

Experiencia de Dios y justicia anamnética de las víctimas

José Antonio Zamora. Instituto de Filosofía. CCHS/CSIC. Madrid

Todas las grandes religiones se entienden a sí mismas como camino de salvación, pero no todas entienden la salvación de la misma manera. Las tradiciones bíblicas afirman un vínculo esencial entre salvación y justicia. Para ellas Yahvé es un Dios que actúa en la historia haciendo valer la justicia y el derecho, sin dejar por ello de mostrarse misericordioso con todas sus criaturas. Por eso toda salvación y toda reconciliación auténticas pasan por hacer justicia a las víctimas, a quienes han sufrido injustamente, a los humillados, derrotados y oprimidos. Pero la justicia de Dios no es mera venganza y desquite, pura violencia contra los violentos, pues si Dios estuviese atrapado por la historia de violencia, dominación y sufrimiento, ésta se convertiría en horizonte insuperable de la vida humana. A continuación intentaremos mostrar la relevancia de este mensaje bíblico a la hora de elaborar un concepto de justicia anamnética, es decir, un concepto de justicia para el que sentir la ausencia

de los desaparecidos y aniquilados, recordar sus sufrimientos y mantener dolorosamente despierta su ausencia es un elemento constitutivo.

1. Justicia anamnética: su lugar en la confrontación entre modernidad y religión

Afirmar que las tradiciones bíblicas poseen entre sus “potenciales semánticos”, por usar la expresión de J. Habermas, visiones de una justicia acabada y universal que han inspirado y fecundado la historia social y política de las sociedades en que dichas tradiciones han sido efectivas, afirmar esto coloca la realidad de Dios y el radical compromiso de sus adoradores con la justicia ante el abismo de su ausencia en la historia. No es posible pensar a Dios, creer en él, vivir desde él, sin preguntarse dónde queda la justicia. Y no es posible experimentar la ausencia de justicia en la historia y en las relaciones sociales sin preguntarse dónde está Dios. El vínculo entre Dios y la justicia es, pues, un vínculo esencial y problemático al mismo tiempo. Esto es lo que convierte a la justicia en un asunto decisivo, pero hace precaria y vulnerable toda manera de afirmar a Dios en la palabra y en la acción.

Esa precariedad ofrece soporte a diferentes formas de crítica que se han ido articulando en relación con el vínculo entre Dios y la justicia, especialmente en la modernidad. La crítica a que nos referimos tiene que ver –en primer lugar– con la clásica cuestión de la teodicea, que ha adquirido especial virulencia ante las pirámides de dolor y sufrimiento injusto que se acumulan precisamente en una época que convirtió en su bandera la liberación de los hombres del yugo de la dominación y del sufrimiento que ella produce. Atribuir torticeramente dicho sufrimiento a agentes seculares y convertirlo en signo de un oscurecimiento de Dios a causa del secularismo, no sólo es una escapatoria barata a la luz de las injusticias que pueblan el resto de épocas históricas, además tampoco suavizaría en lo más mínimo el dilema, pues lo que parece volverse problemático de uno y otro modo es justamente la afirmación de la existencia de un Dios justo que actúa en la historia –por más que negar su existencia le parezca a algunos una figura de exculpación más sofisticada y sibilina si cabe (O. Marquard). Por eso la fe en un Dios justo que salva de la aniquilación última, que no permite que los derrotados y aniquilados queden abandonados y entregados al curso inmisericorde de la historia (de la dominación), es denunciada –en segundo lugar– como proyección ilusoria, como fantasía infantil de quien no es capaz de aceptar (e incluso afirmar, dirá Nietzsche) la crudeza de la vida y sus efectos sobre los débiles, en definitiva, como burdo antropomorfismo que confunde el anhelo con su cumplimiento y que, incapaz de asumir la herida narcisista, enmascara su impotencia con sueños de omnipotencia pro-

yectados sobre un ser todopoderoso capaz de revertir el curso de la historia. Tampoco quienes no renuncian a hacer realidad la liberación de toda forma injusta de dominación dejan por ello de denunciar la fe en la salvación como construcción ideológica que desplaza al más allá de la historia la cuestión de la realización efectiva de la justicia aquí y ahora. Y –en tercer lugar–, bajo la afirmación de un Dios que hace justicia para todos, la crítica (post)moderna del vínculo entre la afirmación de Dios y la justicia percibe no sólo una ilusión o un consuelo ideológico, sino además una amenaza de violencia, de negación de la diversidad y la tolerancia. En las tradiciones monoteístas se hablaría de justicia universal en realidad para unificar la historia, para someterla a un único señor absolutista (y sus representantes). Y la consecuencia que se sigue de ello es la pretensión de imponer un dominio universal. Lo que se proclama como liberación, como redención definitiva y total, sería en realidad un intento de totalizar lo uno, de universalizar la imposición excluyente (J. Assmann).

Por más que casi nadie niegue un vínculo genealógico entre la modernidad y las tradiciones bíblicas, en esas críticas se hace visible una escisión que parece ser marca específica de la relación entre ellas. La historia moderna de liberación y emancipación, al menos en sus líneas más significativas, cristaliza como emancipación también respecto a la religión, en oposición a la fe bíblica en la salvación o distanciándose de ella. En honor a la verdad hay que decir que las grandes confesiones religiosas, salvadas las diferencias que sea preciso reconocer, tampoco vieron con demasiada simpatía la historia moderna de liberación y emancipación. Más bien la señalaron como una amenaza a la fe y, por tanto, como un enemigo a combatir.

Evidentemente esta contraposición representa una colosal simplificación y no han faltado nunca movimientos sociales y grupos creyentes, pensadores y teólogos, que a lo largo de los últimos siglos señalaran tanto las raíces bíblicas de la historia moderna de liberación y emancipación, como la necesidad de un cambio de actitud de las confesiones religiosas hacia dicha historia. Si existe un vínculo esencial entre salvación y justicia, no es posible vivir de espaldas y menos aún en oposición a las luchas humanas por su realización. Sin embargo, es sobre todo en la segunda mitad del siglo XX cuando se produce un replanteamiento verdaderamente radical en dichas confesiones y, naturalmente, también en la reflexión teológica que acompaña su caminar. La historia moderna de liberación y lucha por la justicia comienza a dejar de percibirse en ellas como mero enemigo enfrentado o como un vástago depravado y díscolo, para pasar a ser reconocida como algo realmente propio. De la mano de este

Si existe un vínculo esencial entre salvación y justicia, no es posible vivir de espaldas y menos aún en oposición a las luchas humanas por su realización

reconocimiento va la consideración de la miseria y la injusticia como un reto que no sólo afecta a la dimensión caritativa de la fe, esto es, que no sólo es un ámbito de aplicación de lo que, como verdad revelada y confesada, está por encima y a salvo del acontecer histórico, sino que toca la esencia misma de la fe en la salvación.

La conciencia de las catástrofes históricas que asolaron el siglo XX europeo y el surgimiento de una percepción cada vez más agudizada de las injusticias y desigualdades globales, del clamor de los pobres y humillados de los pueblos colonizados y explotados por Occidente, sufrimientos interpretados por muchos sujetos creyentes desde la fe como no queridos por Dios, contribuyó de manera decisiva a que la cuestión de la justicia se convirtiera en un lugar teológico. El reconocimiento de la pertenencia de la lucha por la justicia al núcleo mismo de la fe no podía excluir sin contradecirse las luchas que constituyen la historia moderna de liberación y emancipación. Sin embargo, esta recuperación del vínculo entre salvación y emancipación moderna planteaba con radical urgencia lo que en la conocida formulación del teólogo J. Moltmann se denominó el dilema de identidad y relevancia. En un extremo de este dilema tenemos la identificación de la salvación cristiana con la emancipación y la liberación modernas hasta su completa disolución en ellas o, lo que es lo mismo, máxima relevancia al precio de una disolución de la identidad. En este caso, si no se conformaba con desaparecer, la fe salvífica sólo podía aspirar a ser una reduplicación simbólica, litúrgica o estética de la historia moderna de liberación y lucha por la justicia. En el otro extremo tenemos la retirada de la fe salvífica de las luchas liberadoras y emancipadoras en la modernidad, bien para impulsar o acompañar la restauración de un orden de dominación social supuestamente avalado por el poder divino o bien para refugiarse en un gueto más o menos confortable en el que lamerse de manera narcisista las heridas y cultivar una identidad diferenciada en régimen de secta, una identidad que se defiende y encapsula frente a un entorno reconocido tan sólo como amenaza y peligro. Aquí la historia de emancipación y liberación moderna es abandonada a sí misma y denunciada como rebeldía frente a Dios y sus representantes legítimos.

Más allá de consideraciones estratégicas, la primera opción se enfrenta a un hecho de entrada sorprendente: a una conciencia cada vez más agudizada de las contradicciones de la historia moderna de liberación y emancipación articulada en corrientes de pensamiento que, sin negar esa historia o renunciar a ella, plantean una exigencia radical de autocrítica como condición de su realización. Para los representantes de la Teoría Crítica, una de las corrientes de pensamiento más significativas a este respecto, después de dos guerras mundiales, de Auschwitz y de la domesticadora integración en el capitalismo por medio de la industria cultural, la dialéctica de dominación y servidumbre

no puede ser subsumida en una dialéctica especulativa del absoluto ni puede ser funcionalizada como partera de una sociedad reconciliada gracias a la astucia que habita en las contradicciones capitalistas. Por eso intentan hacer frente a cualquier forma de astucia evolutiva movilizando las capacidades crítico-anamnéticas de la racionalidad y de la praxis. La memoria del sufrimiento y de las víctimas se convierte así en condición de una posible reconciliación y una justicia que merezcan ese nombre.

Así, pues, no sólo razones teológicas contra una autoliquidación de la fe en la salvación en favor de una secularidad que supuestamente amortiza su herencia, también la sensibilidad secular hacia la “dialéctica de la Ilustración” (M. Horkheimer/Th. W. Adorno) o la “modernidad descarrilada” (J. Habermas) alerta frente la mera reduplicación teológica de una emancipación que, en los procesos de modernización tecnológica instrumental, de mercantilización de la cultura, de entronización de un progreso presidido por una lógica sacrificial, de expansión colonizadora, etcétera, poseía un reverso de horror y aniquilación evidentes, un horror que alcanza su máximo paroxismo en los exterminios masivos de las guerras y los genocidios que asolaron el siglo XX. El optimismo “modernizador” de los promotores del aggiornamento, no por explicable como reacción a la condena unilateral de la modernidad, deja de traslucir una ingenuidad verdaderamente sorprendente. Con todo, la crítica del optimismo ingenuo de los modernizadores tampoco puede llevar a una negación abstracta y total, tras la que se esconde en realidad la permanente tentación gnóstica, para la que la chispa divina sólo resplandece cuando se niega y anula lo humano.

A la vista de las mencionadas contradicciones, el camino capaz de salvar esos escollos pasaba y pasa por el compromiso radical con el refuerzo de la autocrítica y el diálogo, y por cierto no desde la prepotencia de quien apunta a las debilidades del supuesto contrincante, sino desde la humildad de quien reconoce en ellas las propias. Una experiencia religiosa y una teología que recuperen relevancia sin perder identidad, capaces de ser interlocutoras de la historia moderna de liberación y emancipación sin convertirse en una reduplicación acrítica de la misma, se ven llamadas a una reactualización de aquellos potenciales emancipadores y críticos de la propia tradición con mayor capacidad de incidencia en la necesaria autocrítica de la modernidad. En esa misma línea apuntaban ya las corrientes de pensamiento mencionadas más arriba. En ellas encontramos lo que bien podría caracterizarse como la revisión de una secularización insuficiente, esto es, la conciencia de que la secularización moderna de la religión ha ignorado y dejado fuera de una transformación profani-

La religión y la historia moderna de liberación y emancipación podrían reconstruirse mutuamente en sus lógicas específicas sin disolverse la una en la otra ni subordinarse

zadora elementos de las tradiciones religiosas, cuyo olvido ha sido decisivo en el descarrilamiento de la modernidad y de cuya recuperación se puede esperar una mayor capacidad de autocrítica. No se trata, como es natural, de resacralizar la esfera autónoma de la sociedad y la política, tampoco de una nueva instrumentalización de la religión al servicio de objetivos seculares, sino de recuperar para la racionalidad y la praxis social aquellos elementos que cuestionan su reducción instrumental o su autodisolución evasiva, y estos elementos provienen de las tradiciones bíblicas. De esta manera la religión y la historia moderna de liberación y emancipación podrían reconstruirse mutuamente en sus lógicas específicas sin disolverse la una en la otra ni subordinarse. Y esto pasa en buena medida por hacer valer la memoria como dimensión fundamental de la racionalidad y la praxis.

Si las tradiciones bíblicas pueden ser recuperadas por estos autores es porque barajan un concepto de tradición que no está juramentado con la legitimación y el sostenimiento de las relaciones de poder existentes. Al contrario, concebida como recuerdo del sufrimiento, la tradición se comporta críticamente frente a la autoridad de lo que posee poder histórico y no como su confirmación. Se trata de la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado, de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra el orden injusto. Una relación con el pasado concebida como 'rememoración productiva' pretende revocar su carácter cerrado y clausurado, sin querer restablecer por ello su inmediatez. Esta relación posibilita la crítica de las evidencias dominantes en el presente y los criterios de quienes se erigen en sujetos del recuerdo, sin que lo pasado se les imponga imperativamente. Ese pasado no interviene transformadoramente en el presente gracias a su propia perfección, sino en virtud de su no realización y su menesterosidad que comulgan con las exigencias que nacen de un presente irreconciliado. Las exigencias incumplidas del pasado abren los ojos para las actuales y reclaman su cumplimiento.

Si nos dejamos inspirar por las tradiciones bíblicas, resulta evidente que la historia y la sociedad, en cuanto momentos esenciales de los procesos por los que los individuos llegan a ser sujetos, de los procesos de libertad u opresión, de su realización o aniquilación, constituyen dos dimensiones irrenunciables del acto de fe y de la reflexión teológica. Pero si los procesos de constitución de los individuos en sujetos tienen que ver de modo esencial con la sociedad y la historia, entonces también con las relaciones de poder, con la lucha por el reconocimiento, con la injusticia y el sufrimiento, con la verdadera y la "falsa" conciencia de los procesos históricos y de las relaciones sociales y con la

posibilidad real de crítica y de liberación. Pero esto también quiere decir que la reflexión teológica no posee ningún lugar privilegiado fuera de la historia y la sociedad, es decir, no puede creerse libre de complicidad alienante con las situaciones injustas ni de la ofuscación que esas situaciones producen. Esto es lo que confiere a la teología un carácter negativo. La anticipación de un futuro sin dominación y la protesta contra lo dado históricamente es lo que inaugura la posibilidad de todo hablar sobre Dios como señor y sentido de la historia. En la tradición cristiana esa anticipación y esa protesta están vinculados a la peligrosa *memoria passionis et resurrectionis*.

A partir de estos supuestos es como se va configurando una propuesta teológica en la que la experiencia de Dios y la lucha por la justicia se condicionan mutuamente, de tal modo que dicha lucha pasa a convertirse en elemento esencial de la primera, del mismo modo que la experiencia de Dios les recuerda a quienes hacen suya esa lucha su dimensión anamnética. Aquí nace la propuesta de una teología político-anamnética que intenta «interpretar y movilizar los contenidos transmitidos del cristianismo como recuerdo crítico-liberador y ‘peligroso’ de la libertad en los procesos de emancipación, secularización e Ilustración»¹. Para esa teología todo discurso sobre la salvación que no incorpore la referencia a la justicia degenera en mito gnóstico. Por eso el monoteísmo de la fe judía y cristiana siempre es político. De modo que la fe en el Dios de los vivos y los muertos, es decir, en un Dios de la justicia universal, sabe que la praxis del seguimiento es inseparable de las luchas por la liberación y la justicia. Y también sabe de la constitución anamnética de esa justicia. La lucha por hacerla realidad no mira sólo hacia un futuro utópico, en el que los beneficiarios disfrutarán del resultado de las luchas pasadas de espaldas a las víctimas de la historia de sufrimiento. La esperanza que inspira la lucha cristiana por la justicia, es una esperanza solidaria no sólo con los que aquí y ahora sufren injustamente, no sólo con las generaciones venideras, sino también con las víctimas de la injusticia pasada, cuyas demandas de una redención todavía pendiente es parte constitutiva de esa esperanza. La lucha solidaria por la liberación de sujetos amenazados en el presente sólo puede abandonar al olvido a las víctimas de injusticias pasadas al precio de su propia integridad. La experiencia de Dios queda así vinculada a la historia del sufrimiento.

La lucha solidaria por la liberación de sujetos amenazados en el presente sólo puede abandonar al olvido a las víctimas de injusticias pasadas al precio de su propia integridad.

¹ J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag,

2. Horizonte de la justicia: experiencia de Dios e historia del sufrimiento

Como hemos señalado, la experiencia clave del monoteísmo se constituye 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 aquél que pueda salvar de la aniquilación a los perseguidos y oprimidos, y que los salva de hecho. 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 allí donde 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 Dios es por ello una comunidad anamnética y narrativa. Es más, dado que 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 oprimido y perseguido. Se trata de un recuerdo, sin embargo, que se ve permanentemente contrastado y cuestionado por nuevas experiencias 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 ante estas experiencias 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 crítica radical de la religión, que bien podría considerarse una característica singular de la tradición bíblica. 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 la experiencia del abandono de Dios expresado por Jesús en la cruz. La cuestión del sufrimiento pertenece, pues, al interior de la relación con Dios. Desde la experiencia 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, al mismo tiempo lo interroga como aquél que es capaz de envolver su situación con el poder creador y salvador, lo interpela e incluso lo 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.

Las experiencias de Dios de la tradición bíblica son experiencias de salvación y liberación que necesitan la eliminación de las causas y mecanismos que hacen sufrir a los hombres

Plantearse hoy la pregunta por Dios dentro de la tradición del monoteísmo bíblico significa, por tanto, heredar la pregunta que nace de las experiencias de sufrimiento e injusticia que sufren las víctimas; 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 autocomunicación de Dios no puede quedar y no queda de hecho confirmada de modo incontrovertido por la experiencia y la interpretación del mundo. Las experiencias de Dios de la tradición bíblica 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.

No se puede pasar por alto la injusticia por medio de algún artilugio teórico; la esperanza en el Dios que libera, que incluso 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.

**No el destino de Dios,
pero sí el destino de la
fe en Él el que está en
juego en una praxis
liberadora de lucha
contra la injusticia de
quienes se dicen
portadores de esa fe**

El horizonte de la experiencia religiosa expuesto hasta aquí muestra la conexión esencial entre el discurso bíblico sobre Dios, las experiencias de sufrimiento y las exigencias de justicia. Que Dios es realmente salvador y liberador no queda verificado porque sea concebido teóricamente de esa manera y se arroje lo así concebido como una red sobre todo lo que acontece, sino sólo porque Él salva y su salvación es experimentada. Donde ella no es experimentada, sino más bien su contrario, allí donde sólo se experimenta la abismalidad del sufrimiento y la injusticia, ¿dónde queda Dios? La fe en un Dios todopoderoso y bondadoso, que actúa en la historia salvando y liberando, exige, pues, necesariamente, como ya hemos visto, una sensibilidad frente a las situaciones de sufrimiento, que socavan, por su parte, la plausibilidad de la propia fe. Y esta tensión inherente a la fe bíblica se ve agudizada y dramatizada por la agudización y la dramatización de la historia de sufrimiento e injusticia.

Tanto más si asistimos a un oscurecimiento histórico dentro del propio cristianismo, en su praxis y en su teología, de la necesaria sensibilidad hacia los sufrimientos 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 conducido las acciones destructoras y aniquiladoras ejecutadas por quienes se decían seguidores de Jesús de Nazaret. No el destino de Dios, pero sí el destino de la fe en Él está en juego en una praxis liberadora de lucha contra la injusticia de quienes se dicen portadores de esa fe, lo mismo que la complicidad con esa injusticia la corrompe y la destruye.

El problema de cómo seguir creyendo a la vista de la historia de sufrimiento de la humanidad, después de tanto sufrimiento inocente o injusto, el problema de cómo creer hoy a la vista de las injusticias que todos conocemos, es el problema de cómo hablar con sentido de salvación y de un Dios presente en

la historia ante todo eso. 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. Los problemas que éste plantea sólo encuentran "respuesta" posiblemente en un caminar esperanzado hacia el salvador y sus promesas por medio de una praxis solidaria con las víctimas o, lo que es lo mismo, no hay respuesta si no se incluye la praxis de los sujetos y no puede ser en absoluto dada independientemente de los que sufren.

Pero si la universalidad teórica, o lo que es lo mismo, que Dios es salvador de modo esencial, sólo es comprensible en la realización práctica de una acción solidaria, nunca podrá ser poseída en un puro saber. La afirmación de esa realidad no tiene lugar, por tanto, de modo teórico, en una contemplación pura y desinteresada, sino de modo práctico, es decir, interviniendo en la realidad del sufrimiento y de la injusticia. El saber sobre esa realidad liberadora y salvadora, es un saber que nace y se acompaña de la praxis, que no se conforma con el mundo tal como éste es, un saber que interviene liberadoramente en las situaciones vitales. La fe y la teología tienen que hacerse cargo de la historia de sufrimiento e injusticia, así como dejarse cuestionar y desafiar por ella en su verdad. Esto es inevitable, sobre todo si ellas se mantienen en su asunto propio, en la pregunta por Dios y su justicia, por la liberación y la salvación, y no se entregan a otros servicios, en los que pronto se agotarían y se harían innecesarias.

3. Memoria passionis, memoria de las víctimas, memoria peligrosa

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, 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 rememorar, 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.

Si se prescinde de la solidaridad retroactiva con las víctimas del pasado, se destruye la universalidad de esa solidaridad como condición de una exitosa constitución de los individuos en sujetos

La problemática de la incorporación de la memoria del pasado a la realización de una justicia universal viene recogida en lo que Helmut Peukert ha descrito como la aporía de la solidaridad anamnética². Si se prescinde de la solidaridad retroactiva con las víctimas del pasado, se destruye la universalidad de esa solidaridad como

condición de una exitosa constitución de los individuos en sujetos. Pero si la solidaridad se vuelve anamnética, entonces la historia de injusticia y sufrimiento en el mundo amenaza con volverse abrumadora y cuestionar el logro de la mencionada constitución en sujetos a la vista de la ingente aniquilación de inocentes. De esa aporía no es fácil escapar. Se puede ignorar la dimensión anamnética de la solidaridad y la lucha por la justicia y contradecir así las exigencias de universalidad que se derivan de la solidaridad misma. Se puede afirmar el recuerdo de los inocentes aniquilados como parte integrante de la solidaridad universal y al mismo tiempo afirmar el carácter irrecuperable y clausurado del

² H. Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental, análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Barcelona, Herder, 2000.

pasado (M. Horkheimer), llevando así esa solidaridad y esa lucha por la justicia hasta una forma de anhelo que linda con la desesperación. Pero también es posible apuntar en la praxis de solidaridad y en la lucha por la justicia anamnéticas a una realidad que, en cuanto libertad absoluta, posibilita una libertad histórica y finita, permite incorporar la muerte del otro como horizonte extremo de la propia existencia e impedir que las víctimas del proceso histórico desaparezcan en la nada para siempre.

En este contexto alcanza especial relevancia la crítica de Walter Benjamin al progreso. Dicha crítica está dirigida contra la pérdida de significación y el olvido de las catástrofes y los acontecimientos que producen sufrimientos inscritos en el curso imparable e ininterrumpible del tiempo. En la crítica del progreso de lo que se trata es de criticar la abstracción real que se refleja en su idea. La abstracción conceptual respecto a todo contenido material y todo acontecer concreto, en definitiva respecto a la historia, no se puede separar de los procesos sociales de abstracción cuyo efecto destructivo se ha hecho reconocible en el siglo de los genocidios. La significación epistemológica del recuerdo proviene precisamente de que no puede abstraer de lo recordado, de su materialidad y singularidad. Su significación moral y política procede de su resistencia contra el olvido de la opresión y de los oprimidos, esto es, contra las estructuras sociales de violencia.

Las competencias necesarias para resistir frente a los peligros que les amenazan las adquieren los sujetos oprimidos de una relación con el pasado apoyada en su propia tradición, que lejos de construir un continuo histórico que conduciría al presente constituido, muestra la relación de ese presente en lo que tiene de estructura de dominación y violencia con la opresión sufrida en el pasado y moviliza lo destruido y lo que ha quedado pendiente de realización contra la prolongación de la violencia y la opresión. La realidad salvadora de Dios sólo se podría afirmar con sentido en relación a una interrupción del tiempo vacío, infinito e ininterrumpible, del que depende la dominación y la violencia en el capitalismo. Por eso, en la aporía de la solidaridad y de la lucha por la justicia anamnéticas lo que está en juego es una experiencia que posee carácter escatológico. Y la realidad a la que se refiere no es deducible del curso fáctico de la historia. Lo que ha de ser esperado no puede ser capturado en un esquema deductivo.

Para las tradiciones bíblicas Dios no sería Dios si olvidase a los sufrientes, si quedaran sin esperanza los irremediamente aniquilados. Por eso la esperanza en la resurrección está dirigida a las víctimas, como queda patente en la resurrección de Jesús. Esta débil fuerza mesiánica (W. Benjamin) se apoya en una idea de salvación, en la idea de que los muertos no están definitivamente muertos y los aniquilados no lo están eternamente. Adherirse a esta idea sólo es posible del lado de los que sufren y son oprimidos en el presente, que si

bien no pueden eliminar los sufrimientos del pasado, al menos pueden reconocerlos en sí mismos y de alguna manera dejarlos participar en la esperanza de salvación: «La historia de salvación es aquella historia del mundo en la que a las posibilidades derrotadas y olvidadas de la existencia humana que llamamos "muerte" se les promete un sentido que no será revocado ni abolido por el curso de la historia futura»³.

Tarea de la reflexión teológica es mostrar que esta esperanza y las visiones que la acompañan no son simplemente prehistoria mítica de una razón que las ha dejado atrás en su emancipación de la religión, sino que forman parte de sus permanentes condiciones de existencia, es decir, de aquello que la racionalidad y la praxis necesitan para no volverse irracionales. En la "memoria peligrosa" del sufrimiento se le pone un espejo delante a la historia de libertad moderna y se la confronta con su reverso catastrófico, se le recuerda los sufrimientos irredentos de la humanidad, como si se tratara de un negativo de la historia de libertad, para evitar que ésta se hunda en la banalidad y la inhumanidad. Se podría hablar de una especie de presencia negativa de la teología, porque la salvación o la justicia consumada no pueden ser atrapadas de forma positiva. Son tan anheladas como echadas en falta. De ellas sólo sabemos algo en negativo, esto es, en relación a todo lo irredento. Esta es la manera como la salvación y la justicia esperadas de Dios pueden formar parte de lo político sin anular la secularidad, sino reforzándola. No se trata de ocupar de nuevo el espacio secular para anularlo, sino abrir una brecha en él por medio de la memoria *passionis*, que deja un hueco, un rastro negativo, que no necesita de apoyo teológico para ser leído como aquello que realmente es: huella de lo ausente y rastro de transcendencia.

3 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 125.