

Repensar o mal. Da poneroloxía á Teodícea

Segundo L. Pérez López

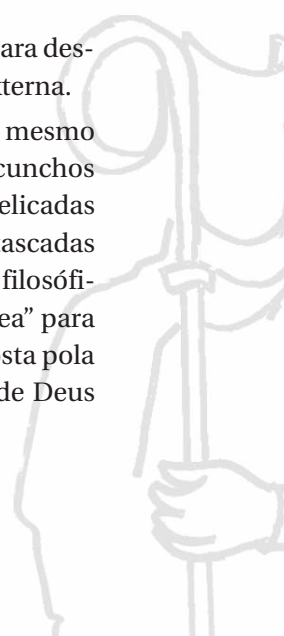
Introdución

O profesor Andrés Torres Queiruga ven de publicar un libro, importante pola súa extensión e contido, titulado: *Repensar o mal. Da poneroloxía á Teodícea*, editado na editoraial Galaxia neste ano 2010, en colaboración coa fundación Isla Couto, e ten unha extensión de 520 páxinas.

Andrés Torres Queiruga ocupa desde fai moitos anos un posto importante na historia do pensamento relixioso e teolóxico galego e español. Despois dos grandes mestres que posibilitaron o cambio de paradigma teolóxico que supuxo o Vaticano II, é un dos pensadores mais xoves, eu diría que case en soidade, que tenta poñer o pensamento teolóxico en diálogo coa modernidade, facendo novas propostas a través dun plantexamento científico e rigoroso que el vai denominando “Repensar” e “Recuperar”. Efectivamente, repensar a fe e repensar a teoloxía sen renunciar á tradición teolóxica, deixándose interpelar polas preguntas que o pensamento e a cultura contemporánea se fai sobre as cuestións fundamentais da vida e da morte, neste caso sobre o misterio do mal fronte ao ser mesmo do Deus Cristián.

Repensar é volver con mirada crítica sobre aquilo que somos e vivimos, para descubrir a verdade que encerra cada ser humano mais alá da simple ollada externa.

O prof. Torres Queiruga é un autor orixinal, profundo e sinxelo ao mesmo tempo, sen medo a asomarse a calquera fiestra que poida dar luz aos recunchos mais problemáticos do ser humano. Nesta obra aborda as cuestións mais delicadas cunha mestría envidiable e non ten medo a mollarse en cuestións moi atascadas no pensamento teolóxico durante séculos. A obra parte do plantexamento filosófico do mal que el chama “Poneroloxía”, da un paso adiante coa “pistoteodícea” para rematar coa “Teodícea”. Ven a ser un estudo da inevitabilidade do mal imposta pola finitude, a necesidade da fe como implícita no ser humano e a resposta de Deus como o anti-mal e posibilidade de futuro para toda persoa.



Se tivese que pensar na sensibilidade dalgún teólogo actual, que se aproxime á personalidade de D. Andrés, pensaría en Xoán Baptista Metz, considerado o formulador clarividente dalgunhas das intuicións do seu mestre K. Rahner, aínda que a obra do noso autor é moito mais ampla, sistemática e comprometida que a do teólogo alemán.

A presente obra é moito mais que un ensaio ao uso sobre o tema do mal. É unha revisión de toda a teodicea e a filosofía natural acerca dunha problemática moi ampla e, sen dúbida, a mais urxente e difícil de analizar, tanto na realidade persoal como filosófica e teolóxica. A madurez e seriedade con que é abordada polo prof. Torres Queiruga é de moi longo alcance e de seguro que non atoparíamos hoxe outra persoa que poida abordalo con mais seriedade e coñecemento de causa. Non en van, nesta obra recóllense estudos pensados dende fai mais de 30 anos, e que se van renovando e actualizando nunha reflexión continua en diálogo con autores de distinto signo que se teñen achegado ao misterio do mal. A fina sensibilidade do noso autor conecta cunha inquietude presente en todo o pensamento Europeo despois das dúas guerras mundiais, tema que se plantexa como:

O cuestionamento da fe en Deus, e o replanteamento dá Teodicea e da teoloxía mesma.

A amplitude da obra non me permite fixarme nas dúas primeiras partes, por iso a miña reflexión refírese a cuestión teolóxica sen entrar en temas particulares, como o do inferno, que o autor aborda cunha visión propia e particular.

En 1755, o terremoto de Lisboa converteuse no símbolo da crise de fe ante a razón ilustrada. Pouco antes, Leibniz pregoaba que vivimos no mellor dos mundos posibles, xa que Deus, sendo infinita bondade e omnipotencia, non podía crear un mundo malo ou menos bo do posible. Logo, necesariamente, o mundo debía ser perfecto no seu conxunto, aínda que nós non puidésemos captalo. Leibniz anoxábase con Afonso X o Sabio, rei de Castela, cando este afirmaba que se o creador lle preguntase a súa opinión, daríalle bos consellos acerca da creación. O contraste entre a realidade do mundo, tal e como o percibimos, e a crenza nun Deus bo e omnipotente, levou a Leibniz a negar a nosa comprensión da realidade en favor dunha fe racional que só se podía manter desde a apelación ao misterio e ao limitado da nosa razón finita. O credo *quia absurdum est*, defendido por Tertuliano, rexurdía no contexto do sacrificio do intelecto en función da fe. Hai que negar a imperfección do mundo, porque o esixe a fe, non importa que con iso se renuncie á razón e a preguntar criticamente á teoloxía.

Cando encontramos algún dato empírico, histórico ou físico, que impugna a perspectiva da crenza relixiosa non se revisa esta, que podería ser falseada, senón que se negan os feitos ou créase unha hipótese ad hoc para manter inalterable o postulado teolóxico. Trátase de ver as cousas cos ollos de Deus, máis que desde a

perspectiva humana, sen se decatarse que a pretendida interpretación divina é humana, como diría Nietzsche e que, á larga, non se pode manter unha comprensión relixiosa que choque coa razón (Kant).

Isto é o que ocorreu co postulado de Leibniz acerca do mellor dos mundos posibles. Caeru por terra co terremoto de Lisboa que marcou o século XVIII. A partir de aí, non só retrocedeu o esforzo por conciliar a fe e a razón, o intento kantiano dunha relixión dentro dos límites da razón, senón que se denunciou a perversión da fe. Había que xustificar a Deus ante o tribunal da razón, reconciliar o mal coa afirmación cristiá da paternidade do Deus bo. Ao derrubarse o optimismo fideísta de Leibniz sobre a creación, arrastrou na súa caída a fe nun Deus pai omnipotente e creador bondadoso. Voltaire, constatou a irracionalidade de sacrificar o intelecto a maior gloria de Deus: Só temos unha pequena luz para orientarnos, a razón. Vén o teólogo, di que alumea pouco e apágaa. Son moitos os que, como Voltaire, prefíren quedarse coa súa razón, as súas preguntas e dúbidas, antes que aferrarse a unha relixión que, ás veces, ofrece respostas polas que case ninguén se pregunta (Robinson) e non responde ás buscas e indagacións humanas. Moito máis, se as respostas que se ofrecen son irracionais, pouco plausibles e con escasa capacidade de argumentación e de convicción, como desgrazadamente ocorre nalgúns casos actuais.

O teísmo deixou paso ao antropocentrismo. Non se podía deixar a creación en mans de Deus, xa que a realidade mostraba ata que punto era imperfecta, incompleta e ineficiente, senón que había que póla en mans do home, como novo demiúrgo divino. Toda a teoloxía era antropoloxía encuberta (Feuerbach) e a especie humana no seu conxunto representaba o espírito absoluto e o seu inexorable progreso na historia (Hegel). O avance era continuo e posibilitaba pasar do mito e da relixión, á filosofía e a metafísica, e desta á ciencia e a técnica como estadios últimos do desenvolvemento humano (Comte). A partir de aí, impuxéronse grandes cargas sobre as ombreiras humanas. Se Deus non existe, non podemos botarlle a culpa das nosas desgrazas e fracasos. Hai que buscar as causas intramundanas da insatisfacción co mundo, co que comezou un labor de denuncia e de culpabilización do home. A autoafirmación humana, xa que non é posible fiarse dun Deus afastado, quizais indiferente ás nosas necesidades ou simplemente demasiado senil e impotente para crear un mundo mellor, utilizou a razón política e científico-técnica como motor do progreso. Isto é o que tamén fixo crise con Auschwitz. É verdade que poderíamos asumir outros símbolos como o arquipélago Gulag, os masacres de Pol Pot en Camboxa, ou, sobre todo, Hiroshima que se converteu no expoñente máximo da capacidade destrutiva do home. Porén, Auschwitz converteuse no símbolo mesmo da crise de Occidente no século XX, como o foi o terremoto de Lisboa no XVIII. En ningún momento da historia encontramos unha maior sistematicidade e planificación do poder destrutivo do home, unido a unha

vontade perversa de aniquilación da vida humana, que fixo dos campos nazis de concentración o símbolo por antonomasia do mal no século XX. Desde a dobre perspectiva teolóxica e filosófica, xorde de Auschwitz unha pregunta radical respecto da fe nun Deus creador e nun Pai e señor da historia. Hai que reformularse de novo a imaxe de Deus, o significado da fe nel e que é o que significan as crenzas do xudaísmo e do cristianismo que son as que determinaron a Occidente. Auschwitz implica o final dunha concepción teolóxica e dunha maneira de facer filosofía. Con elas reformúlase a pregunta por Deus, pola súa paternidade creadora, a súa omnipotencia e a súa actuación no mundo.

A teoloxía cuestionada

A concepción teolóxica tradicional foi globalmente cuestionada polos símbolos de Lisboa e de Auschwitz. Por un lado, propónse un interrogante acerca da elección e da promesa divina. Que podemos dicir acerca da presenza de Deus na historia? Volver a unha teoloxía da retribución, da culpa e castigo que fixo crise no libro de Xob e na cruz de Xesús, marcaría para sempre a Iahvé como un deus sádico e vingativo. Parece que a versión máis vulgar e primitiva do sacrificio de Abrahán, é dicir, a dun Deus que pon a proba e esixe unha fe cega, á custa do fillo (Isaac nun primeiro momento, Xesús de Nazaret nun segundo) encontra a súa continuación nun Deus que só se aplaca con sangue. Torres Queiruga abordou este problema con mestría no seu libro “Do terror de Isaac ao abbá de Xesús” e tamén na súa obra “Repensala a creación”.

Se Lisboa foi un signo que destruíu unha fe inxenua e aproblemática, Auschwitz aparece como o final dunha visión triunfalista da historia e guinda as súas sombras sobre o paternidade de Deus, que deixa perecer aos seus fillos, e sobre a mesma idea de redención da historia, que é o núcleo da escatoloxía xudeu cristiá, en contra da mera teoloxía do máis alá. Xa non é posible manter a vella fe do carboeiro, e abrirse con respecto aos que perderon a súa fe en e a causa de Auschwitz, porque xa non poden seguir crendo en Deus, nin esperar o mesías, nin afirmar o sentido do home e a validez da esperanza ante un reino de Deus prometido.

Sentido inmanente da historia e fe cristiá

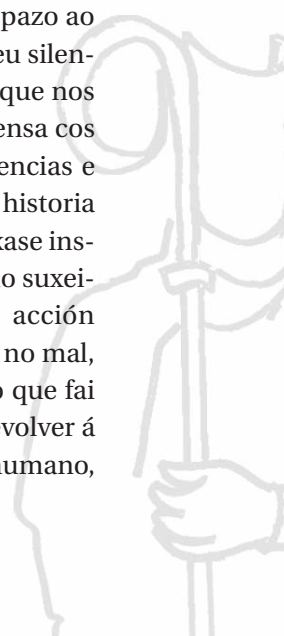
Pero non é só a teoloxía a que quedou tocada despois de Auschwitz, senón tamén a filosofía ilustrada. O sono dunha patria da identidade e dunha transcendencia inmanente que culmina na sociedade emancipada (Bloch) quedou enterrada cos horrores da segunda guerra mundial e as guerras que seguen ata nosoutros. Xa non é posible seguir mantendo o vello paradigma que ve na razón científica o prototipo da razón sen máis, na técnica o instrumento do progreso e no suxeito

humano o demiúrgo que substitúe o vello Deus das relixións teístas. Auschwitz é unha metáfora da modernidade, en canto que constitúe un evento determinado pola razón de Estado e que contou co apoio, polo menos en canto conformismo silencioso e omisión culpable, de boa parte da opinión pública, que non quería saber e que pechaba os ollos ante o pouco que coñecía. Tamén isto concirne a Hiroshima que non desencadeou aínda ningunha seria discusión teolóxica e filosófica, nin interrogantes acerca do fracaso das igrexas no seu esforzo por presentar de forma nova a fe na sociedade.

Pódese aínda crer en Deus Paí?

Unha teoloxía despois de Auschwitz ten que ser capaz de afrontar o seu non saber. Hai que deixar espazo á pretensión de Guardini que no seu leito de morte quería preguntar a Deus o porqué de tantos rodeos para chegar á salvación, de tanto sufrimento inocente e tanta culpa e tanto mal. Xa non é posible enmudecer ante o misterio da creación, como se responde ao Xob interpelante, e simplemente refuxiarse desde a mera fe no misterio de Deus. Isto non é posible para un cristianismo que perdeu a súa inocencia e que se sabe interpelado nunha cultura poscrente. A fe é compatible coa pregunta e, ás veces, hai que manterse nela cando non se encontran respostas axeitadas. Por iso, o queixume e a pregunta son formas actuais de oración e de teoloxía. É mellor aferrarse á busca que fuxir da inseguridade que produce para refuxiarse en supostas “verdades” que non convencen. Posto a equivocarse máis valen as conviccións desde o que un encontra e cre, que errar seguindo o que outros nos din, para evitar conflitos. Por iso, a fe nunha providencia divina está cuestionada, convive con preguntas e dúbidas que son a marca da súa autenticidade. Todo isto é tratado de forma clarividente nesta obra que comentamos.

Hai que aprender tamén a dar razóns da propia fe e esta esixe deixar espazo ao non saber, ao non comprender da acción de Deus, ao desconsolo ante o seu silencio e a súa non intervención na historia. Deus non quere nin é a causa do que nos acontece na historia. Non é Deus o que nos castiga nin o que nos recompensa cos acontecementos históricos. A historia ten a súa autonomía, as súas tendencias e dinamismo propio, como a natureza as súas leis. Deus non é o axente da historia humana senón o home, e Deus só pode ser en canto que o ser humano deixase inspirar, motivar e guiar por el, que desde dentro, non desde a exterioridade do suxeito senón desde a inmanencia subxectiva e histórica, suscita a súa acción liberadora. Hai que encontrar a Deus en todo, no amor e no odio, no ben e no mal, pero Deus non é o axente de todo e hai que romper cun providencialismo que fai da persoa humana un mero monicreque dos designios divinos. Hai que devolver á historia a súa profanidade, secularizala e devolverlle o protagonismo humano,



aínda que só podamos encontrar a Deus en rostros humanos e os acontecementos deban ser discernidos desde o seguimento de Xesús e a súa tradición.

Como falar de Deus en Auschwitz, ou en calquera experiencia de opresión e sufrimento? Mostrando o paternidade providente de Deus en canto que nos convertemos no seu rostro para o outro. Levinas afirma que a responsabilidade ante o outro, ante o seu rostro, é o principio do que debe partir a filosofía. Deus necesita de rostros, de testemuñas que fagan presente a súa acción salvífica no mundo. Ante o sufrimento e o mal non hai que falar primeiramente de Deus, senón volverse ao rostro do outro, que é onde se pode descubrir a Deus, desde a tenrura, a solidariedade e a loita pola xustiza. Só logo, pódese revelar ao outro a fonte e a motivación do propio actuar, falarlle do Deus de Xesús e da súa paternidade como a clave secreta para explicar o porqué do compromiso persoal asumido. Non hai que consolar ao outro intentando explicarlle o porqué do seu mal, que, en última instancia non coñecemos, nin moito menos relacionar o seu mal con Deus, que non llo enviou, senón comprometerse con ese mal e testemuñar a presenza de Deus, mediante un mesmo, ante esa situación de sufrimento. En último termo so o amor é digno de fe (Baltasar) e a concreción dese amor está no rostro do Crucificado.

Metz desconfía da tendencia do cristianismo actual a teoloxizalo todo, é dicir, a responder teoricamente aos problemas que propón a modernidade. A tendencia á especulación, segundo Metz, é a outra cara da moeda da perda de sensibilidade das igrexas para a teodicea e a escatoloxía. Hai unha deficiencia na proposta da escatoloxía no catolicismo que acaba sendo preocupante.

Hoxe o cristianismo esmorece ante unha carencia de experiencia de Deus desde a identificación coas vítimas da sociedade, e iso quérese substituír con teoloxías académicas, eruditas ou tradicionais, cun ritual repetitivo e ás veces arcaico e cunha moral pequena e privatizante, compatible cun cristianismo instalado na sociedade de consumo. Desde aquí é posible a apertura á non crenza, sobre todo, ao ateísmo humanista, que é o que máis interesa ao cristianismo. O problema non é tanto a irreligiosidade, agnosticismo ou ateísmo das correntes e ideoloxías filosóficas, canto a súa capacidade de servir o home e xerar sentido e vida nos holocaustos de cada época.

O non abordar estes problemas con valentía lévanos a outro problema moi serio, a debilidade da fe dos crentes en si mesmos e na Igrexa que urxe recuperar.

Todo isto e moito mais está moi ben exposto nesta obra que hoxe presentamos. As miñas palabras, mal enfiadas, son unha invitación á súa lectura repousada que, ben seguro, nos fará replantexar moitas cousas