

«El Dios bíblico y las víctimas de la historia», en: Éxodo, nº 61 (Diciembre) 2001, p. 32-39.

En la medida que las religiones son ofertas de sentido último, las experiencias de dolor, de injusticia, de mal, etc. siempre han supuesto un reto fundamental para ellas, no en vano dichas experiencias representan el cuestionamiento más radical del sentido de la existencia humana. De alguna manera, todas las religiones y las culturas que las enmarcan o derivan de ellas contienen algún tipo de teodicea, esto es, de intento de dotar al mal, la injusticia y el sufrimiento de un sentido, una explicación, una finalidad última.

Estos intentos no dejan de ser ambivalentes. Por un lado, articulan el desgarramiento y la protesta o, como diría Marx, "el suspiro de la criatura oprimida", pero por otro lado también ofrecen fórmulas para mitigarlos o acallarlos, para relativizarlos y neutralizarlos. Poner a salvo a Dios y el orden global creado por Él a la vista del sufrimiento injusto e hiriente es lo que todos los piadosos amigos de Job han intentado a lo largo de la historia. Las estrategias son múltiples, desde culpabilizar a las víctimas hasta relativizar la injusticia supeditándola a una finalidad superior. En este sentido, quizás ninguna fórmula ha adquirido tanta popularidad como la de Leibniz: "vivimos en el mejor de los mundos posibles". Cualquiera otra combinación de las posibilidades barajadas por Dios hubiera sido de consecuencias peores. No es que no exista el mal y el sufrimiento, pero el mal y la injusticia existentes son un mal y una injusticia menores que los que existirían en un orden diferente.

Aunque este optimismo no es de carácter psicológico y bien mirado no deja de destilar la melancolía propia del barroco, la fórmula leibniziana ha dado pie a múltiples popularizaciones destinadas a reconciliar las conciencias con el orden constituido e injusto. Lo sorprendente es que esta estrategia relativizadora del sufrimiento y la injusticia por medio de su integración en una totalidad superior y buena se encuentra presente no sólo en las cosmovisiones religiosas o en los sistemas filosóficos inspirados por ellas, con su forma de entender la providencia y de prever un final exitoso que compense de los desastres del camino, también podemos encontrarla en interpretaciones seculares de la historia que se encuentran, al menos aparentemente, lejos del universo religioso. En cierto sentido podría decirse que todo orden elabora su propia 'teodicea', su propia justificación. El globalismo neoliberal también.

Cuando la Secretaria de Estado estadounidense Madeleine Albright fue interrogada sobre las consecuencias de las sanciones económicas impuestas a Iraq sobre la población civil, especialmente sobre el medio millón de niños iraquíes fallecidos, su respuesta deja completamente atónito: «fue un tema muy duro», pero «creo que valió la pena el coste». Es algo parecido a lo que Himmler, el responsable de "solución final", dijo a Höß y los otros responsables en su visita al campo de exterminio de Auschwitz. En nombre de órdenes supuestamente superiores (políticos, económicos, religiosos,...) se sacrifican inocentes sobre el altar de intereses estratégicos que esconden el dominio de los poderosos. Hoy es el régimen talibán y el terrorismo internacional el que sirve de pretexto para organizar una campaña bélica contra Afganistán, supuesto refugio de los responsables últimos de los atentados del 11 de septiembre, a pesar de las advertencias de las agencias de ayuda humanitaria sobre las terribles consecuencias para una población civil, sobre todo para niños, mujeres y ancianos, que ya antes de la intervención de EE.UU. y sus aliados dependía para la supervivencia de dicha ayuda. Independientemente de los esfuerzos de ACNUR y otras organizaciones para reanudar los envíos de alimentos conforme evoluciona el conflicto bélico, en una carrera dramática contra la irrupción del invierno cuyo éxito está todavía por ver, lo que debemos retener es que dicha

campaña se ha planificado y ejecutado contando con la posible muerte de millones de víctimas inocentes desnutridas y abandonadas, sin que esto fuera razón suficiente para la búsqueda de otros caminos de respuesta al atentado. En el fondo se trata del mismo esquema sacrificial que subyace al globalismo neoliberal.

1. La teodicea del globalismo neoliberal

Aunque hoy carezca de la actualidad de que gozó en la primera mitad de los años noventa, todavía posee un carácter ejemplar la tesis de Fukuyama sobre el final de la historia entender lo que decimos. Sin entrar aquí en los detalles de su argumentación, por otra parte suficientemente conocidos, podríamos resumir el resultado de las reflexiones de Fukuyama en analogía con la Teodicea de Leibniz diciendo que un mundo constituido por democracias liberales y capitalistas, sería 'el mejor de los mundos posibles'. «No podemos imaginarnos» -- escribe Fukuyama-- «un mundo que sea esencialmente distinto del nuestro actual y al mismo tiempo mejor», un futuro que no sea democrático y capitalista y que «represente una mejora fundamental frente al orden presente» (F. Fukuyama: El fin de la Historia y el último hombre. Barcelona, Planeta 1992, p. 84, 90).

El discurso de Fukuyama sobre la democracia liberal como el fin de la historia se basa en una interpretación positiva del continuo evolutivo, tan inmovible frente a las discontinuidades y catástrofes de la historia como la teoría biológica de la evolución ante la desaparición de los dinosaurios. Como la filosofía de la historia hegeliana también la historia universal de Fukuyama pasa por encima de las víctimas, de los que cayeron y siguen cayendo arrollados por la marcha triunfal del espíritu o del capitalismo liberal. La sangre de las víctimas es absorbida por el tampón del sentido atribuido al devenir histórico.

Pero habría que resaltar que el neoliberalismo no sólo exige de nosotros que creamos que el mundo es tal como él lo ve, sino además que la imagen supuestamente natural del mundo que nos ofrece es inmutable, fijada para siempre, permanente y necesaria. Sin embargo, lo que ha de quedar fijado para siempre está muy lejos de ser una feliz combinación de orden democrático y capitalismo avanzado, que sólo espera abrazar progresivamente a todos los pueblos de la tierra con sus bendiciones. La esperanza que abriga Fukuyama de que el progreso económico propiciado por el sistema capitalista alcance el standard actual de los países de la OCDE también en aquellos países que en las últimas décadas han instaurado o restablecido el sistema de gobierno democrático y así abandonen la oscura noche de la historia para pasar al día sin fin del capitalismo posthistórico, es más un deseo piadoso que una posibilidad con visos de realidad.

Los datos transmiten otro mensaje. Algo menos de un cuarto de la población mundial se apropia de casi el 85% de los ingresos totales. Y lejos de haberse acercado los extremos, las diferencias no han dejado de crecer en los últimos veinticinco años. En ese tiempo el 20% más pobre de la población mundial ha visto descender sus ingresos del 2,3% de los ingresos mundiales a un 1,4%, mientras que el 20% más rico los veía aumentar del 70% a casi el 85%. 800 millones de personas carecen de trabajo, de los que 35 millones viven en los países que podríamos llamar ricos. Mil millones de personas padecen hambre crónica.

Aunque la evolución económica realizada por algunos países del Tercer Mundo fuese exportable a otros, todavía queda por ver si el planeta es capaz de soportar ecológicamente el crecimiento productivo que acompañaría ese proceso. Es ya un hecho, que la tierra no podría saciar más de la mitad de sus habitantes actuales, si todos ellos hubieran de poder consumir tantos alimentos como la media de la población de los EEUU en la actualidad. No digamos nada si tenemos que contar con los 10.000 millones que habitarán el planeta dentro de cincuenta años. Lo que todos

sabemos y preferimos callar, es que una ecología global del capital sólo puede mantenerse, si una mayoría creciente sigue viviendo en la pobreza para que una minoría cada día más restringida mantenga sus privilegios.

El lenguaje pseudorreligioso de ciertos economistas neoliberales delata el verdadero carácter de su ideología. Se exige humildad y sumisión al mercado que actúa como Dios providente de los que se ponen en sus manos. Humildad o sumisión representan actitudes morales o religiosas que expresan la reverencia respetuosa de los creyentes frente a Dios. La economía de mercado adquiere pues el papel de un ídolo. Exige confianza, credulidad y sumisión. Si los miembros de la sociedad se comportan sumisa y humildemente, se nos promete, serán compensados por un mercado justo, eficiente y humano, esto es, por un 'buen Dios'.

Frente a esto es preciso subrayar que resulta inaceptable una concepción de la sociedad o la economía que eleva el mercado y su funcionamiento sin cortapisas ni restricciones a criterio último de la actividad económica, justificando desde él el estado de postración de millones de seres humanos, minimizando los sufrimientos de los excluidos, funcionalizando la muerte de tantos inocentes en aras de un progreso global supuestamente benefactor a largo plazo o sometiendo el valor inalienable de la vida digna para todos a la lógica del capital indiferente a lo que no sea su propia autorreproducción.

Para las víctimas de la historia --con sus sufrimientos individuales e inintercambiables-- todo progreso es nulo. Cada víctima es como el negativo de la coacción persistente y por tanto la negación de que haya existido realmente progreso. Lo contrario sería integrar y superar las víctimas en el movimiento del todo hacia un final feliz, degradándolas a estaciones de la ascensión imparabile del espíritu o del género humano, y convertir de ese modo sus sufrimientos en una 'magnitud despreciable' que inevitablemente hay que pagar como precio de ese ascenso. Esto podrá contribuir a la justificación de la (falsa) totalidad, pero desde luego no a hacer justicia a las víctimas, pues desde su perspectiva toda víctima es una víctima de más. Ninguna víctima queda pues legitimada como precio anónimo de un presente o futuro supuestamente mejores, ni puede ser olvidada como irrelevante para un presente construido de espaldas a ella. Sólo reconociendo los derechos pendientes de las víctimas es posible escapar a la lógica de dominio, que enmascara ideológicamente su éxito histórico como universalidad lograda, para seguir produciendo víctimas destinadas a caer en el pozo del olvido.

Pero precisamente los rasgos pseudoreligiosos de la teodicea neoliberal hacen absolutamente necesario rescatar de la tradición bíblica aquellos elementos que desmienten la funcionalización de Dios para legitimar un sistema que produce víctimas y enmascara la injusticia instrumentalizándolas para una justificación del mismo sistema que las genera.

2. Experiencia de Dios e historia del sufrimiento

El monoteísmo, que constituye el horizonte de la experiencia religiosa cristiana, se ha formado en la interpretación de una experiencia histórica de liberación (Éxodo). Si se pudiera resumir el contenido de esa experiencia originaria, yo lo expresaría del siguiente modo: Dios sólo es aquel que pueda salvar de la aniquilación a los perseguidos y oprimidos, y que los salva de hecho. Esto es lo que encontramos en ese singular credo de naturaleza narrativo-práctica del libro del Deuteronomio: «Éramos esclavos del Faraón en Egipto y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte» (Dt 6,21)

La singularidad de Yahvé no se manifiesta en que él revele de modo inmediato su rostro, sino que aparece mediada a través de aquello que de modo incomparable vive Israel en su historia y que en su continuidad manifiesta la fidelidad de Yahvé. Israel reconoce esas hazañas incomparables de su Dios en todas partes, en las que ante la prepotencia terrorífica de condiciones hostiles logra afirmarse felizmente, y esto no como potente autoafirmación ante la amenaza, sino como resultado de una capacitación divina. Es decir, siempre allí, donde Israel reconoce el modelo de la experiencia originaria de los "protoisraelitas" de ponerse a salvo de la prepotente superioridad de los egipcios que les perseguían, y ello gracias a la mano poderosa de Dios.

Esa experiencia originaria es constitutiva de la identidad de Israel. El pueblo de Israel mismo es por ello una comunidad anamnética y narrativa. Es más, dado que Israel sigue permanentemente expuesto al poder aniquilador de los poderosos, el recuerdo de los actos liberadores de Yahvé representa la única posibilidad de conservar la identidad en cuanto pueblo oprimido y perseguido. Un recuerdo, sin embargo, que se ve permanentemente contrastado y cuestionado por experiencias actuales de una, aparente al menos, impotencia divina o, en su caso, de una aparente indiferencia o un silencio no menos problemáticos. Pensemos, por ejemplo, en la experiencia del exilio o en la del sufrimiento del justo, que conmueven los cimientos de la fe de Israel y su pretensión de verdad.

Pero Israel no se distingue por desarrollar estrategias de negación exitosa de los horrores de la realidad, ya sea por medio de su idealización, mitificación o por medio de compensaciones que le permitan distanciarse de ella. Su dolorosa imbricación con la realidad negativa más bien manifiesta una incapacidad para dejarse consolar definitivamente por los mitos efectivos en su entorno y a los que Israel recurrió, no cabe duda, y repetidamente, pero sin poder, a pesar de ello, acallar la desconsolada apelación a Dios que nace del sufrimiento.

La incapacidad para desarrollar estrategias idealizadoras de la realidad o exculpadoras de Dios, la incapacidad para compensar con mitos transmundanos los absurdos del curso histórico, en definitiva, la radical terrenalidad de Israel, se convierte paradójicamente en una forma singular de capacidad para Dios llena de tensión no resuelta. Este es el origen de una forma de autocrítica radical de la religión, que bien podría considerarse una característica singular de la tradición judeo-cristiana. Se trata de la autocrítica que adopta la figura de una interpelación urgente a Dios, a veces en forma de denuncia, otras en forma de lamento, a la vista del sufrimiento propio o de otros.

De manera impresionante queda formulada esa interpelación en el libro de Job y encuentra su cumbre en el abandono de Dios expresado por Jesús en la cruz. La cuestión del sufrimiento pertenece pues al interior de la relación con Dios. Desde su situación de sufrimiento extremadamente propia, desde la dignidad que le confiere su sufrimiento y desde la protesta contra él originariamente suya, la persona que eleva su queja a Dios le interroga como aquel que abarca su situación con su poder creador y salvador, le interroga, incluso le acusa, y pide una respuesta. Esta autocrítica religiosa de la religión desde las experiencias de sufrimiento parte de un tomar en serio dichas experiencias, de rechazar estrategias que las encubren, disimulan e integran en estructuras de sentido, pero en esa autocrítica religiosa el sufrimiento no aleja de Dios, sino que aboca si cabe más profundamente a la pregunta por Él.

Plantearse hoy la pregunta por Dios dentro de la tradición del monoteísmo judeo-cristiano significa, por tanto, heredar la pregunta que nace de las experiencias de sufrimiento; significa reconocer no sólo el poder y la bondad de Dios, sino también la autoridad de los sufrientes y la

verdad de sus experiencias. Esto sólo es posible si el discurso sobre Dios no es una mera idea, que mostraría entonces aquella contradicción formal sobre la que las teodiceas concentraron especialmente sus esfuerzos, sino una experiencia que proviene de la realidad y que puede ser rebatida por experiencias opuestas.

Esto demuestra que el discurso sobre Dios es un discurso siempre amenazado, porque si bien está necesitado de experiencias, sin embargo la experiencia de la autocomunicación de Dios no puede quedar y no queda de hecho confirmada por la experiencia y la interpretación del mundo. Las experiencias de Dios de la tradición judeo-cristiana son experiencias de salvación y liberación que necesitan estar mediadas por la superación de su opuesto, por la eliminación de las causas y mecanismos que hacen sufrir a los hombres y les hacen dudar de Dios. Comportarse religiosamente frente a la realidad, no puede consistir por tanto en inmunizarse frente a esas experiencias, sino en exponerse a ellas, para poder enjuiciarlas y actuar en consecuencia, puesto que la acción práctica contra las causas del sufrimiento y el juicio negativo sobre el mal son originariamente inseparables.

La noche de la cruz no puede ser saltada por encima teóricamente; la esperanza en Dios, que incluso ahí, en la muerte abismal, salva, no puede ser solventada en un saber (absoluto). El insoluble problema de la teodicea irrumpe siempre nuevamente ante todo sufrimiento abismal y no puede encontrar una respuesta independientemente o al margen de los sufrientes. Que Dios es esencialmente salvador y liberador sólo puede percibirse en la realización práctica de una acción solidaria que, como seguimiento de Jesús, en el recuerdo de su vida, sufrimiento, muerte y resurrección, hace presente anticipativamente la realidad del Dios liberador.

Lo paradójico de la tradición bíblica es que una sensibilidad frente a las situaciones de sufrimiento, que, por su parte, socavan la plausibilidad de la propia fe. Y esta tensión inherente de por sí a la fe judeo-cristiana se ve agudizada y dramatizada por la agudización y la dramatización de la historia de sufrimiento, por lo incontables holocaustos de que sólo testigos en nuestro tiempo. Esto se agrava con el oscurecimiento histórico dentro del propio cristianismo, en su praxis y en su teología, de la necesaria sensibilidad hacia los sufrientes ajenos y la consiguiente complicidad con la historia de los mismos. Sólo pocos teólogos europeos han comprendido o se han atrevido a reconocer la crisis de fundamentos de la dogmática eclesial y de la teología cristiana a la que han arrojado las acciones destructoras y aniquiladoras que puebla la historia de occidente. Pocos se han atrevido a reconocer en cuánta medida la historia del cristianismo debe ser considerada también como la prehistoria de la historia criminal contemporánea.

Quizás haya sido la dificultad de aguantar la permanente vulnerabilidad de la idea de Dios, vulnerabilidad no suprimida ni siquiera por el mensaje de la resurrección, que aún llevaba la marca temporal de expectación escatológica, quizás haya sido esa dificultad lo que llevó a aceptar ofertas gnósticas que daban un sentido teológico de carácter histórico universal al problema del mal y el sufrimiento o a buscar otras respuestas que, más allá de la polémica de carácter temático, coincidían formalmente en el intento de asegurar especulativamente el sentido frente al problema del mal y de suavizar la tensión del final próximo ante el retraso de la parusía. O quizás haya sido la decepción por esto último lo que llevó a una separación de la cristología y la escatología y a la pérdida del carácter expectante de la esperanza. En cualquier caso, estos procesos parecen ir acompañados de una represión en el cristianismo de sus raíces judías.

3. Por un cristianismo anamnético y solidario con las víctimas

El problema de cómo seguir creyendo en medio de tanto sufrimiento inocente o injusto, el problema de cómo creer hoy a la vista de las injusticias que todos conocemos, es cómo hablar ante todo eso con sentido de salvación y de un Dios presente en la historia. Si hay respuesta a este problema, sólo la hay en la solidaridad con los sufrientes y las víctimas de la historia. La voluntad racional de universalidad, el saber sobre Dios en cuanto liberador y salvador, que es tal universalmente y por tanto, por decirlo de alguna manera, de modo esencial, no encuentra cumplimiento en un tratado teórico sobre la esencia y el sentido del sufrimiento: el problema irresuelto e irresoluble de la teodicea irrumpe siempre de nuevo a la vista de cada sufrimiento y sólo encuentra su 'respuesta posiblemente en un dirigirse esperanzado hacia el salvador y sus promesas en una praxis solidaria con las víctimas, es decir, la respuesta incluye la praxis de los sujetos que la dan y no puede ser en absoluto dada independientemente de los que sufren.

La sensibilidad aquí exigida siempre ha estado unida al recuerdo y, por cierto, al recuerdo peligroso del sufrimiento. Pues sólo una "razón anamnética" es capaz de hacer elocuente al sufrimiento, como formulara Th.W. Adorno en el horizonte del judaísmo, sólo ella es capaz de hacer valer el sufrimiento en su fuerza hermenéutica para el presente. No existe una vinculación a Dios que pueda establecerse al margen del recuerdo del sufrimiento. Pero ese recuerdo no sólo nos vincula a Él, sino que significa al mismo tiempo una cesura, una quiebra en la vinculación, pues las víctimas de la historia permanecen inalcanzables. El saber anamnético tiene, pues, que adentrarse en el territorio del olvido que domina nuestra cultura guiado por el instinto de sentir la ausencia, por el deseo de recuperar lo perdido, lo que no llegó a ser, lo que quedó incumplido, y todo esto en el horizonte de Dios, como apelación desgarrada y como tensa esperanza.

La anámnesis de la que hablamos aquí no se reduce nunca al mero conocimiento del sufrimiento pasado, sino que es, antes que eso y sobre todo, un perseverante escuchar el grito de las víctimas, que se deja oír a lo largo de la historia y en el presente y que continúa exigiendo una respuesta. La razón anamnética es una razón ética precisamente por tratarse de una razón auditiva, una razón que escucha el grito de las víctimas y se deja interrumpir por él. Así pues, el recuerdo que el pensamiento teológico ha de hacer suyo es al mismo tiempo su interrupción. Una interrupción que no elimina el pensamiento y su necesidad, pero que permite sondear los límites de la comprensión y hablar de Dios allí donde la teología misma está en juego, donde la verdad cristiana misma está amenazada.

Pero el carácter ético de la rememoración del sufrimiento ajeno evidencia que ésta no debe ser confundida con una contemplación pasiva del mismo. En el horizonte de ese recordar, de ese hacer memoria del dolor y el sufrimiento de las víctimas, ha de estar inscrita la oposición, la protesta y la lucha contra ellos, para cambiar lo que sea cambiante y para acompañar solidariamente allí donde se choca con el sufrimiento no eliminable. Identificar la historia del sufrimiento como ineludible lugar hermenéutico de la fe supone que sólo puede ser considerado auténtico sujeto creyente aquel que busca la cercanía solidaria y práctica con los sufrientes, o lo que es lo mismo, el que se opone a lo que hizo y hace sufrir a las víctimas.