

# Terciando en un diálogo sobre agnosticismo e increencia

Andrés Torres Queiruga

*No siempre se tiene la suerte de ver a dos amigos discutiendo seriamente sobre aquellos temas que a uno más le interesan. Cuando además lo hacen con la competencia y sensibilidad mostradas en este libro<sup>1</sup>, la lectura se convierte en gozo profundo y sugerencia permanente. Se comprende que incluso para los que de ordinario vivimos la escritura como un parto más bien doloroso, surja la tentación de terciar en el diálogo. Tentación de caída casi obligada, si además uno se siente evocado expresamente (p. 189. 260-261) por ambos interlocutores.*

<sup>1</sup> J. I. González Faus.- I. Sotelo, *¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente*, Ed. HOAC, Madrid 2002.

### Un libro que es un síntoma

Decidido, pues, a la tarea, ante todo he de manifestar mi sincera felicitación. Ha habido últimamente importantes iniciativas de este tipo. Bien conocido es, por ejemplo, el diálogo entre el cardenal Martini y el filósofo Eco: *En qué creen los que no creen*. No exagero al afirmar que éste lo supera con mucho, tanto en la hondura como en la amplitud de los planteamientos, no digamos ya en la viveza y el calor del estilo.

En segundo lugar, hay otro aspecto que salta a la vista. A medida que avanzan las páginas, el lector –al menos el lector algo versado en estas lides– se va dando

cuenta de que este libro constituye todo un síntoma o un símbolo de lo que está aconteciendo en los estratos más hondos de la cultura actual. El diálogo, en efecto, se sitúa con decisión allí donde se juegan las grandes opciones del sentido y se plantean las difíciles relaciones entre fe y cultura, razón y revelación, historia y trascendencia. Y, al hacerlo, deja ver con claridad las dificultades reales y las tareas pendientes.

No en vano los dos protagonistas representan, de manera casi prototípica, dos actitudes fundamentales ante estos problemas decisivos. Ambos, de excelente formación –bien enraizada en los problemas de España, pero con las antenas de clara apertura universal– y espíritu decididamente dialogante, se han ubicado con nitidez, aunque sin dogmatismos, en dos polos antagónicos. Para uno, Faus, la religión lo es todo; el otro, Sotelo, otorga ese lugar a la razón. Matices los hay, claro está; pero las posturas son decididas, enemigas de paños calientes o de blanduras irenistas.

Acaso por eso mismo son realistas. Ambos, del principio al fin, reconocen para estas cuestiones «el enorme influjo de nuestra infancia y de nuestra historia» (p. 53: Faus); por lo tanto no puede

sorprender que tras la discusión ninguno «haya arrojado por la borda los supuestos de que parte» (p. 235: Sotelo). Lo cual en modo alguno significa que no haya habido acercamiento y más de una vez –en ocasiones, acaso mayor de cuanto los mismos protagonistas lo advierten– verdaderas coincidencias, cuando la expresión viva o la visión del problema concreto aparece más libre de las respectivas gafas teóricas.

Si hablo de síntoma, es justamente por esto. El presente diálogo recoge de manera concentrada el proceso que de múltiples maneras y con amplísimo radio está aconteciendo en la cultura moderna. En el fondo, como tantas veces, el diagnóstico ya lo había hecho Hegel en el comienzo mismo de la Modernidad. La irrupción de la nueva conciencia crítica en el campo de la fe supuso una auténtica explosión que, como Tillich constatará más tarde, «conmovió los cimientos». Pero Hegel sabía también que la irrupción de una nueva conciencia no significa sin más su instalación real: ésta precisa todavía el duro trabajo del espíritu y la larga paciencia de la historia.

De hecho, en esta perspectiva cabe ver el movimiento de la cultura (occidental) como el intento de

asimilar la conmoción y sacar sus consecuencias. De entrada la polarización era inevitable. La fe, hasta entonces dueña del terreno, sin negar del todo la nueva situación, cedió al instinto primario de conservación, poniéndose a la defensiva. La razón, a su vez, no siempre venció la natural prepotencia de lo nuevo, tendiendo a una absolutización que barría todo el pasado. El resultado inmediato fue, por parte de la fe, una «ilustración insatisfecha», que no acababa de tomar en toda su consecuencia el carácter crítico, purificador y renovador de la razón, que estaba exigiendo un repensamiento radical de la tradición. Y por parte de la razón, una «ilustración ingenua» (la expresión no es de Hegel), que, renunciando a la profundidad infinita de la fe, la reducía a un pragmatismo superficial y utilitarista.

Desde entonces el proceso continúa, aunque, como es natural, por ambas partes se ha avanzado mucho: la fe se ha hecho más crítica y la razón ha recortado su prepotencia. Bastaría este libro para mostrarlo. Y ello es una buena señal de esperanza.

### Un libro que muestra una tarea

De esperanza, claro está; no de realización acabada. Porque mis

dos amigos, que a estas alturas ya han comprendido sobradamente mi intención, en ningún modo me tomarán a mal si les digo que su discurso hace patente la fuerte persistencia de esa dialéctica (excesivamente) polarizada.

---

*Faus es un maestro  
admirable en la exposición  
viva de la fuerza histórica  
y la profundidad  
antropológica de la fe*

---

Faus es un maestro admirable en la exposición viva de la fuerza histórica y la profundidad antropológica de la fe. Lo ha demostrado en los miles de páginas a las que él mismo alude, y lo muestra de manera especial en las largas decenas de este libro. Su apuesta decidida por la hondura infinita del misterio humano muestra de manera elocuente la fascinación de lo religioso: la capacidad liberadora que lo habita, su inagotable sugerencia de sentido, la intimidad del calor humano que suscita cuando es vivido desde la verdadera intención del Dios de Jesús. Un Dios «que revela su amor, no para que le amemos sino para que *nos* amemos» (p. 269; subrayado mío).

Como conoce bien las justas exigencias de la crítica, no vuelve a los restauracionismos del pasado, sino que busca –sin siquiera rehuir el conflicto– una teología renovada, insistiendo sobre todo en el carácter humanizador de la fe, diametralmente opuesto a las modernas acusaciones de alienación opresora. Reconoce incluso en todo su vigor la ineliminable amenaza de la sombra, la oscuridad y la duda, que afecta a la fe en el mismo corazón del creyente. Al menos, evocando una expresión de Gómez Caffarena bien acogida por Javier Muguerza, muestra que «los hombres se merecen que Dios exista» (p. 220) o, lo que es lo mismo, que valdría la pena que la fe fuese verdad.

Sotelo camina por la otra orilla. Con una prosa limpia y una muy medida claridad conceptual, sale implacable por los fueros de la razón. Una y otra vez vuelve a sus objeciones de fondo, exigiendo la coherencia por debajo de la proclamación, aplicando el frío bisturí de la sospecha al cálido impulso del entusiasmo y el duro realismo de la historia institucional a la utopía de la propuesta evangélica. El avance imparable de la ciencia, ocupando espacios antes reservados a la religión, le parece una conquista total: la profundidad infinita pretendida por la reli-

gión no era tal, y lo que queda del «triángulo metafísico» –Dios, hombre, mundo– evocado por Karl Löwith es una naturaleza totalmente unificada por el saber científico. Saber que en sus últimos avances neuronales, biológicos y genéticos amenaza incluso «con despojar a la filosofía (no digamos a la teología: A.T.Q.) de su último reducto, la esfera más específica del ser humano, aquella que constituye su capacidad creadora, si se quiere con un término harto ambiguo, la dimensión espiritual que le permite formular la pregunta por el sentido» (p. 207-208).

Pero, como era de esperar, también en él se hacen sentir los efectos del avance. Se notan ante todo en una estoica renuncia a todo optimismo prometeico, tan típico hasta ayer de la izquierda antirreligiosa: «Hemos abierto los ojos y se ha derrumbado la noción de progreso, ya sin credibilidad alguna» (p. 214). Yendo más a lo hondo, acusa una aguda conciencia de los límites irrebables de lo meramente humano; lo dice en frase lapidaria: «Si de algo estamos ciertos, es de nuestra finitud» (p. 216). Incluso siente con viveza las limitaciones y los peligros de la ciencia; algo que llega a calificar de «pavoroso» por su tendencia imperialista a reducir, arrumbar y

disolver todo rasgo de humanidad que se extiende más allá de sus fronteras (p. 209).

El avance resulta, pues, evidente. Con todo, sería optimismo ingenuo pensar que la dialéctica ha encontrado ya un equilibrio aceptable. Lo reconocen una y otra vez los autores, y al lector no le resulta fácil escapar a la sensación de que la disonancia es, en muchas ocasiones, incluso excesiva. No sólo por el desencuentro –esperable en conjunto, pero a veces inesperado en ciertos detalles– de las posturas, sino por las tensiones irre-

---

*Sotelo camina por la otra orilla. Con una prosa limpia y una muy medida claridad conceptual, sale implacable por los fueros de la razón*

---

sueñas incluso dentro de cada una de ellas. Por eso y paradójicamente, tal vez uno de los méritos del libro, justo por la honesta y abierta claridad de la exposición, consista precisamente en mostrar lo abierto de la tarea, haciendo más patentes los puntos donde su continuación se hace más urgente. Y tal vez ya más factible.

Metiéndome como un tercero en el círculo del diálogo entre ami-

gos, indicaré algunas de las ocurrencias que la lectura me ha ido suscitando.

### Una Modernidad no tan unívoca

El amigo Sotelo me comprenderá si de entrada, aunque sólo fuese por solidaridad gremial, me coloco al lado de Faus. Como ya éste se ha ocupado de los detalles, yo voy a insistir sobre todo en cuestiones más generales.

La primera se refiere, querido Ignacio, a un *acaparamiento de la Modernidad*, tan espontáneo en ti, que me parece que ni siquiera lo adviertes. Moderna según tú sería únicamente la increencia, mientras que la fe quedaría irremisiblemente relegada a un pasado muerto. De ahí ese asombro tuyo, persistente y repetido, ante la existencia de creyentes verdaderamente actuales: «¿cómo es posible que personas inteligentes y muy cultas, con profundos conocimientos en las humanidades y la filosofía, puedan creer en Dios» (p. 47). Como «inteligente y muy culto» también lo eres tú, estoy seguro de que te bastará darle la vuelta a la pregunta, poniéndola en boca de un creyente respecto de un ateo, para que te percaes de su enormidad. Imagínate algo así: «¿cómo es posible que una

persona culta y enterada, en vista de las consecuencias de una Modernidad prometeicamente cortada de la Trascendencia, pueda ser atea?» Supongo que, al menos en principio, admitirás que ni Faus ni yo mismo, por el hecho de ser creyentes, nos consideremos –ni lo seamos– menos modernos o menos críticos de cuanto puedas serlo tú mismo.

Lo subrayo, no por afán polémico, sino porque creo que ahí radica una de las raíces fundamentales no sólo de tu excesivo desencuen-

---

*que la Iglesia oficial no  
escarmentada con Galileo  
repite la torpeza con  
Darwin, no borra el  
avance en la conciencia  
teológica medianamente  
crítica*

---

tro con la fe, sino también de las tensiones irresueltas dentro de tu propio discurso. Si de antemano –más o menos conscientemente– se ha descalificado el proyecto, es obvio que no valdrá la pena discutirlo. Y entonces la tendencia inevitable no será nunca la de examinar la posibilidad de la fe en la nueva cultura, sino la de mostrar por todos los medios esa imposi-

bilidad que ya se da por supuesta; y, por consiguiente, toda la energía se dirigirá exclusivamente a desmontar sus argumentos, nunca a comprenderlos. Tengo, por ejemplo, la impresión de que das por tan obvias tus objeciones, que en ningún momento se te ha ocurrido ni remotamente examinar por ti mismo si podrían tener respuesta en una comprensión *actualizada* de la fe (¡esas objeciones también están actualizadas!). Más bien insistes en la contraposición abrupta, forzando, incluso anacrónicamente, la incompatibilidad. Una muestra: según tú, el creyente «no tiene otra opción» que «asumir con todas sus consecuencias la incompatibilidad de la *visión teocéntrica medieval* con la que nos proporciona *hoy la ciencia*» (p. 213). Los subrayados son míos, porque, obviamente, resultan más elocuentes que cualquier posible comentario.

Unida a esto está la asunción imperturbable del *esquema positivista* al estudiar la evolución de las relaciones entre la fe y la cultura. Comte se encontraría muy a gusto: el avance de la ciencia equivale al retroceso de la religión; su (casi) culminación actual, al aniquilamiento. De nada vale que Faus insista una y otra vez en que las preguntas no son las mismas y que, por lo mismo, las respuestas

no tienen por qué chocar. Que la Iglesia oficial –como, por lo demás, muchas veces también la ciencia al uso– no lo haya comprendido siempre así y que incluso, no escarmentada con Galileo –¡que era creyente y siguió siéndolo!–, repitiese la torpeza con Darwin, no borra el avance en la conciencia teológica medianamente crítica.

La división del trabajo social –también del teórico– no tiene por qué significar sustitución, sino que, bien llevada, supone especificación y por lo mismo avance en el propio campo y respeto por el ajeno. (De esto habrá que hablar también algún día con José Antonio Marina respecto de la *ética*). Que la conciencia religiosa haya comprendido que la Biblia no pretende enseñar astronomía o biología y que por lo tanto renuncie a inmiscuirse en esos campos, supone un indudable avance *para todos*. ¿Tendría hoy el mínimo sentido hablar de astronomía o de física «cristianas»? Esa carencia no sólo no merma en un ápice el (posible) valor de la conciencia religiosa en la vida humana, sino que justamente libera a ésta: 1) para ejercer su rol específico, 2) para precaverla de interferir allí donde no tiene competencia y, finalmente, 3) para permitir que los otros puedan juzgarla en su ver-

dadera intención. Comprende entonces que a estas alturas me resulten sencillamente incompresibles afirmaciones tuyas como la de que la evolución (concepto científico) anula la creación (concepto teológico) y que, por lo mismo, «sin recurrir a la idea de Dios podemos dar cuenta de nuestro origen» (p. 206). ¿A qué *origen* te refieres? ¿También a ese asombro –ya desde el *zaumadsein* griego– de por qué existimos, pudiendo no existir?

Finalmente influye, en mi parecer de manera terriblemente eficaz, tu *concepción hobbesiana de la racionalidad*. Racionalidad justa en su nivel, en cuanto que, aplicada a los estratos primarios de la convivencia, allí donde, como con razón insistes, es preciso ante todo salvar la vida frente a la violencia salvaje, resulta un instrumento útil y tal vez indispensable. Pero que elevada a principio ubicuo amenaza con reducir lo humano a límites intolerables y, en todo caso, impide captarlo y comprenderlo en sus realizaciones y aspiraciones más elevadas. En nuestros diálogos siempre he percibido, o creído percibir, por tu parte una primacía absoluta de esta racionalidad política, de corte hobbesiano, en el tratamiento de cualquier problema: es tu fuerza como magnífico especialista que

eres en ese campo; pero, en mi parecer, constituye también no pocas veces la debilidad de tus razonamientos en problemas que lo rebasan. Faus (p. 265-268) protesta con razón contra esa visión -repito, necesaria en su nivel, pero estremecedoramente empobrecida cuando se extiende más allá de él- que ofreces como las reglas de oro para la convivencia humana, puesto que de ellas excluyes expresamente (p. 164. 192-193) la gratuidad del amor: «1. Que cada cual trate al otro, como nos gustaría ser tratados; 2. No mirar tanto el mal sufrido en el pasado, como el bien que se deriva de la reconciliación; 3. Cumplir los pactos acordados» (p. 217). O de manera más sucinta: «En suma, respeto los derechos de los demás porque quiero que se respeten los míos; me importa la dignidad de los otros, porque la mía depende de ese respecto» (p. 192). Justo. Pero ¿también suficiente?

A estos factores se suma todavía uno que, como justamente te quejas (p. 245), no has podido desarrollar con la debida amplitud, pero que deja sentir continuamente su presencia: la *crítica de la institución eclesíástica*, por sus efectos muchas veces deletéreos sobre la credibilidad del cristianismo. No pretendo negar la ra-

zón de tal crítica ni buscar excusas para lo demasiadas veces inexcusable, sino únicamente discutir su

---

*el criterio de una verdad  
humana profunda no  
puede ser la pureza  
de la institución  
que la mantiene*

---

rol. Como sociólogo que eres, sabes mucho mejor que yo que el criterio de una verdad humana profunda no puede ser la pureza de la institución que la mantiene. En ese caso, fuera tal vez de ciertas etapas iniciales donde el «carisma» weberiano mantiene todavía su fuerza, habría que abandonarlas todas, desde los partidos a las universidades, desde los movimientos a las oenegés. Siempre me ha asombrado un poco en este punto la simetría entre el clericalismo de derechas, que cree verdadera la religión porque y como lo dicen sus autoridades, y el clericalismo de izquierdas que la cree falsa por idénticos motivos.

A estas alturas, querido Ignacio, tengo miedo de que veas en mis palabras un intento de descalificar tu postura o incluso un ataque feroz a la misma. Nada más lejos de mi intención. Ya he dicho que hablo de lo que me parecen *tenden-*



*cias* de fondo y que ante todo las tomo como síntoma, casi como *Idealtyp* –otra vez Weber–, de factores que intervienen en el actual debate religioso-cultural. Porque la verdad es que tu postura concreta, cargada de una preocupación humanísima, rompe continuamente esas tendencias. A eso aludía al hablar de tensiones irresueltas dentro de tu propio discurso.

Si me lo permites, diría que hasta aquí he descrito tu *animus* racionalista. Pero ahora he de subrayar el continuo asalto del mismo por tu *anima* humanista. Las dos instancias combaten goetianamente en tu pecho; y es obvio que, por fortuna para todos, ese combate no te deja tranquilo. De ahí que, como queda ya señalado, tu glorificación de la ciencia no ignore el peligro «pavoroso» de su posible imperialismo. Pero, si la ciencia no puede dominarlo todo, es obvio que, al menos en principio, no tiene por qué taponar todo lugar para lo específicamente religioso. De ahí que tu exaltación de la naturaleza no silencie su irremediable finitud. Pero la finitud siempre ha sido una (posible) puerta para la Trascendencia: «la verdad de lo finito está en lo Infinito», repetía Hegel. De ahí, finalmente, que tu devoción por Hobbes se doble extrañamente con un rechazo de Nietzsche. A

pesar de que es obvio que la «voluntad de poder» de éste sería no sé si la mejor pero sí una muy buena y consecuente traducción de la propuesta de aquel.

Comprenderás entonces que de cuanto has escrito en el libro hayan sido la última carta (cap. XV) y el Epílogo lo que más me ha gustado.

El epílogo, porque en él dejas hablar libremente a tu *anima*, abriéndote casi nostálgicamente, más allá de la ciencia, al «saber que importa», «el que cambia nuestras vidas» (p. 271) y entrando decidido –más aún, con un modestia nada fácil de encontrar en un intelectual– en una más vivencial valoración del amor frente a «un yo energuménico que quiere comprenderlo todo sin amar a nadie» (p. 273): que mi felicitación fraternal te compense del seguro enfado de tu admirado Hobbes.

Aunque de entrada pueda parecer extraño, ese mismo es el motivo por el que me ha gustado tanto la carta última: «Encuentro en el hombre». Porque en ella es donde *tus objeciones* me parecen absolutamente justas y pertinentes, pues ahí tu enérgica racionalidad ha sabido abandonar la estrechez cientifista, para entrar en el terreno del adversario, cuestio-

nando su coherencia e insistiendo en las preguntas que *hoy* nos ase-dian a todos como humanos y que constituyen un desafío inesquiva-ble para los que intentamos ser te-ólogos. ¿Por qué el mal, si existe un Dios bueno y omnipotente? ¿Por qué tanta oscuridad y ocultamiento, si Dios es un Padre que quiere a todos sus hijos e hijas? ¿Por qué tanta distancia entre su revelación y nuestra razón? ¿Por qué impone un castigo tan infini-tamente injusto como el infierno? ¿Por qué regala a unos la fe que niega a otros?

Pero en este punto, querido Ig-nacio, justo porque tus preguntas me parecen tan pertinentes, me vas a permitir que intente contes-tártelas o, mejor, decirte por dón-de me parece que debe buscarse la respuesta, desde mi diálogo con nuestro amigo Chalo.

### Una teología en busca de su actualidad integral

A estas alturas, querido Chalo, confesar mi admiración por tu in-gente, cordial, humanísima y comprometida obra estaría casi fuera de lugar (por eso me alegra que lo hayan hecho hace poco, públicamente en un libro esplén-dido, un puñado de amigos). Lo que sí quiero manifestarte es mi

secreta envidia –espero que sea de la buena– por esa captación viva del carácter práctico de la fe, por tu incansable insistencia en arran-carla al peligro de la abstracción teórica para hacerla bajar a la concreción del amor por el hermano y de la lucha por la justicia y la paz en este planeta injusto y dilace-rado. Tu extensa obra escrita y tu incansable palabra hablada te han constituido incluso en el puente más visible y eficaz que, salvando el Atlántico, hizo vibrar entre no-sotros la llamada de la Teología de la Liberación.

Este diálogo con Ignacio bastaría por sí solo para mostrarlo y de-mostrarlo. Nadie estaba tan prepa-rado como tú para hacerle ver a él, tan versado en esta vertiente de lo humano, y con él a los lectores, la energía liberadora de la fe, la fuerza humanizadora de ese Evangelio que desde Jesús remite a un Dios única y exclusivamente preocupado por el bien del hom-bre: de todo hombre y de toda mujer, empezando por los exclu-idos del reparto, por aquellos y aquellas que ni siquiera pueden devolver nada a cambio del trabajo y la lucha en su favor. No era fácil lograr algo parecido y, desde luego, sería muy difícil hacerlo mejor.

Pero, dicho esto y sin retirar un ápice a su verdad, debo manifestar

una cierta perplejidad. Si en las conclusiones estoy de acuerdo contigo, en las objeciones lo estoy con Ignacio. Lo que, en el fondo, quiero decir es que tu teología ha captado y expresado muy bien aquello que hoy una *sensibilidad* –esa instancia en que con tanta razón insistes– cristiana y teológica debe manifestar como la intención y las consecuencias de una fe auténticamente vivida. Desde ahí has logrado acoger en la teología un rasgo decisivo de la Modernidad: el *carácter práctico* y emancipador de la razón, ha-

---

*la delicadeza de la discreción  
no compensa la tragedia de  
la oscuridad*

---

ciendo justicia a la sustancia de esa «fe que actúa a través del amor» (Gál 5,6). Sin embargo, no acabo de ver una acogida idéntica, o al menos paralela, de la *exigencia más teórica* de esa misma razón.

De ahí tu extraña contención, a veces casi silencio total, ante aquellas objeciones «teóricas» de Ignacio, a las que he aludido al final del apartado anterior. No las tomo en cuanto discuten las consecuencias, sino en cuanto que, situándose más abajo, atacan por la base, cuestionándolas en su misma coherencia.

Porque es verdad –así lo creemos tú y yo– que Dios sólo quiere nuestro bien. Pero Ignacio te pregunta entonces cómo, siendo Él tan bueno y además omnipotente, no elimina *el mal* que nos asedia y atormenta. Con lo cual está poniendo en cuestión la raíz misma de la respuesta tradicional, que tú asumes. Porque ella da por supuesto que Dios sí *podría, si quisiese*, eliminar el mal; pero que no quiere y, a pesar de eso, nos ama infinitamente, como lo demuestra a través de toda la historia de salvación, sobre todo tal como ésta se concreta en Jesús de Nazaret.

Dado que tú no afrontas directamente la respuesta a esta pregunta, Ignacio no puede replicar. Pero supongo que te diría –en todo caso, lo digo yo por él– que, si Dios pudo haber evitado *previamente* el mal, toda esa historia llega demasiado tarde: si pudiendo evitar que alguien tome un veneno, no lo hago, poco amor nuestro, por mucho que luego trate de ofrecerle la triaca.

En lógica consecuencia con esto, tu interlocutor sigue preguntando con insistencia por ese otro terrible aspecto del mal, que es *la oscuridad de la revelación*: «Siendo omnipotente y sobre todo Padre amoroso, no entiendo que juegue a ocultarse; tendría que mostrarse

con claridad infinita» (p. 80); o más en concreto: «Y aquí tropiezo ante la idea de un Dios, Padre amoroso, que se esconde: pero ¿qué padre puede ocultarse a sus hijos!» (p. 272; cf. 111.118...). En la contestación acudes a los recursos tradicionales de la «discreción de Dios» y a la afirmación de que, si se manifestase, «como que nos aplastaría, y se volvería imposible esta historia nuestra concreta de libertad y crecimiento» (p. 122).

Pero comprenderás que, manteniendo intocado el presupuesto anterior –«podría, si quisiese»–, Ignacio, y yo con él, no pueda contentarse con ese recurso: la delicadeza de la discreción no compensa la tragedia de la oscuridad. Además, *si la manifestación fuese posible*, Ignacio arguye que Dios «en su omnipotencia bien habría podido hacerse visible de una forma que estuviese a nuestro alcance» (p. 272); y personalmente no veo por qué eso iba a impedir la libertad, sino que más bien la potenciaría al máximo. Sucede, según creemos, en la gloria; y ya ahora cuanto más avanza alguien en el conocimiento y la experiencia de Dios, más verdaderamente libre se siente: ¿no es ese el progreso en la auténtica santidad humana?

Siguiendo en idéntica línea de consecuencia, Ignacio repite de

otro modo la pregunta: por qué Dios *no se manifiesta a todos por igual*, evitando convertir la fe en un privilegio, concedido a unos y a otros no. Aquí, además, pone al descubierto la lógica implícita en esa visión: «Rompes el nudo gordiano reconociendo que “en definitiva, es Dios el que se da cuando quiere y como quiere, de formas que suelen ser gratuitas”. Si la fe

---

*aunque no lo merecemos, a nosotros sí nos ha dado el regalo de la fe... y a los otros no*

---

es una gracia a la que no podemos acceder por medios propios, no entiendo por qué Dios no la reparte a todos por igual. Todos somos sus hijos» (p. 118).

Esta vez, querido Chalo, no esquivas la respuesta, y, justamente por eso, tu contestación deja al descubierto con claridad meridiana lo que estoy intentando decir: «¿por qué Dios no se manifiesta así a todos? No sé responder a la pregunta, ni sé si acabará manifestándoseles alguna vez... Sí creo que todos se encuentran con Él, aunque no lo sepan ni le reconozcan. Pero quisiera comunicar a mis hermanos creyentes hasta qué punto la fe es un regalo que no merecemos y no un mérito nues-

tro; y hasta qué punto ese regalo es una responsabilidad muy seria, como ocurre siempre con el concepto de "elección", en la mentalidad bíblica» (p. 275).

Está claro que de ese modo «hablas bien» de Dios y exhortas debidamente a los creyentes. Pero lo haces manteniendo el presupuesto que hace incoherente ese mismo hablar. Confiesas honestamente que no sabes responder a la pregunta, y la razón está en que, aunque no lo dices, das por supuesto que estás expresando el «misterio» cristiano en sí mismo. Sin embargo, esto es lo que deberías cuestionar: a lo mejor —como pienso yo y, en mi parecer, por desgracia pocos más— esa aporía concreta depende no del misterio, sino de *una manera determinada de interpretarlo*. O, lo que es lo mismo, es fruto no de *la* teología como tal, sino de *una teoría teológica* que, heredada como obvia, no deja percibir la exigencia elemental de que, al par de toda teoría, debe ser cuestionada cuando no responde a las preguntas de una situación nueva. En consecuencia, tú admites, en definitiva, que, aunque no lo merecemos, a nosotros sí nos ha dado el regalo de la fe... y a los otros no; aunque luego insistas en que eso implica una gran responsabilidad. Responsabilidad, por otra parte, que Dios

podría habernos ahorrado, dándonoselo también directamente a ellos, evitando así además una terrible discriminación...

Perdona que recurra a esta argumentación, casi volteriana, que bien reconozco injusta con lo mejor de tu obra. Pero sabes muy bien, pues remite a un viejo y amigable contencioso entre nosotros, que no se refiere a la intención ni al tono de tu discurso, sino a los presupuestos de su lógica objetiva. Y sabes igualmente que de algún modo hacer patentes y combatir esos presupuestos constituye tal vez el núcleo más cálido de mi preocupación teológica. Es el afrontamiento del *problema del mal* en nuestra cultura secular. Pues en ella se ha roto la evidencia premoderna de lo religioso, cuando, gracias al calor de la vivencia individual y a la fuerza de su plausibilidad social, era posible no percibir en su fuerza y así asimilar de algún modo la contradicción lógica: no se cuestionaba la existencia de Dios, sino únicamente a nuestro modo de comprender su (supuesta) conducta. Pero ahora, en nuestra kantiana «edad crítica», eso ya no es posible. De suerte que o bien, aprovechando los nuevos medios que esa misma edad ofrece, se demuestra que no existe contradicción entre la facticidad del mal y la bondad y la omnipo-

tencia divinas, o bien se impone conceder que el mal constituye efectivamente «la roca del ateísmo» o (como titula André Glucksmann, remitiendo sobre todo a Ruanda y Auschwitz) de «la tercera muerte de Dios».

Es decir, que en la actualización de la teología a la que tú has contribuido tan fecundamente desde su dimensión práctica, es preciso añadir con idéntico vigor la dimensión teórica. Por eso, aunque comprendo que pueda dar la impresión de aprovechar vuestro diálogo para exponer mis ideas (y no voy a negar que eso tiene seguramente su parte de verdad), creo que vale la pena terciar en el diálogo. Intentaré, pues, aliarme contigo en el intento de contestar brevemente las preguntas de Ignacio *añadiendo* la perspectiva abierta por la negación del supuesto aludido. Además, como se da la circunstancia –con toda probabilidad nada casual– de que sobre este tema preciso he dialogado ya expresa y públicamente con cada uno de vosotros<sup>2</sup>, podré proceder ya por breves alusiones. (Para mayor claridad, abro un nuevo apartado).

<sup>2</sup> *El mal, entre el misterio y la explicación*: Razón y Fe abril (1989) 359-376 (con González Faus, en sus recensiones: Actualidad Bibliográfica 25 [1988] 205-207 y 17 [1989] 150-151, así como Proyecto

### Mal, revelación y «elección» en una perspectiva distinta

Epicuro lo había dicho ya unos trescientos años antes de Cristo, y luego se repitió hasta la saciedad: o Dios quiere y no puede evitar el mal, y entonces no es omnipotente; o puede y no quiere, y entonces no es bueno; o no quiere ni puede, y entonces no es Dios.

Planteado así y admitido el significado correcto de todos sus términos, el dilema es inquebrantable. Y las soluciones que se ofrecieron –y demasiadas veces se ofrecen– tienen *hoy* de manera inevitable el aire de apuradas salidas del paso o de arreglos que no pueden convencer. Por lo general, antes no se cuestionaba la omnipotencia, y, como se podía, se buscaban aclaraciones para la bondad: Job, la cruz... Hoy tiende a dejarse a salvo la bondad, cuestionando la omnipotencia (recuérdese, por ejemplo, el librito de

de hermano, Santander 1987, 181-386); *Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal*, «Ponerología», «Pisteodicea», en M. Fraijó.- J. Masía (eds.), *Cristianismo e Ilustración*, Madrid 1995, 241-292 (con Ignacio Sotelo: *Notas sobre el problema del mal*: Iglesia Viva 175-176 [1995] 113-137). Los cito, sobre todo porque en ellos (y en el cap. 4 de mi libro *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000) puede encontrar el lector los desarrollos y las referencias pertinentes.

Hans Jonas). Pero es claro que, si se piensa con un mínimo de rigor, ninguna de las dos salidas resulta viable: por esos caminos se rompe la coherencia mínima para un concepto no contradictorio del misterio divino. Esa es la fuerza de la crítica atea en la Modernidad.

Pero, curiosamente, el mismo movimiento secularizador por el que la Modernidad lleva al extremo la crítica, ofrece también una salida distinta. Un planteamiento secular, en efecto, tiene ante todo que afrontar el problema del mal en sí mismo, previamente a toda opción religiosa o antirreligiosa. Es lo que he llamado la «ponerología».

Pues bien, creo que, afrontado así, en radicalidad filosófica, el mal remite a la *finitud* como a su raíz última (esa finitud que tanto tú como Ignacio habéis subrayado con vigor: p. 216. 222-224. 269). Por su misma constitución lo finito, al implicar el límite, implica igualmente la negación y la carencia (*omnis determinatio est negatio*: Spinoza) y, por lo mismo, también la contradicción, sea como catástrofe natural, como violencia mímica o como fallo de una libertad múltiplemente limitada y condicionada. De suerte que no sólo este, *cualquier mundo posible* (¡por favor, dejad en paz en este punto

el dignísimo fantasma de Leibniz!) por el hecho de ser finito, tiene que contar con la negación y la contradicción. O, lo que es lo mismo, un mundo-finito-sin-mal es tan contradictorio como lo sería un círculo-cuadrado. Y por la misma razón: unas determinaciones hacen imposibles las otras.

---

*por qué, sabiendo que la  
creación de un mundo finito  
hacia inevitable el mal, lo ha  
creado de todos modos*

---

Pero con ello queda al descubierto la *trampa oculta* del famoso dilema: bajo una aparente corrección verbal, juega con un sinsentido lógico. En efecto, sin advertirlo, da por supuesto que es posible un mundo-finito-sin-mal. En cambio, desenmascarado el supuesto, resulta tan absurdo preguntar por qué Dios no lo ha creado así como preguntar por qué no ha creado círculos-cuadrados. Al no ser una pregunta *sensata*, no cuestiona nada: ni la omnipotencia ni la bondad.

Con ello, claro está, no queda anulado el problema; pero sí, radicalmente desplazado. *Todos*, creyentes y no creyentes, hemos de preguntarnos por el sentido de este mundo o, si se prefiere, buscar la

mejor visión global que nos ayude a vivir en un mundo donde es imposible esquivar las múltiples y terribles mordeduras del mal. Y cada uno deberá aportar sus razones, es decir, justificar su «fe» (en el sentido amplio de cosmovisión): es lo que he llamado «pisteodicea» (*pistis* = fe, en griego).

Para los *creyentes*, dado que incluyen a Dios en su cosmovisión, su pisteodicea es la *teodicea*. Pero ahora, para ellos o contra ellos, la pregunta ya no puede sonar: por qué Dios no ha creado un mundo sin mal. Sino: por qué, sabiendo que la creación de un mundo finito hacía inevitable el mal, lo ha creado de todos modos.

Esta es la pregunta verdadera y *real*. Tanto Ignacio como tú, seguís prisioneros de la anterior, e Ignacio ha extraído con vigor sus consecuencias. Y, la verdad, no soy capaz de comprender cómo tú, aceptando sus supuestos, puedas romper su lógica y evitar sus consecuencias. En cambio, desde la postura que propongo, no es necesario negar su lógica para rechazar las consecuencias (puesto que se ha quedado patente la falsedad de las premisas). Porque, si el mal es intrínsecamente inevitable en lo finito, su existencia como tal no cuestiona ni la bondad ni la omnipotencia divinas (igual que

no las cuestiona el hecho de que un triángulo tenga tres lados y no cuatro, como a algún loco pudiera gustarle). Lo que sí cabe, y se debe, cuestionar –con todo el respeto ante el misterio, pero sin ceder un ápice en la exigencia de la razón en su propio terreno– es si la visión cristiana de Dios resulta coherente, al haber creado el mundo *a pesar de* esa terrible inevitabilidad.

---

*no es que Dios no quiera  
revelársenos con toda  
claridad; es que eso resulta  
imposible, no por su parte,  
sino por la nuestra*

---

Y aquí vuelvo a coincidir contigo, porque, ahora sí, puedo asumir –sin disminuirlas, sino potenciándolas– tus «consecuencias». Dios nos quiere a todos y a todas con amor infinito; *por eso* nos ha creado y por eso le creemos siempre a nuestro lado frente al mal *inevitable*. Damos incluso –¡dentro ya de nuestra «pisteodicea»!– el paso ulterior de esperar que, rota la finitud histórica (la única que conocemos, propia de la «ponerología»), será capaz de dársenos de tal modo en la apertura infinita de nuestro espíritu, con lo cual, entonces sí, será posible que nos libre definitivamente del mal. Comprendo que Ignacio, si las



razones de la fe no le convencen, tiene todo el derecho a no seguimos en este camino, negando nuestra *verdad*; pero no creo que lo tenga para acusarnos de *incoherencia*.

Las otras objeciones constituyen en realidad variantes de ésta, que es la fundamental y de la cual se alimentan. Por eso la respuesta llega por idéntico camino. No es que Dios, como Padre/Madre de amor infinito, no quiera revelárnos con toda claridad; es que eso resulta *imposible*, no por su parte sino por la nuestra: seres mundanos y finitos, no podemos tener percepción directa del Infinito y Trascendente. Hasta el punto de que, cuando se medita esto, lo asombroso no es que sea tan difícil la revelación, sino sencillamente que sea posible (¡ya lo dijeron los escolásticos!). Y se comprende bien que la historia de las religiones sea tan compleja, tan turbia e incluso muchas veces tan horrible; pero, lejos de obedecer a una «tacañería» de Dios, es producto de nuestra inevitable incapacidad. La revelación se logra a pesar de ella, como fruto precario de la lucha amorosa e incansable de Dios contra nuestras limitaciones y cegueras, egoísmos y resistencias. (Que no se trata por mi parte de una respuesta artificiosa, elaborada *ad hoc*, lo prueba el hecho de que esta es la intuición

central del libro que, sin esta preocupación, he escrito hace ya bastantes años acerca de la revelación. Allí sostengo: «Dios se revela sin reservas, con toda la fuerza de su sabiduría y de su poder; y se revela a todos en la máxima medida posible. Los límites de la revelación no son límites “queridos” por Dios, sino “impuestos” por la inconmensurabilidad estructural entre el Creador y la creatura, entre lo infinito de la manifestación y la insuperable finitud de la captación humana»<sup>3</sup>).

Esta oscuridad intrínseca e inevitable explica también el otro aspecto de la objeción, pues ésta se apoya en el supuesto de que la fe concreta es fruto de un don que Dios daría sólo a unos con exclusión de los demás. Si eso fuese así, el resultado sería, en efecto –de nuevo coincido con Ignacio–, monstruoso. Pero no lo es: la revelación es irrestricta y universal, «sin acepción de personas» (Hch 10, 34; Rm 2, 11; Ef 6, 9; Col 3, 25), pues Dios «quiere que todas las personas se salven» (1 Tim 2, 4); lo que *de modo inevitable* aparece restringido y particularizado es la *recepción subjetiva*. Dicho un poco, o un mucho, antropomórficamente: Dios, desde siempre, trata con amor irrestricto de darse y mani-

---

<sup>3</sup> *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 317.

festarse a todos y a todas, pero no siempre lo consigue, sea por condicionamiento personal, por equívoco cultural o por resistencia voluntaria de los destinatarios.

Esto no debe extrañar, dada esa dificultad intrínseca de la revelación, cuando en la misma visibilidad humana sucede que el amor de los padres es inevitablemente captado y acogido de manera desigual por los distintos hijos e hijas, pudiendo incluso darse el caso de que no sea percibido por alguno o que en ocasiones llegue incluso a ser interpretado como odio o desamor (recuérdese, por ejemplo, el film de Hitchcock *Marnie, la ladrona*). Pero entonces no se trata de un «favoritismo» de los padres, sino de una desgracia objetiva por la que sufren y contra la que luchan, si son honestos o simplemente normales. El libro del Apocalipsis llega a expresarlo con una metáfora enternecedora: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3, 20). Se comprenderá así por qué repetidamente he cuestionado de

manera radical la categoría de «elección», hasta abogar por suprimirla, a causa de los duros equívocos a que está expuesta, a pesar, como bien señalas tú, de las cautelas bíblicas al respecto.

Cabría aludir todavía a temas más ocasionales en el diálogo, como el infierno o el pecado original. Como bien sabes, he tratado de mostrar en otros escritos que la respuesta caminaría por los mismos senderos. Pero intentarlo aquí alargaría demasiado éste, que pretendía ser una nota mucho más breve. Sólo quisiera insistir, para terminar, en el carácter ejemplarmente sintomático de vuestro libro, que, gracias a su cordialidad humana y a su honestidad intelectual, muestra a un tiempo los avances logrados y las tareas pendientes de un diálogo en el que se juegan bazas muy hondas e importantes para el auténtico futuro humano. Por eso, creo interpretar bien a los lectores mostrando un cordial agradecimiento tanto a vosotros, los autores, como al promotor de la iniciativa, Rafael Díaz-Salazar. ■