que preguntar siempre de qué moral, de qué pulsiones fundamentales, surgen propiamente las afirmaciones metafísicas, incluso las más peregrinas, remotas, lejanas, abstrusas (KSA 5, 20).

La moral, el mal y el bien, tienen que ver con ese fondo oscuro de prejuicios pulsionales, malos, inmorales, desde el que se filosofa, y que se sublima en metafísica, autolegitimándose racionalmente. Por eso puede verse en lo que se ha escrito en toda nuestra historia un síntoma de lo que se ha callado y ocultado, dice Nietzsche. La psicología, en cuanto libre de prejuicios morales, malos o buenos, puede ser la señora de las ciencias y la filosofía, el «camino a los problemas fundamentales». Si se había estancado, era precisamente por prejuicios y temores morales; no se había «aventurado a la profundidad» de este psicoanálisis, que Nietzsche inaugura filosóficamente en 1886 con *Más allá del bien y del mal*, y que Freud continuará muy pronto terapéuticamente. La psicología profunda, liberada de la parálisis de los prejuicios morales que minan el mundo más intelectual, aparentemente más frío y sin presupuestos, más alejado de pulsiones perversas, describe las formas y desarrollo de la voluntad de poder entendida como ese contexto de impulsos malos, inmorales, sexuales sobre todo, cada uno de los cuales intenta filoso-

far a su modo (Schulte 1995, 103; Gerhardt 1999, 129). Se trata fundamentalmente de un autoanálisis del pensador en busca de un saber que no se quiere saber, porque se está acostumbrado a vivir con las valoraciones morales acostumbradas (súper-yo de Freud), desde las que esos impulsos aparecen malos, inmorales, perversos, y que no son así más que desde el uso sublimador que de ellos se hace en el absoluto racional, metafísico, del mal y el bien, que no tiene otro que este *paenitenda origo*. La moral se transforma en metafísica y la metafísica en moral: la moral reprimida, represora de impulsos naturales, se transforma en metafísica sobrenatural, legitimadora de esa represión moral. Lo que son impulsos naturales, inocentemente animales, se racionaliza moralmente y se transvierte en racionalidad moral: en nombre de un bien racional superferolítico (el Derecho de Dios, en último término, o de dioses, igualmente interesados, como la Revolución, Razón, Ideología) se execra como mal lo básico, que bastaría organizar socialmente con la decencia ética y la justicia legal, como siempre. (En este sentido es en el que el verdadero mal de Occidente ha sido el bien racional, híper-racional diríamos.)

Una fisio-psico-logía auténtica, sigue Nietzsche (KSA 5, 38), ha de luchar contra resistencias inconscientes en el corazón del pensador. Sabe que es un escándalo para las conciencias robustas ya en su primera fase de análisis, en la que evidencia el «condicionamiento mutuo de las pulsiones buenas y malas», la dialéctica de mal y bien en el ser humano, de luz y sombra en la conciencia supuestamente pura. Cuanto más si llega a lo que ha de llegar: a «deducir todas las pulsiones buenas de las malas», todo el bien del mal, todo el pregonado bien metafísico del fondo natural callado como malo, todas las buenas (¡malas!) pulsiones sublimadas metafísicamente de las malas (¡buenas!) pulsiones naturales reprimidas. Ésa es la teoría liberadora, naturalizada, del mal y del bien que legó Nietzsche en su segunda y última fase *destructora, negadora*: la de *la gran guerra*, que comienza con *Más allá del bien y del mal*.⁵ Una teoría general de la destrucción del filisteísmo resentido de nuestra cultura.⁶ Para llegar

⁵ El mejor libro de Nietzsche, para Günter Schulte, junto con la *Gaya ciencia*, de 1882, los dos que enmarcan el *Zaratustra*.

⁶ Labor destructora que siguieron, cada uno a su modo, los dos más grandes pensadores del siglo xx: Wittgenstein y Heidegger, ninguno de los cuales escribió una *Moral*.

a una época positiva en que el individuo renovado, liberado por su propio autoanálisis y autocrítica en el sentido dicho, y confiado a ellos, y con ellos a su propia autenticidad y decencia (*Redlichkeit, Wahrhaftigkeit*), ya no sea el portador sino el creador de sentido. Este sentido, dice bien Gerhardt (1999, 134), no puede demostrarlo nada ni nadie. Sólo puede encontrarlo uno mismo en la confianza en sus propias fuerzas. Y si se encuentra, es entonces cuando uno está más allá del bien y del mal. Y puede decir aquello de Aurora (187; KSA 3, 160): «tanto en lo pequeño como en lo grande, sólo me someto a la ley que yo he mismo dado».

11.6. El último dios del mal

Hay que reescolarizar el pensamiento por la vida, dice Emil Fackenheim, con sonos nietzscheanos, pero en un contexto que seguramente Nietzsche no imaginó en su *gran guerra*, ni siquiera en su manía aniquiladora de los últimos meses de consciencia, cuando lo primero que proponía a su partido político, cuyos cuadros de mando serían oficiales prusianos y burgueses judíos con él al frente, era encarcelar al Papa y fusilar a Guillermo (el káiser), antes de aniquilar a platónicos, cristianos, socialistas y feministas, los representantes del mal en nuestra cultura (v. Nolte 1991; Reguera 1996; 2000, 12-22). Un contexto del que parece imprescindible hablar cuando se habla del mal, porque se ha hecho de él el modelo de todos los males, la nueva metafísica del mal. Y de su *Führer*, el nuevo Ahrimán. No son un modelo de naturalización las metafísicas sobre el nacionalsocialismo, sino todo lo contrario. Despiertan los fantasmas onto-teológicos del pasado. Hay que naturalizar también este colmo del mal y la sospechosa piedad del teórico de Auschwitz. (¿Por qué gustará tanto la Escuela de Fráncfort a curas y ex curas?)

De tanto repetir *Auschwitz* (*el Holocausto, la Catástrofe*) para que no se repita el mal y el dolor humanos (que se repiten cada día, a pesar de ello, sea porque la memoria no basta o porque con tanto lamento intelectual no la hemos tomado en serio) Auschwitz corre el riesgo de quedarse en nombre, en el del título de una tragedia tan catártica escénicamente como todas. Mientras, por lo demás, fuera del teatro, se arrastra la mísera vida de un filisteo. Parece que el mal y el dolor universales en mismísimo supósito personal hubieran incuba-

do arquetípica y exclusivamente en los agujeros negríssimos de aquellos campos de exterminio. Se consigue elevar heroicamente a Hitler y sus esbirros a algo modélico: el dios y los semidioses del mal (mientras Franco o Mussolini o Stalin, por ejemplo, habrían sido pobres demonios a su lado). Parece que Auschwitz despierta una mala conciencia universal, como si se tratara de un pecado originario del que hay que redimirse en la experiencia intelectual, heroicamente sentimentalizada, de lo trágico absoluto, del mal radical, sacralizado; o verbalizando repetidamente en el diván/cátedra el recuerdo de una vivencia arquetípica colectivamente inconsciente, de una vivencia traumática subjetivamente imaginaria.

Imaginaria ya, porque es de suponer, en general, y de esperar, que los desmanes nazis ya no habiten de noche nuestros sueños, ni se cuelen en nuestros pensamientos durante el día, como le sucedía a Hannah Arendt, ni sean ya la experiencia y la miseria básicas de nuestro tiempo, como significaban para ella. Hay otras hoy día también. Y que en la generación (*la más duramente probada de la historia*, por supuesto, como dice Benjamin, incluso sin saber muy bien a su muerte, en septiembre de 1940, qué sucedería más tarde) que sí vivió de un modo u otro aquellos tiempos, y que no murió en ellos para contarlos y execrarlos, Auschwitz todavía no fuera metalenguaje. Parece que hoy sí, en las condiciones dichas. Hay cosas, como el dolor y el mal, de las que no se pueden hacer demasiados alardes teóricos, aunque nada más sea porque entonces dejen de ser tales. De las que no se puede hacer demasiada historia emotiva porque, nunca mejor dicho, esa historia va por dentro en cada caso, y cada caso es eterno. Hay demasiados riesgos de fariseísmo inherentes a enfatizar académicamente un *tema* como éste. Se debería hablar menos del *valor hermenéutico* y *contenido epistémico de la recordación* que moviliza Auschwitz (v. Mate 2006, 30), que es verdad pero no ha llevado a grandes cosas (de hecho, seguimos pensando, escribiendo, poetizando, filosofando después de Auschwitz, entre otras cosas a su costa), y más del Ciclón B que salía por sus duchas y de la empresa IG Farben que lo procuraba, por ejemplo. Es decir, de una historia fría y real de los hechos, como hace, por ejemplo, Sloterdijk (2006, 75 ss., «Aerimotos»). Porque la epistémica y la hermenéutica surgen automáticamente entonces, sin que, por lo que importa, necesiten siquiera de éstos, en este caso, un tanto desvergonzados nombres.

«Al pensamiento filosófico que viene después del acontecimiento (Auschwitz), y al que pueda venir más tarde en cualquier momento, no le es posible una captación ulterior más profunda», escribe Emil Fackenheim,⁷ antiguo interno en Sachsenhausen. Las víctimas, y su testimonio, son el sujeto primero y último de conocimiento. Benjamin, con Rosenzweig, exigía para la verdad del pensar la veracidad del testimonio del sujeto que sufre; el compromiso concreto y fragmentario de un traperero (fragmentario porque recicla puntualmente, haciendo justicia a cada uno, materiales de desecho; que en época nazi había de sobra, como bien dice Reyes Mate: desesperación, injusticia, ruinas, calaveras) que viste y vive de sus harapos en la calle; no la reconstrucción hermenéutica del dolor y el mal en el gabinete de un docto. («No voy a apropiarme fórmula espiritual alguna».) Recordar, generalizando, su tesis XII sobre la historia: «El sujeto de conocimiento histórico es la clase oprimida que lucha». No la que pretende redimir a generaciones venideras; ni a sí misma, ni a nadie, en definitiva (porque, en definitiva, no hay otra redención que la lucha). Y menos por sublimación teórica, como hace el *holgazán malcriado en el jardín del saber* (Benjamin cita a Nietzsche para la ocasión).

Hay que reescolarizar el pensamiento por la vida, las metafísicas sobran hasta para execrar el mal. Cuando Hannah Arendt, por ejemplo, habla del *infierno construido por los nazis* como miseria y experiencia básicas de su tiempo, sobre las que «descansará un nuevo conocimiento del ser humano», únicamente sobre las que «pueden tomar su punto de partida nuestros nuevos descubrimientos, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones», cuando escribe que «cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable, que ya no puede ser comprendido ni explicado...», que «estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de solidaridad de la iniquidad humana»,⁸ etc., se comprende lo que dice, y su encomia-

⁷ *To Mend the World*, 248. Citado por Serrano de Haro, 470. Véase en general, para el contexto en que ahora escribo, este extraordinario artículo, así como «Totalitarismo y filosofía» del mismo autor (*Isegoría* 23, 2000).

⁸ Citas de *Essays in Understanding* y de *Los orígenes del totalitarismo*, tomadas de Serrano de Haro, 455, 461.

ble labor de creadora de conciencia, aunque también que exagere y haya hecho exagerar a muchos. Más bien que una historia real del infierno se recrea metafísicamente, con ello, un dios y un cielo del mal, con todas las características superadoras de la decencia y la justicia del estadio religioso de Kierkegaard: otro mundo más allá de las costumbres y normas de Derecho, de moralidad, de humanidad, más allá de todo sentido, racionalidad, experiencia, lógica, definición, más allá incluso de intereses y egoísmos contrapuestos, de utilidades y apañós bélicos, más allá de toda actitud moral personal, de toda capacidad de respuesta y actuación jurídica o política que pudiera hacer justicia. «Un mundo de muertos en el que nada tiene ya ningún sentido», o en el que se ha superado ya todo sentido. O un nuevo orden de realidad, que Fackenheim intenta perfilar con el concepto heideggeriano de *Un-welt*, interpretándolo como un no-mundo o universo alternativo inspirado por una nueva voz de Dios, la del *Führer*, que, superando incluso la de Yahvé a Abrahán, convertía en orden no sólo el asesinato, sino la tortura.

Más que una historia real del infierno parece todo esto la reconstrucción metafísica de un reverso del cielo, de ese otro-mundo donde Dios está realmente presente (puesto que en el infierno está presente sólo en ausencia: y ése es precisamente el castigo). Para todo esto hace falta la providencia cercana de un dios, de un dios del mal, tan fuerte como para que haga imposible creer en la presencia del Dios judío, cristiano, en la historia. (¿Dónde estaba Dios en Auschwitz? ¿Es que su llamativa ausencia pretendía determinar los campos de exterminio nazis como infierno? Pero entonces habría de tratarse de una privación voluntaria de su presencia, con lo cual habría que suponer que las víctimas eran culpables, no elegidos, malos, y que la ausencia de Dios, más que añoranza de un bien perdido, suponía el martirio real dantesco del hambre, la extenuación, la tortura y el destino definitivo a la cámara de gas, con suerte. O, lo que resulta más improbable dadas las circunstancias y los testimonios, que eran mártires por su causa con más suerte en su destino definitivo: el cielo.)

Versiones hay al gusto, entre dos extremos no tan peregrinos como curiosos: un holocausto expiatorio divino y un ajuste de cuentas humano. Se puede aceptar la interpretación que hace Derrida

de la filosofía de la historia de Benjamin, desde la que la solución final nazi para los judíos aparecería como un holocausto expiatorio: como manifestación arcana, ininterpretable e indescifrable, de la justa y violenta cólera de Dios (Derrida 1994, 146; Mate 2006, 18). O la que insinúa George Steiner: lo que llevó a Auschwitz fue una especie de ajuste de cuentas de la humanidad con el pueblo judío, resentida por el chantaje de la utopía moral con la que al menos en tres ocasiones señaladas (el *Decálogo* de Moisés, el *Evangelio* de Jesús, el *Manifiesto* de Marx) conmovió la autoestima y la comodidad del ser humano al confrontarle con una medida ética ideal (Steiner 1997; Serrano de Haro 2006, 465).

Hay que naturalizar las cosas... Entre la catarsis escénica y la historia real del infierno, hoy, a no ser en las víctimas que queden, no hay mucha diferencia. Si no hay respuesta intelectual porque el crimen nazi supera absolutamente todas las categorías lógicas y éticas (jurídicas, morales, políticas y humanas), incluso las necesarias para calificarlo como *crimen*, hacer teoría de esa falta sigue siendo sublimar heroicamente las cosas, persistir en la historia del error nietzscheana: la del otro mundo. Y si la hay, no habría de ser simplemente la del holgazán malcriado en el jardín del saber, que pretende redimirse y redimir al mundo, como recordábamos. Ha de ser, creo, una respuesta naturalizada, sin desvaríos metafísicos. Vuelvo a «Aerimotos» de Sloterdijk: un buen ejemplo descriptivo (sin hermenéuticas ni epistémicas) de lo que es, y fue en aquel momento, este mundo. Más elocuente que cualquier sublimación divina o demoníaca del mal. Dios, demonio, infierno o cielo son hipótesis gratuitas ya de otro mundo, nunca mejor dicho que en una época posreligiosa y posmoral como la nuestra, al menos para quienes saquen las conclusiones pertinentes, creo, de la peligrosa morbosidad de esos conceptos.

Heidegger, por ejemplo, sí naturaliza las cosas, arriesgadamente incluso si se considera su oscura experiencia de guerra. Su *Un-Welt* está dentro del sino esencial nihilista que caracteriza la época tecnocientífica presente y que el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial no habría modificado: «Esta guerra mundial no ha decidido nada si tomamos aquí “decisión” en un sentido tan alto y amplio que ataña únicamente al destino esencial del ser humano sobre esta Tierra», escribe en *¿Qué significa pensar?* (1954). La naturaliza brutalmente, incluso, cuando en la conferencia de Bremen de 1949 habló de la iden-

tividad esencial de la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas con *la industria alimenticia mecanizada* (Serrano de Haro 2006, 467).

11.7. Conclusiones

Y en esta era tecnocrática, que hay que aceptar como un estadio más del desarrollo humano (aunque lo llamemos *posthumano* porque poco tiene que ver, efectivamente, con un estadio metafísico racional: si *humano* era aquel ser que vivió durante dos mil años en la onto-teo-campana de que hablábamos, en la campana del Mal, del Bien, o aquel ser que vivió varios siglos bajo otra campana metafísica, la de la Razón, nosotros, desde luego, no lo somos en la campana virtual de hoy) y no como decadencia o final de lo humano (en la creencia absurda de que la exploración del ámbito de lo humano hubiera llegado ya a sus límites en algún momento), no hay mal, sino males o malas maneras que plantean problemas concretos de terapéutica y reparación, como bien dice Borne (1982). Y nada de exigencias absolutas de conciencia, sino propósitos concretos, más bien, de ajuste e integración de la especie humana a su medio social y natural.

Ecología ampliada en este sentido. Tras tantos descabros teóricos, cultivemos de verdad nuestro jardín, como quería el Cándido de Voltaire. Nuestras nuevas inmunidades de hecho frente al mal, aparte de la precaución, terapéutica y reparación frente a los males o malas maneras: ecología, *fitness*, dietética, seguros de vida frente a seguridades de muerte, hasta psicólogos y psiquiatras si es preciso, religión a la carta, metafísica a la carta, con el desenfado *cool* de quien sabe utilizar las viejas verdades absolutas como esplendentes máscaras que son, adornos de viaje en una forma u otra de carnaval de vida; de quien sabe que la estética no es catarsis escénica alguna, sino mera escena (aunque no *espectáculo*),⁹ buena imagen pública en busca de una sociedad civil de costumbres adecentadas, sin héroes redentores ni absolutos sublimantes; etc. Siempre salvando la ley y la decencia, y con el consuelo definitivo, para los más preocu-

⁹ En el sentido peyorativo de los situacionistas, por ejemplo. Todos estos recursos de inmunidad sloterdijkianos, pobres o no (depende de si se juzgan desde un baremo metafísico, o no), pero reales en las sociedades avanzadas de hoy, significarían en el contex-

pados, como decíamos, de que si Dios existe, por lógica acogerá en su seno al legal y decente, no al *bueno*.

La cuestión del mal, tenga sentido o no en sí misma, solución o no, ejerce, como se ha visto, una implacable función crítica y coloca al espíritu en un estado de vigilancia frente a instituciones y dogmas establecidos, que proponen o imponen ideologías bien o malpensantes como soluciones al problema del mal. Sobre todo el de ese absoluto escénico en que se olvidan las víctimas (a ti y a mí también). Ellas son las que tienen la primera y última palabra (tú y yo). No hay otra redención en la vida que la lucha por ella. (Es algo evidente.) Que la lucha por ella dentro de la legalidad y la decencia como formas estéticas de vida. La moral, como la religión, es cosa peligrosa. La moralidad, como la religiosidad, algo felizmente superado o a superar voluntariosamente con las últimas telarañas de la conciencia metafísica y su cultura. (No hemos realizado a Nietzsche, su memoria es la que no hay que perder.) O dejémoslas, mientras tanto, en asuntos personales, si se quiere, pero no políticos. De todos modos, los preceptos morales no van a cambiar, como no han cambiado, nada. Cambian los males y su terapéutica. Ya no es Auschwitz, sino el terrorismo, la *Lichtung* del Ser, del Mal. Pensemos en ello. Pensemos, a esa luz, irónica más que metafísica, tenebrosa más que esplendente, cruel más que sublimadora, todo lo visto.¹⁰

to de Lefebvre o de Debord algo así como lo que, en los términos iluso-revolucionarios de los años sesenta del siglo xx, insinúan en general estas palabras, del 17 de mayo de 1961, del último: «Así como la burguesía en su momento, en su fase ascendente, tuvo que liquidar implacablemente todo lo que estaba más allá de la vida terrenal (el cielo, la eternidad), así también el proletariado revolucionario —que jamás pudo reconocer un pasado o un modelo sin dejar de existir como tal— debería renunciar a todo lo que esté más allá de la vida cotidiana. O más bien, a todo lo que pretende estar más allá: el espectáculo, el gesto o la frase “históricos”, la “grandeza” de los dirigentes, el misterio de las especializaciones, la “inmortalidad” del arte y su importancia extraña en la vida. Lo que quiere decir: renunciar a todos los subproductos de la eternidad que han sobrevivido como armas del mundo de los dirigentes» («Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana». *Internacional Situacionista*, I: *La realización del arte*, Madrid, Literatura Gris, 1999, 43). Una vez situados en la vida terrenal, no hay por qué rebasar la vida cotidiana en reductos o sucedáneos metafísicos anquilosados aún en la conciencia terrena: de quienes hoy rigen los destinos del bien y el mal, o de uno mismo, por lo que interesa. Nada de grandes espectáculos *históricos*, trágicos, catárticos, fundamentalistas, etc.

¹⁰ Texto para comentar sobre la situación actual, posmoderna, posthistórica del mal (Sloterdijk 2005, 269-270): «(Hablando —en un contexto dostoyevskiano, heideggeriano, benjaminiano— del estado desinhibido, aburrido, consumista, de la sociedad actual oc-

Bibliografía

- BÖHME, J. *Mysterium magnum oder Erklärung über das Erste Buch Morsis (MM)*. En A. Faust y W. E. Peuckert, eds., *Sämtliche Schriften*, 11 vols., vol. 7. Stuttgart, 1955-1961.
- BORNE, É. «Mal». *Enciclopedia Universalis*, 1982.
- DERRIDA, J. *Force de loi*, París: Galilée, 1994.
- FACKENHEIM, E. *To Mend the World*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1994.
- GERHARDT, V. *Friedrich Nietzsche*. Múnich: C. H. Beck, 1999.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M. (comp.), *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006.
- HALDANE, J. «La ética medieval y renacentista». En P. Singer, ed. *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza, 1995, 63 ss.
- HARPUR, P. *El fuego secreto de los filósofos*. Gerona: Atalanta, 2006.
- Internacional Situacionista, I: *La realización del arte*. Madrid: Literatura Gris, 1999.
- LAURIE, G. A. «La ética de la Antigüedad». En P. Singer, ed. *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza, 1995, 63 ss.
- MATE, R. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*. En G. Colli, y R. M. Montinari, eds., Múnich/Nueva York: DTV, 1980.
- NOLTE, E. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza, 1991.
- PETTI, F. *El problema del mal*. Andorra: Casal i Vall, 1959.
- REGUERA, I. *Objetos de melancolía*, Madrid: Libertarias, 1985.
- . «El Nietzsche práctico de Nolte». En *Revista de filosofía*, tercera época, IX (1996), 15, 127-157.
- ROWE, C. «La ética medieval y renacentista». En P. Singer, ed. *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 1995, 183 ss.

cidental, que parece vivir en un palacio de cristal, en un invernadero de confort, escribe Sloterdijk): «La desinhibición... tiene como consecuencia necesaria la liberación de lo malo en el ser humano. Lo que era pecado original, en el clima de comodidad universal sale a la luz como libertad trivial para el mal. Más aún, el mal, despojado de sus subterfugios históricos y revestimientos utilitarios, sólo en el aburrimiento posthistórico puede cristalizar en su forma quintaesencial: depurado de toda excusa, ahora, quizá de modo sorprendente para el ingenuo, se hace patente que el mal posee la cualidad del puro antojo. Se manifiesta como tesis sin fundamento, como gusto caprichoso en el sufrir y dejar sufrir, como destrucción errática sin motivo específico. El mal moderno es la negatividad parada, sin trabajo: un producto inconfundible de la situación posthistórica. Su edición popular es el sadomasoquismo en el hogar de clase media, donde gentes anodinas se atan a las patas de la cama mutuamente para experimentar algo nuevo; su versión de lujo, el esnobismo estético, que se reconoce partidario de la prioridad de la preferencia casual. En los mercados juveniles, donde se vende el *prêt-à-révolter*, aparece como *cool* el mal integrado. Valor y no-valor: ambos se guían por el resultado de la tirada de dados. Sin motivo especial, en el aburrimiento una cosa se valora y la otra se rechaza. Objetivamente resulta insignificante si, con Kant, a este mal se le da el nombre de radical. No se gana nada con calificarlo de “radical”, puesto que su dado no puede caer hasta mayor profundidad que el capricho; con ello no se produce más que estruendo teatral ontológico; para explicar, al fin y al cabo, que no se sabe de dónde proviene el mal en última instancia.»

- SERRANO DE HARO, A. «Dos planteamientos acerca del mal y el holocausto». En M. Moisés González García, comp., *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006, 455 ss.
- SCHULTE, G. *Ecce Nietzsche. Eine Werkinterpretation*. Fráncfort/Nueva York; Campus, 1995.
- SINGER, P. ed. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995.
- SLOTERDIJK, P. *Esferas I, Burbujas*. Madrid: Siruela, 2002.
- . *Esferas III, Espumas*. Madrid: Siruela, 2006.
- . *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Fráncfort: Suhrkamp, 2005.
- STEINER, G. *Pasión intacta*. Madrid: Siruela, 1997.

Índice alfabético

- ABELLA, M.^a J., 58
absurdo, 50, 183, 192, 279, 280, 281, 282, 285,
290, 295
ADÁN, 95, 98, 99, 103
ADORNO, T. W., 229
agálmata, 255
AGAMBEN, G., 219
AGAMENÓN, 271
agnosticismo, 72
AGUSTÍN, san, 34, 151, 152, 153, 155, 156, 234, 283
ALARICO, 59
ALFONSO X EL SABIO, 65
ALIOSCHA, 31
a-logicidad, 267
AMÉRY, J., 18, 216, 220, 221
AMORÓS, C., 19, 20, 191*n*, 250, 252, 255*n*, 257,
262, 264, 267
ANDERS, G., 17, 168*n*
angustia, 31, 40, 90, 98, 123, 234, 252, 271, 281,
282, 285, 288
animal, 170, 260, 279, 283, 284, 287, 291, 295,
296, 297, 297*n*
ANSELMO, san, 38
ANTELME, R., 216, 217, 220
ANTIÉSTENES, 266
ARANGUREN, J. L., 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83
ARENDE, H., 13, 58, 86, 168*n*, 220*n*, 221, 301, 302,
303
ARISTÓTELES, 58, 59, 76, 99, 113, 162, 193, 263,
267, 282
ARMSTRONG, N., 255*n*, 260*n*
astucia divina, 177
ateísmo, 14, 31, 62, 72
Auschwitz, 13, 14, 15, 29, 34, 64, 65, 66, 67, 85, 86,
91, 162, 208, 210, 229, 300, 301, 302, 303, 304,
305*n*
autonomía y heteronomía, 70
azar, 28, 114, 136
BARTH, K., 29, 30, 41, 48, 50
Basileis, 254
BASÍLIDES, 291
BAUMAN, Z., 195, 196, 197
BAYLE, P., 63
BENJAMIN, W., 15, 42, 91, 95, 102, 103, 105, 240,
301, 302, 304
BÉRULLE (Cardenal de), 153
BETTELHEIM, B., 214
Biblia, 25, 27, 31, 35, 43, 44, 45, 95
BLANCH, A., 47*n*
BLOCH, E., 47, 163, 173*n*
BLUMENBERG, H., 81, 84, 185
BLUMENTHAL, D., 66
BÖHME, J., 287
bondad, 26, 62, 66, 115, 129, 130*n*, 145, 153, 170,
172, 283, 286, 288
BONHOEFFER, D., 48, 68, 77, 79, 80, 81
BORNE, E., 281, 294, 305
BRAUDEL, 252
BRAUN, H., 45
BRECHT, B., 157
BRONCANO, F., 222, 222*n*
BUCHARIN, N. I., 158
BUDA, 39, 69
BULTMANN, R., 40, 50, 53, 54, 56
CABRERA, I., 37, 173
caída, 15, 95, 96, 98, 100, 101, 103
CAMPS, V., 77
CAMUS, A., 14, 31, 33
CASANDRA, 284
castigo, 14, 20, 36, 37, 38, 39, 129, 130, 130*n*, 141,
142, 170, 174, 177, 178, 188, 191, 260, 273,
281, 283, 286, 290, 293, 303
CELINE, 236
CELSE, 52
CEREZO, P., 57*n*

- CERINTO, 286
- CERVANTES, M. de, 236
- ciudadanía, 31, 251
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, 288
- colonización, 254*n*, 285
- composibilidad, 171
- COMTE, A., 38
- condición básica, 280, 282, 283, 284, 287, 291, 296, 297
- CONFUCIO, 39
- conocimiento personal, 73, 74
- CORBÍ, J., 205*n*
- creación, 26, 29, 44, 46, 48, 58, 76, 83, 101, 103, 111, 131*n*, 132*n*, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 184, 186, 198, 199, 234, 239, 244, 286, 290
- creencia e increencia, 72, 77
- crímenes sexuales, 263
- cristianismo, 14, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 55, 57, 58, 68, 72, 74, 75, 77, 78, 84, 85, 105, 123, 133, 137, 138, 143, 146, 282, 286, 288*n*
- ctónicos, 252
- CUBERO, I., 251, 266*n*
- CUSA, N. de, 47
- CHACÓN, D., 216
- chivo expiatorio, 252
- daño, 205, 211, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231
- colaterales, 197
- DARAKY, M., 252
- DEBORD, G., 304*n*
- DEL ÁGUILA, R., 195, 197, 199
- DELEUZE, G., 211, 264
- demanda de sentido, 82
- democracia, 29, 162, 251, 263
- demos*, 256
- DERRIDA, J., 213, 303
- desencantamiento del mundo, 174, 185
- desnivel prometeico, 17, 207, 208
- diké*, 168, 2646
- dilema de Epicuro, 62, 63
- DILTHEY, W., 44, 45, 45*n*
- dinasteya*, 253
- Dios y el mal, 168
- DIRKS, W., 31
- disolución de la teodicea, 17, 185
- doble vínculo, 263
- dogmatismo, 78, 102, 192, 194, 278
- dolor, 18, 19, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 33, 39, 42, 90, 128, 156, 166, 167, 182, 185, 186, 187*n*, 194, 194*n*, 198, 199, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 221, 223, 226, 234, 236, 271, 277, 281, 290, 293, 300, 301, 302
- DOSTOYEVSKI, F., 14, 27, 31, 71
- duelo, 49, 79, 205-215, 229, 230, 231
- EBELING, G., 52
- ECKHART, 29
- encabalgamientos dicotómicos, 266
- envidia, 152
- épica del trabajo, 260
- epicureísmo, 295
- EPICURO, 62, 66, 189, 190
- ESCALANTE, F., 181
- escatología, 16, 27, 44, 75, 83, 85
- escepticismo, 78, 192
- espacio de las causas, 227, 229
- de las razones, 221, 223, 225, 226, 228, 230
- esperanza, 15, 16, 31, 41, 42, 44, 46, 47, 59, 79, 80, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 104, 108, 109, 110, 139, 145, 146, 156, 158, 227, 271, 287, 292
- esthloi*, 254
- estoicismo, 234, 293
- ESTRADA, J. A., 30*n*
- ética y religión, 68, 70, 71, 72, 87
- etsi Deus non daretur*, 77, 79, 80
- EVA, 95
- FACKENHEIM, E., 300, 302, 303
- falo, 263
- favor por favor, 270, 271
- fe cristiana, 27, 29, 34, 46, 48, 57, 74, 75, 84
- y fiducia, 73
- felicidad, 79, 88, 141, 142, 143, 143*n*, 144, 154, 158, 160, 163, 168*n*, 173, 174, 179, 182, 185, 187, 200, 234, 235, 236, 288
- femenino, 20, 252, 262, 266, 267, 272, 273
- feminicidio, 267
- feminidad, 250, 262, 273
- normativa, 250
- feminismo, 14, 250, 269, 274
- fetichismo, 263
- FIERRO, A., 32, 58
- FIGES, E., 262
- FLORISTÁN, C., 49*n*

- FRAJÓ, M., 14, 15, 25*n*, 26, 30*n*, 33, 36, 43, 45*n*, 66, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 91
 FREUD, S., 153, 157, 239, 263, 279, 298, 299
 funcionalización del mal, 187
 φουζς, 261
 futuro, 30, 44, 45, 46, 47, 50, 54, 124, 154, 159, 160, 161, 163, 170, 176, 177, 226, 244, 270, 273

 Génesis, 15, 35, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 266
genos, 262
 GERHARDT, V., 284, 299, 300
 GESCHÉ, A., 34*n*
Gesinnung, 175, 183
 ginecofobia hesiódica, 251
 GIRARD, R., 180, 181
 GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., 32*n*
 GOLLWITZER, H., 28
 GÓMEZ CAFFARENA, J., 30*n*, 45, 67, 68
 GONZÁLEZ, A., 262
 GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, S., 263
 GROCIO, H., 77
 GUARDINI, R., 31
 GUZMÁN, P., 220

 HAMANN, J. G., 102
 HARAWAY, D., 263
 HARPUR, P., 291, 291*n*
 HAVELOCK, E., 214
 HÉCUBA, 20, 258, 270, 271, 272
 HEGEL, G. W. F., 14, 15, 16, 28, 30, 95, 100, 101, 101*n*, 102, 103, 104, 109, 109*n*, 111, 111*n*, 113, 114, 115, 116, 117, 117*n*, 118, 118*n*, 119, 120, 120*n*, 121, 122, 123, 123*n*, 137, 137*n*, 146*n*, 159, 185, 215*n*
 HEIDEGGER, M., 15, 30, 45, 76, 95, 104, 105, 299*n*, 304
 HERODOTO, 156
 HESÍODO, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 261, 262, 263
 heterodesignaciones patriarcales, 250, 253, 255, 258, 267
 HICK, J., 44, 57
 HILL, E., 266
 HINKELAMMERT, F. J., 209*n*
 historia del mundo, 108, 110, 114, 115, 117, 118, 121, 122, 123
 HITLER, A., 85, 86, 92, 291
 HOBBSAWM, E., 168*n*

 HÖLDERLIN, F., 82, 133
 Holocausto, 65, 66, 85, 208, 216, 217, 229, 300, 303, 304
 HOMERO, 239, 253, 259
 hoplitas, 251, 252
 HORKHEIMER, M., 47, 76, 85
 HUME, D., 17, 187, 188, 189, 190, 191, 191*n*, 192, 192*n*, 193, 194
hybris, 256
hylé, 263

 Ilustración, 20, 75, 110, 123, 133, 134, 191*n*, 195, 267
 imagen, 102, 153, 155, 161, 196, 234, 291, 294, 305
 increencia, 61, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 288*n*
 infancia, 151, 152, 153, 238
 IRIARTE, A., 251, 264, 265
 IRIGARAY, L., 263
 ISAÍAS, 289

 jacobinos, 154
 JEFFERSON, Th., 195
 JEREMIAS, J., 36
 JERÓNIMO, san, 283
 JOB, 17, 18, 27, 31, 35, 36, 37, 38, 96, 128, 128*n*, 169, 172, 173, 173*n*, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188*n*, 199
 JONAS, H., 66
 JOYCE, J., 74, 75
 JUAN, evangelista, 42
 justicia, 211, 212, 213, 224, 227
 retributiva, 14, 173, 174, 176, 177, 178, 183, 213
 justificación, 14, 16, 17, 29, 30, 31, 44, 50, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 119, 121, 128, 130, 158, 168, 168*n*, 169, 173, 189, 244, 261, 278, 297

 KAFKA, F., 97, 97*n*, 197*n*, 243
 KÄHLER, M., 28
 KANT, I., 31, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 88, 89, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 109*n*, 110, 111, 124, 125, 125*n*, 126, 126*n*, 127, 127*n*, 128, 128*n*, 129, 130, 130*n*, 131*n*, 132, 132*n*, 133, 133*n*, 134, 135, 135*n*, 136, 138, 139, 140, 141, 141*n*, 142, 143, 143*n*, 144, 145, 146, 146*n*, 161, 163, 168, 169, 173*n*, 175, 180, 183, 184, 185, 187, 189, 194, 194*n*, 225, 289, 307*n*
 KARAMAZOV, I., 31, 71, 198
 KIERKEGAARD, S., 29, 36, 303

- KOCH, K., 45
 KOSELLECK, R., 161
 KRAUS, K., 187*n*
 KÜNG, H., 37, 51, 57, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 80
- L'ISLE ADAM, V. de, 89
 la nada, 44, 58, 82, 265, 267, 285, 290, 294
 LACAN, J., 263, 264
 LAÍN ENTRALGO, P., 87
 LANZMANN, C., 217
 LAURIE, G. A., 286
 LEDUCH, C., 251, 255
 LEFEBVRE, H., 306*n*
 legalidad, 18, 200, 282, 288, 290, 295, 306
 LEIBNIZ, G. W., 26, 34, 46, 57, 62, 63, 65, 111, 114,
 168*n*, 170, 171, 173, 188, 279, 282
 lengua, 102, 103, 178
 LENIN, V. I., 154, 157
 LEOPARDI, G., 196*n*, 239, 245
 LESSING, G., 32
 LEVI, P., 18, 216, 217, 220
 LÉVI-STRAUSS, C., 254, 255, 256, 257, 258*n*, 265, 266
 liberación, 17, 39, 103, 109, 118, 121, 123, 131,
 133, 154, 156, 292, 298, 307*n*
 liberalismo, 17, 195
 libertad del hombre, 26, 63, 99, 100, 110, 135,
 136, 144, 184, 185, 200, 284, 294
 libro del desasosiego, 238
 lo ente, 266
 LOBO, R., 208
 lógica sacrificial, 199
 logodicea, 186
lógos, 19, 118*n*, 172*n*, 243, 252, 262, 266, 267
 LOHFINK, N., 56, 57
 LÓPEZ ARANGUREN, E., 77, 78, 79, 80, 81, 82
 LOREAU, N., 250
 LÖWTH, K., 59
 LUCAS, A., 91
 LUCAS, evangelista, 14, 34, 35, 42, 52
 lugar absoluto, 280
 LUTERO, M., 36, 43, 79
- MACQUARRIE, J., 26
 MACHADO, A., 78
 MADRID, M., 251, 252, 255, 256, 258, 259, 261
 MAHOMA, 39, 69
 mal
 como imperfección de las criaturas, 63
 físico, 35, 95, 110, 130, 130*n*, 170, 171, 173,
 174, 187
 metafísico, 95, 96, 171
 moral, 35, 63, 95, 99, 115, 128, 130, 130*n*, 170,
 171, 195
 radical, 63, 64, 99, 151, 301
 en sentido moral y extramoral, 63
 mal-culpa, 14, 35, 36, 37, 38
 mal-desgracia, 15, 35, 36, 37, 38, 39
 MANDEVILLE, B., 196
 MANES, 291
 maniqueísmo, 291*n*
 MANN, T., 238
 MAQUIAVELLO, 153
 MARCOS, evangelista, 28, 40, 41, 42, 52, 80, 81
 MARCUSE, H., 47
 MARQUARD, O., 61, 62, 184
 MARTÍNEZ DÍEZ, A., 253
 MARX, K., 154, 156, 157
 MARXSEN, W., 50, 55
 máscara y horma, 273
 masculino, 249, 259, 262, 263, 266, 267, 273
 MASÍ, J., 30*n*, 47*n*
 MATE, R., 50*n*, 91, 226, 315, 316, 318
 MATEO, evangelista, 52, 81
 mecanismo victimario, 200
 MÉNDEZ, A., 216
 MERCIER, L. S., 154
 metáfora, 51, 78, 108, 155, 256, 263, 265
 metonimia, 256, 264, 265
 METZ, J. B., 29, 30, 31, 36, 39, 91
 mimesis, 157, 264
 misoginia, 249, 250, 254, 258, 259, 261, 267
 romántica, 20, 267
 mitos culinarios, 258
 del origen y mitos del comienzo, 253
 MITCHEL, B., 32
 modalidad, 17, 58, 125, 228, 230, 252*n*
 MOISÉS, 16, 154, 155
 MOLTSMANN, J., 41, 41*n*, 43, 44, 45, 48, 49, 50
morfé, 263
 muerte, cruz, 39, 43, 49
 MUGUERZA, J., 14, 15, 30*n*, 85, 90, 93, 205*n*,
 288*n*
- nazismo, 70
 negatividad, 30, 33, 46, 100, 307*n*
 NEGRI, A., 173

neoliberalismo, 197
 neoplatónicos, 291
 neutralizaciones, 266
 NIETZSCHE, F., 21, 26, 33, 75, 157, 188*n*, 191, 278, 279, 283, 284, 285, 287, 289, 298, 299, 300, 302, 306
 no-ser, 257, 261, 265, 266, 267, 298
 NUSSBAUM, M., 193, 195

 OCAÑA, E., 179, 181, 197, 197*n*, 199
 odio, 16, 40, 69, 161, 162, 163, 250
 OELMÜLLER, W., 27
oïkoi, 251, 255
 olímpicos, 252
 omnipotencia, 14, 43, 44, 62, 66, 169*n*, 172
 ontología sucia, 263
 orden genealógico, 267
 paraculinario, 257
 ORTEGA Y GASSET, J., 82, 186, 187
To òn, 266

 PABLO, san, 36, 42, 44, 58, 154
 PABLO, apóstol, 39, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57
 PANNENBERG, W., 14, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 40, 43, 44, 45, 50, 54
 PARMÉNIDES, 265, 266, 266*n*
 PASCAL, B., 36
 PATEMAN, C., 250, 255
 patriarcado, 249, 250
 pecado, 14, 35, 36, 37, 38, 96, 97, 99, 104, 153, 171, 178, 283, 294, 300
 estructural, 17
 original, 35, 95, 96, 97, 102, 103, 106, 307*n*
 pensamiento salvaje, 265
 perdón, 37, 205, 281
 PÉREZ JIMÉNEZ, A., 253
 (perspectiva de) tercera persona, 224, 223, 224
 PESCH, R., 55
 PETIT, F., 291
 PIERA, C., 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 217, 223, 224
 PLATÓN, 131, 188*n*, 262, 264*n*, 282
 PLOTINO, 163, 291, 292
 poder sexual, 250
 POHIER, J., 48
 POLANY, M., 73, 74
 polaridades, 266
 política, 17, 18, 71, 91, 127*n*, 143, 154, 159, 160, 189, 190, 191, 195, 197, 200, 214, 253, 303
 POPE, A. 172, 172*n*, 188
 POPKES, W., 41
 POPPER, K., 47
 pornografía, 263
 prácticas del intercambio matrimonial, 265, 269, 270
 principio de individuación, 20, 262, 263
 de perfección, 170
 de razón suficiente, 171
 problema del mal, 28, 30, 30*n*, 33, 34, 57, 62, 63, 66, 95, 96, 280, 306
 prohibición de tareas, 258
 protología y escatología, 44, 75, 82, 83, 85

 QUEVEDO, F. de, 83

 RAHNER, K., 40, 47, 48
 RATZINGER, J., 86
raza de femeninas mujeres, 258, 262
 reconstrucción de un yo fragmentado, 245
 reencantamiento del mundo, 195
 REGUERA, I., 20, 289, 300
 REIMARUS, S., 56
 relatos del daño, 206, 216, 217, 218, 219, 222
 represión, 81, 220, 293, 296, 299
 responsabilidad, 19, 26, 35, 38, 53, 63, 95, 96, 100, 157, 167, 184, 185, 199, 200, 212, 210, 216, 228, 283, 284, 287
 resurrección de Jesús, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57
 de los muertos, 47, 50, 58
 retórica, 274
 revolución, 116, 117, 154, 155, 158, 278, 299
 RICHARDSON, S., 255*n*
 rituales iniciáticos, 253
 ROSENZWEIG, F., 21, 314
 ROUSSEAU, J. J., 110, 151, 153, 184, 185
 RUSHDIE, S., 74

 SAFRANSKI, R., 184
 SAN MARTÍN, J., 47*n*
 SÁNCHEZ FERLOSIO, R., 198
 SÁNCHEZ-DURÁ, N., 223
 SARTRE, J. P., 278
 SCARRY, E., 207*n*, 211*n*
 SCHELLING, F., 98*n*, 137, 137*n*
 SCHILLEBECKCK, E., 52, 53
 SCHLIER, H., 50

- SCHMITT, C., 198
- SCHOLEM, G., 97, 97*n*, 103
- SCHOPENHAUER, A., 89, 279
- SCHULTE, G., 298, 299, 299*n*
- SCHWEITZER, E., 56
- SEBALD, W. G., 217, 223
- sed de eternidad, 84, 85, 92, 163
- SEGOVIA, T., 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214
- SEMPRÚN, J., 217
- sentido común, 194, 265, 279, 282, 283, 287, 293
- series míticas regresivas, 257, 258
- SERRANO DE HARO, A., 302*n*, 304, 305
- SHAKESPEARE, W., 83
- silencio de reconocimiento, 219, 220, 221, 222
- simulacro, 263, 264, 265
- SINGER, P., 282
- Sittlichkeit*, 274, 283
- SLOTERDIJK, P., 285, 301, 304, 306*n*, 307*n*
- SÓCRATES, 109, 239, 285, 287, 292
- solución final, 304
- SÖLLE, D., 47, 48
- SÓFOCLES, 156
- SOTELO, I., 30*n*, 171, 173*n*
- SPIELBERG, S., 57
- STAROBINSKY, R., 199
- STEINER, G., 316
- sufrimiento y dolor, 28, 166, 199
 - irredimible, 18, 198
 - y muerte, 185, 294
 - de las víctimas, 17, 86, 282
- TAMAYO, J. J., 49*n*
- tejné*, 259
- teodicea auténtica, 108, 134, 139, 140, 194, 194*n*
 - como ciencia, 111, 112, 113, 124, 135
 - doctrinal, 140, 194, 194*n*
 - no dogmática, 189
 - como filosofía, 113, 114, 115, 194
 - como ideología, 190
 - como justificación de Dios, 96, 110, 114
 - como logodicea, 186
 - como problema, 17, 27, 62, 63, 124, 169
 - tradicional, 14, 167, 187
 - verdadera, 108, 121, 122, 123, 127*n*, 134
- teodiceas seculares, 195
- teología de la cruz y teología de la gloria, 43, 79, 81
 - de la liberación, 39
 - de la muerte de Dios, 75, 76
 - política, 172*n*, 198, 199
 - de la pregunta, 31, 32, 33
- teólogos filósofos, 168*n*
- TERESA DE CALCUTA, 290
- terremoto de Lisboa, 64, 172, 184, 185, 186, 187, 188
- TIERNO GALVÁN, E., 47, 57
- TOMÁS DE AQUINO, santo, 263
- TORRES QUEIRUGA, A., 30
- transvaloración, 274
- TRAPIELLO, A., 217
- ucrónica, idea, 154
- UNAMUNO, M., 47, 48, 51, 57, 58, 82, 233
- utopía, 50*n*, 79, 158, 159, 196, 269, 304
- VALVERDE, J. M., 77
- VAN BUREN, P., 77
- VEGETTI, M., 266, 266*n*
- VERNANT, P., 251, 253, 255, 257
- víctimas, 29, 34, 35, 50, 56, 64, 65, 85, 86, 89, 91,
 - 92, 167, 181, 186, 198, 199, 208, 212, 214, 215,
 - 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223
- VILLACAÑAS, J. L., 169, 172, 172*n*, 185
- violencia, 154, 156, 174, 175, 179, 181, 195, 196,
 - 197
- VOLTAIRE, F. M. A., 64, 172, 184, 187, 278, 305
- voluntad racionalizadora, 166
- WALZER, M., 154, 155
- WEBER, M., 167, 168, 169, 173, 174, 175, 182, 183,
 - 184, 185, 194, 197, 199, 200, 201
- WEININGER, O., 267
- WELKER, M., 44
- WIESEL, E., 29
- WILCKENS, H., 48, 55
- WITTGENSTEIN, L., 230, 283, 296, 297, 299*n*
- ZARATUSTRAS, 286, 291, 292

Nota sobre los autores

CELIA AMORÓS PUENTE es catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Ha recibido el Premio Nacional de Ensayo 2006 y el Premio Igualdad de la ciudad de Valencia, La ciutat dels valors, els valors de la ciutat, IX Premis, PSPV-PSOE, Valencia, 2007. Ha sido distinguida como *Comadre de Oro* por la Asociación Tertulia Feminista Les Comadres, del Consejo de Mujeres de Gijón, Asturias. Directora del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), 1989-1993, es miembro honorario del Consejo de Investigaciones Feministas de la UCM y miembro fundador y actual directora del Centro de Estudios de Género (CEGUNED) de la UNED. Ha sido profesora visitante en Minda de Gunzburg Center for European Studies, Cambridge, Massachusetts; en la Universidad de Dortmund, Women Studies Summer School; en México en diferente períodos, en Centroamérica y en Latinoamérica. Ha desarrollado un gran trabajo como investigadora, consolidando un grupo estable de investigación y dirigiendo varios proyectos. Actualmente investiga sobre feminismo y multiculturalismo. Es autora, entre otros libros, de *Tiempo de feminismo* (1997); *Feminismo: igualdad y diferencia* (reimpreso, 2001); *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres* (2005) (Premio Nacional de Ensayo, 2006); y *Diáspora y apocalipsis. Ensayos sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre* (2001). Es editora, entre otras obras, de *Feminismo y filosofía* (2000) y *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (2005).

REMO BODEI es catedrático de Filosofía en la Universidad de California. Anteriormente fue profesor en la Escuela Normal Superior y en la Universidad de Pisa. Su trabajo ha sido reconocido con numerosos premios (Pisa, Mussatti, Napoli Aciri, Grinzan) y es Grande Ufficiale de la República Italiana y Chevalier des Palmes Académiques de la República Francesa. Es un miembro activo de asociaciones científicas y asesor de revistas como *Teoría Política*, *Iride*, *Cultura Tudesca*, *Philosophy and Social Criticism* y *European Journal of Philosophy*. Sus intereses científicos se han centrado en la filosofía alemana de la

Ilustración a nuestros días, en el pensamiento utópico del siglo xx y en la filosofía política italiana. En la última década su interés se centra en la estética, teoría e historia de la memoria y la naturaleza de las pasiones y deseos. Además de traducir textos de Hegel, Rosenkranz, Rosenzweig, Adorno, Kracauer y Foucault, ha publicado, entre otros, los libros *Geometria delle passioni; I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo; Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi; Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze; Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*; y recientemente *Piramidi di tempo. Storie teoria del déjà vu* (2006). La mayor parte de sus libros han sido traducidos al alemán, francés, inglés, portugués y castellano.

MARÍA JOSÉ CALLEJO HERNANZ es profesora titular de Metafísica en la Universidad Complutense de Madrid y miembro del grupo de investigación Metafísica, Crítica y Política. Desde la defensa de su tesis doctoral en 1995 (*Razón y ser. Estudio en Heidegger y Kant*), su trabajo se ha centrado en el estatuto filosófico del concepto de historia, problema que aborda a partir de una discusión de las relaciones entre ontología, ética y política en el pensamiento de Hegel, Heidegger y Kant; y, desde un punto de vista metódico, sobre la base de una confrontación sistemática de hermenéutica y dialéctica en dichos autores. Como trabajos suyos de temática próxima a la del ensayo recogido en este libro cabe citar: «Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de “los límites de la sensibilidad” (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)», *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* (1998); y «Matemática e morale. Proposta di un punto di partenza per l'esame del “malinteso” sull' imperativo categorico», en Ruggiu y Navarro Cordón (eds.), *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea* (Milán, 2004). Asimismo, durante el año 2008 se publicarán: «Astucias de las que el espíritu se ríe y astucia que el espíritu es. Elementos para una lectura de *La virtud y el curso del mundo*», en AA.VV., *Hegel: la experiencia de la libertad. 200 años de la «Fenomenología del espíritu»* (en preparación); y «¿Qué significa orientarse en la historia? Tres tesis kantianas sobre la teodicea», en AA.VV., *Intereses y límites de la Razón. Lecturas actuales de Kant en español* (en preparación).

ADRIANO FABRIS es profesor ordinario de Filosofía Moral en la Universidad de Pisa, donde enseña además Filosofía de las Religiones y Ética de la Comunicación. Es profesor de Ética Aplicada en Lugano (Suiza), donde dirige el máster en *Ciencia, filosofía y teología de las religiones*. Dirige también la revista *Teoria* (Italia) y pertenece al comité directivo de *Filosofía y Teología* (Italia). En español ha publi-

cado algunos ensayos en *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento* (fascículos 6, 19, 21, 22), el volumen *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje* (2000) y ha preparado la edición del libro de Jean Paul, *Alba del nihilismo* (2005). Es autor también de *Paradossi del senso* (2004) y *Ética della comunicazione interculturale* (2004).

MANUEL FRAIJÓ NIETO es catedrático de Filosofía de la Religión en la UNED, donde también enseña Historia de las Religiones. Realizó estudios de filosofía y teología en las universidades de Innsbruck, Münster y Tübingen, y es doctor en ambas disciplinas. Grandes maestros como E. Bloch, H. Küng, J. L. López Aranguren, W. Pannenberg y K. Rahner han dejado honda huella en su pensamiento. Ha dedicado un especial interés al estudio de la teología protestante de los siglos XIX y XX. Actualmente es decano de la Facultad de Filosofía de la UNED. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *A vueltas con la religión* (2006); *Fragments de esperanza* (2000); y *El cristianismo. Una aproximación* (2000). Ha editado el volumen *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (2006) y *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños* (1995). Su último libro se titula *Dios, el mal y otros ensayos* (2006).

JAVIER MUGUERZA es catedrático emérito de Ética de la UNED, tras haber impartido docencia en las universidades de La Laguna, Tenerife y Autónoma de Barcelona. Ha sido el primer director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con ocasión de su refundación en 1986, y fundador en 1990 de *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, que edita y codirige en la actualidad dentro del CSIC. Coordina el comité académico de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* también desde su fundación en 1992. Ha sido profesor visitante en diversas universidades y centros de investigación extranjeros, así como ponente en frecuentes congresos internacionales de su especialidad. Pertenece al consejo editorial de una veintena de revistas filosóficas españolas y de otros países. Ha publicado numerosos trabajos en revistas nacionales e internacionales, así como textos monográficos, prólogos e introducciones, y colaboraciones en volúmenes colectivos, siendo autor, entre otros, de los libros: *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés* (2000); *El puesto del hombre en la cosmópolis* (2002); *Ethics and perplexity: toward a critique of dialogical reason* (2004); *Desde la perplejidad* (2006); y *La razón sin esperanza* (2008) (en prensa). En la actualidad prepara *La ética a la intemperie y otros ensayos de filosofía moral* y el volumen colectivo *Razón y acción*.

ISIDORO REGUERA es catedrático de Filosofía de la Universidad de Extremadura desde 1984. Es director del Instituto de Filosofía de Extremadura, conferenciante y crítico de libros en *El País*, así como traductor de Nietzsche, Wittgenstein, Kant, Peter Sloterdijk, Soma Morgenstern, Hans Blumenberg, Franz Rosenzweig, entre otros. Sus intereses son la crítica de la razón en todos sus aspectos y la filosofía contemporánea, especialmente la divulgación de la ciencia y la reflexión sobre la tecnología. De formación alemana, ha sido en numerosas ocasiones investigador y profesor invitado en centros como el Philosophisches Institut de la Universidad de Heidelberg, en el Instituto Wiener Kreis de Viena, en la Universidad Johannes Kepler de Linz, en la Freie Universität de Berlín, en la Universidad de Nueva York, en la UNAM de México, en la Universidad de Costa Rica (San José), entre otras. Ha dirigido y participado en varios proyectos de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Además de numerosos artículos en revistas especializadas, capítulos de libros, introducciones, críticas, ha publicado los siguientes libros: *Objetos de melancolía. Jacob Böhme* (1985); *La lógica kantiana* (1989); *Wittgenstein* (1992); *El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico* (1994); *Jacob Böhme* (1994); y *El tercer mundo popperiano* (1995).

YOLANDA RUANO DE LA FUENTE es profesora titular de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y ha estado vinculada como *visiting scholar* a la Universidad de Cambridge (Inglaterra) y como profesora investigadora a la de Oxford. Ha participado en distintos proyectos de investigación y actualmente es miembro de dos proyectos: Identidades, Migraciones y Exilios en la Cultura Europea Contemporánea; y Raíces Intelectuales del Héroe Trágico de la Modernidad. Pertenece al consejo de la revista internacional *Max Weber Studies* y a la asociación Max Weber Study Group. Interesada fundamentalmente en cuestiones de filosofía social y política contemporáneas, ha publicado diversos textos sobre la crisis de la racionalidad y del sujeto modernos. Dentro de esta línea investigadora, destacan sus libros *Racionalidad y conciencia trágica* (1996) y *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber* (2001). Sobre este autor ha escrito diversos artículos y capítulos de libro, cabe nombrar su participación en «El centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo» (2005); en «Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung» (2006); y en «Religión y política en la sociedad actual» (2008). Destacan asimismo artículos como «La presencia de Max Weber en el pensamiento español. Historia de una doble recepción» (2007); «Ciencia y valores. Sobre el imperativo de la desvinculación valorativa de la ciencia» (2008); y «Modernidad, politeísmo y tragedia» (2008). También

han de mencionarse sus trabajos *Wittgenstein: la filosofía como phármakon del encantamiento del lenguaje* (2003); *Razón pragmática para un mundo desencantado* (2005); *Razón y pasión en Hume (Sobre la miseria de la razón demostrativa)* (2007); y *Razón frente a Fortuna* (2008).

CARLOS THIEBAUT LUIS-ANDRÉ es doctor en Filosofía por la UCM (1977). Ha sido profesor en dicha universidad, en la Universidad Autónoma de Madrid, miembro del Instituto de Filosofía del CSIC y profesor visitante en Northwestern University (EE. UU.). Desde 1996 es catedrático de Filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Ha participado con frecuencia en congresos y seminarios nacionales e internacionales y ha impartido conferencias en diversas universidades europeas y nord-sudamericanas. Hay que señalar su participación en varios proyectos de investigación públicamente financiados, desde 1986, bien como director o bien como investigador de los mismos. Sus intereses académicos y de investigación se han centrado, sobre todo, en ética y filosofía política. En esos campos ha publicado, en diversas revistas españolas e internacionales, numerosos artículos y notas. Entre sus libros destacan: *Cabe Aristóteles* (1988); *Historia del nombrar* (1992); *Los límites de la comunidad* (1994); *Vindicación del ciudadano* (1998); *De la tolerancia* (1999); e *Invitación a la filosofía: pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad* (2003).

ANDRÉS TRAPIELLO ha publicado como poeta *Las tradiciones*, obra en la que reunió sus primeros cuatro libros de poemas, así como *Acaso una verdad* (Premio Nacional de la Crítica), *Rama desnuda* y *Un sueño en otro*. Entre sus novelas y relatos se cuentan *El buque fantasma* (Premio Internacional de Novela Plaza & Janés); *La noche de los Cuatro Caminos*; *Los amigos del crimen perfecto* (Premio Nadal, 2003, y Premio Nacional de Literatura a la mejor novela extranjera, Pekín, 2005); y *Al morir don Quijote* (Premio Fundación José Manuel Lara a la mejor novela de 2004, y Prix Littéraire Europeen Magdaleine Zepter, París, 2005, a la mejor novela extranjera), y es autor de una obra narrativa en marcha, *Salón de pasos perdidos*, sus diarios, de los que se han publicado catorce volúmenes. Entre sus ensayos destacan: *Clásicos de traje gris*; *Las vidas de Miguel de Cervantes*; *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)* (Primer Premio don Juan de Borbón, 1995); *Los nietos del Cid. La nueva edad de oro (1898-1914)*; y *El arca de las palabras e Imprenta moderna*. Ha dirigido las editoriales La Ventura y Trieste y en la actualidad dirige la editorial La Veleta. Se le concedió por el conjunto de su obra el Premio de las Letras de la Comunidad de Madrid en 2002.

AMELIA VALCÁRCCEL es miembro del Consejo de Estado, vicepresidenta del Real Patronato del Museo del Prado, patrona de la Biblioteca Nacional y catedrática de Filosofía Moral y Política de la UNED. Ha presidido y dirigido múltiples cursos y seminarios, nacionales e internacionales, y colaborado en los doctorados de universidades españolas e hispanoamericanas, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, el Centro de Estudios Constitucionales y el Consejo General del Poder Judicial. Consultora para Naciones Unidas en políticas de género. Ha sido consejera de Educación y Cultura del Gobierno de Asturias y directora y miembro de varios proyectos de investigación. Pertenece a diversos consejos editoriales, jurados, comisiones y mecenazgos. Ha sido presidenta del Congreso Español de Filósofos Jóvenes. Ha presidido y copresidido dos congresos españoles de Ética y Filosofía Política, y en la actualidad es presidenta también la Asociación Española de Filosofía María Zambrano. Actualmente es participante de la Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos y jurado en los Premios Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades y de las Artes. Autora de una decena de libros, cincuenta capítulos en obras colectivas y más de cien artículos, ha sido dos veces finalista del Premio Nacional de Ensayo con los libros *Hegel y la Ética* (1987) y *Del miedo a la igualdad* (1993). Editora de *El concepto de igualdad* (1995), ha publicado *Sexo y filosofía* (1991, 1993, 1995 y 1997); *La Política de las Mujeres* (1997, 1998, 2004); *Ética contra Estética* (1998, Brasil, 2005); *Los desafíos del Feminismo ante el siglo XXI* (2000), del que es editora; *Rebeldes* (2000); y *Pensadoras del siglo XX* (2001), del que es también coordinadora y editora. Otras obras son *El sentido de la libertad* (2001) y *Ética para un mundo global* (2002). Su último libro es *Hablemos de Dios*, en colaboración con Victoria Camps.