

LAS RAZONES DE LA FE

VÍCTOR GÓMEZ PIN

Fernando Savater
La vida eterna
Ariel 2007

Tras el temor a la muerte

Si se hiciera una encuesta entre los ciudadanos relativa a lo que les sugiere la palabra *filosofía*, abundarían las respuestas en el sentido de que los filósofos son gente que habla en una jerga oscura sobre asuntos que sólo a ellos (en el mejor de los casos) interesan. Pues bien, el libro que aquí glosamos es un ejemplo de lo contrario: el filósofo se ocupa de asuntos que a todos nos conciernen, en la terminología clara y precisa que exigía Descartes.

Fernando Savater, curtido en el tratamiento de problemas absolutamente comprometedores para nuestra condición de ciudadanos y que desde luego afectan a la dignidad misma de nuestra vida espiritual, aborda en su último libro¹ (sin la menor retórica ni vanos adornos) ni más ni menos que la cuestión de la vida eterna, o por mejor decir, la cuestión de aquello que mueve a los hombres a intentar conciliar dos términos (*vida y eternidad*) de entrada absolutamente contradictorios. Fernando Savater es hijo de la tradición ilustrada y, desde luego, se halla marcado a fuego por el vitriólico pensamiento de Voltaire a la hora de denunciar las falacias de los vendedores de ilusiones. Pero que nadie se llame a engaño: su reflexión es resultado de que el hecho religioso es tomado rigurosamente en serio. No se trata en absoluto de despachar la cuestión con exabruptos, reduciendo la creencia religiosa a superstición que la ciencia habría definitivamente permitido superar.

En efecto, una de las cuestiones que más preocupa al autor es precisamente la persistencia de actitudes religiosas, más o menos encubiertas, en personas no sólo cultivadas, sino que han dado probadas muestras de entereza ante los embates de la vida y de gallardía a la hora de enfrentarse a la injusticia o a la tiranía. Fernando Savater se halla casi hormonalmente alejado de las actitudes religiosas, tiene permanente nostalgia de explicaciones honradas, o de honradas renunciadas a seguir buscándolas. Mas por ello mismo parece preguntarse: ¿cómo es posible que algunos se aferren a lo que mismamente se ve que no ofrece asidero? Y el autor constata que entre los tales cuentan algunas personas que comparten con él un amplio espectro de valores... empezando por la concepción de la dignidad humana como teniendo soporte en la razón. Ante este hecho uno no puede, casi diría que modestamente, dejar de preguntarse: ¿qué mueve a gentes tan dotadas, tan eruditas y sensibles a seguir mareando la perdiz de la salvación religiosa, bajo un disfraz u otro?

Ello posibilita que, aún ratificando enteramente la convicción de que Fernando Savater será uno de esos “ateos en el lecho de muerte” por él evocados, su libro describa con gran tino (y como decíamos clarísima expresión) las esperanzas, inquietudes y, sobre todo, los interrogantes de aquellos que mantienen la apuesta contraria. Pero es más: en ocasiones la lectura del libro de Fernando Savater me ha dejado una impresión de profunda empatía con un tipo de religiosidad que nos interpela, sin producir el in-

mediato repudio por parte de nuestro buen juicio. Pues hay, en efecto, ocasiones en las que la afirmación de la trascendencia parece hallarse en las antípodas de la búsqueda de consuelo a cualquier precio. Se trata de esa apuesta que deja perplejo al espíritu ilustrado simplemente por su radical fertilidad. Estoy pensando en el sentimiento de absoluta veracidad que cabe experimentar ante las palabras conmovidas de Péguy evocando la catedral de Chartres. Sólo la hipótesis de que tal espiritualidad subyace incluso cuando la parafernalia salvadora impera redimiría el hecho religioso a los ojos de muchos de los que hemos seguido en su lúcida reflexión a Fernando Savater. Retomaré este asunto más adelante.

Obviamente el anclaje a la idea religiosa de una vida perdurable se vincula a una suerte de resistencia ante la inevitabilidad de la muerte. Más tras el temor a la muerte se esconden otros fantasmas, muy a menudo vinculados a ese universo de larvas que es el inconsciente. Hurgar en este último es en ocasiones sumamente peligroso y susceptible de despertar aspectos de nosotros mismos que nos es muy difícil de reconocer. Fernando Savater pone sobre el tapete algunos de ellos a la vez con implacabilidad y una tierna comprensión para nuestra intrínseca debilidad, derivada quizás de que, como decía Cesare Pavese, “la muerte es el reposo, pero el pensamiento de la muerte turba todo reposo”. El autor nos habla así del temor a sentirse intrínsecamente desprotegidos(resultado de la inevitable desvinculación de los

padres o cuidadores) y que “sólo el amor en lo personal y el reconocimiento en lo social” podría parcialmente amortiguar. Lúcida asunción de la inevitabilidad del narcisismo que conlleva un interrogante: ¿qué pasa cuando hay quiebra en el vínculo afectivo y el entorno social se llena de miradas indiferentes? Pues que, eventualmente, Dios nos tiende los brazos: “Para Él, seremos alguien y lo seguiremos siendo durante toda la eternidad, aun precipitados al fondo del infierno: no habremos ocurrido en vano”.

En el lecho de muerte

El lector de cierta edad tendrá, sin duda, recuerdo de los espantajos con los que, en los años de la sombra franquista, se instaba a los niños, no ya a perdurar en la religión, sino a tener claro que el catolicismo era la única opción legítima (ociosa preocupación, por otro lado, dada la práctica imposibilidad de elegir). A cada uno le habrán vendido una patraña diferente; recuerdo que a mi se me decía que, interpelado el mismísimo Lutero sobre la religión a seguir, el subversivo clérigo habría respondido: “para vivir la Protestante, para morir la Católica”. La moraleja, obviamente, era que en última instancia el miedo hace enmendar. Y efectivamente, más allá de las diatribas entre iglesias y sectas, el motor que anima los discursos de embaucadores y predicadores, lo que les hace confiar en que van a ser escuchados y obedecidos es una suerte de radical nihilismo respecto a la condición humana y a su capacidad para asumir con entereza los embates de la

vida. En suma: en el lecho de muerte caeríamos todos en espiritual genuflexión.

Pues bien, ello no es del todo cierto; algunos hasta en el instante postrero permanecen fieles a la causa que les movió en vida. En *Eugenie Grandet* de Balzac, el descreído padre de la protagonista, en trance de recibir la extremaunción, provoca la emoción del sacerdote al alzarse súbitamente para besar el crucifijo; pero no se trataba de postrera conversión: simplemente el crucifijo era de oro, perdurable *Río Jordán* para ese “avariento viejo” que es *Le Père Grandet*.

Cierto es que el oro, fantasma de metal que escaparía al segundo principio de la termodinámica, juega quizás en la vida de los hombres un papel análogo al del imaginario religioso. Pero otros perseveran en causas indiscutiblemente más laicas. Sin ir más lejos, me es difícil imaginar a Fernando Savater renunciando en su lecho de muerte a mantener el tipo ante la tremenda evidencia de la finitud. Mantener el tipo no solo con esa sobriedad de Descartes, limitándose a decir “il faut partir”, sino seguro con algún tipo de humor, ingenian-do un ácido chiste sobre su propio destino.

En el ínterin, el libro efectúa un repaso a los más percutantes temas vinculados al fenómeno religioso (los filósofos y la búsqueda de trascendencia, la entereza en el lecho de muerte, la contradicción entre la existencia del mal y el anclaje en la esperanza) pero, como antes indicaba, es obsesiva la cuestión del porqué, lo cuál es reflejo de una actitud que va más allá del escepticismo.



Fernando Savater

Del Dios de los filósofos al purgatorio de Ratzinger

El capítulo del libro que lleva por título “Dios y los filósofos” constituye un pequeño repaso a las tomas de posición (y ajustes de cuentas) sobre el tema a lo largo de la historia del pensamiento. Como no podía ser menos en un libro de Fernando Savater, Spinoza está aquí muy presente (creo recordar que al ser detenido durante el franquismo, autorizado a solicitar un libro, pidió a su madre que le trajera la *Ética* de Spinoza). La visión de Spinoza resulta simpática a muchos no creyentes porque, de hecho, el Dios del que nos habla es apenas un significante designativo de algo en lo que, más o menos, todos creemos. Dios es aquí el nombre de la sustancia, entendida como la condición misma de posibilidad de que podamos referirnos a un orden particular. De poco servirá este Dios a quien se aferra a una esperanza, sino contra natura, sí al menos contra la naturaleza del hombre, que tiene su expresión cabal en el razonamiento y el juicio. Recuerdo que hace ya muchos años en un viaje a Viena encontré la ciudad cubierta con carteles anunciadores de la llegada del Papa bajo la frase “Die Hoffnung kommt”, la esperanza llega. Para esta pulsión, que el Pontífice su-

ponía anclada en el alma de sus entusiastas (nunca mejor dicho) aclamadores de Viena, no vale el Dios de Spinoza, como no vale el Dios de Aristóteles, pura hipótesis cosmológica, calificado de primer motor del universo y explicativo de la mecánica celeste. Motor que nada crea, nada destruye; nada promete y a desdicha alguna arranca: de ahí su inutilidad para el alma desgarrada

Capítulo especial merece el nombre de Hegel. Para éste, Dios es la expresión que adopta el ansia de absoluto, y que sólo el trabajo conceptual arrancará a la abstracción. La ascesis del filósofo hace innecesario a Dios, cabría decir. De alguna manera está aquí presente una actitud que, en ocasiones, llega a adoptar la forma de menosprecio por las manifestaciones populares de la fe por parte de aquellos mismos que se reconocen en la espiritualidad religiosa e incluso son apóstoles de la misma; desprecio por “la fe del populacho” (vista como anclada en lo sensible e incapaz de aprehender el misterio más que de forma iconográfica y representativa), que no deja de ser problemático: pues cuando el docto creyente pretende apuntar al núcleo del problema teológico, cuando para tal fin se cree en condiciones de recurrir a los más elevados instrumentos

conceptuales, cuando se complace en su capacidad de defender sus convicciones manteniéndose a elevadísima altura intelectual, entonces (aun sin caer en la inversión de jerarquía consistente en subordinar la “verdad de fe” a la “verdad de razón”) se corre el peligro de caer en la soberbia...y sobretodo de ser incomprendido por sus feligreses.

Pues cuando la iconografía y la representación dejan de operar, Dios parece ausentarse y sus ministros empiezan a temer que el asunto no de más de sí. Temor de Aarón que, desoyendo a su hermano Moisés, intenta aplacar la potencial revuelta de un pueblo hartado de disparatadas abstracciones ofreciéndoles el icono festivo y movilizador del becerro de oro. En la vertiente negativa de la representación tenemos el infierno y el purgatorio, que para ser eficaces han de apelar a fantasmas concretos de dolor. De ahí que no quede claro que, en sus catequesis sobre la “geografía del más allá”, Juan Pablo II (reinterpretando el purgatorio y el infierno en lenguaje “más contemporáneo”) hubiera contribuido a hacerse más inteligible. Y lo mismo cabe decir de esta interpretación de Joseph Ratzinger: “El lugar de purificación es, en definitiva, Cristo mismo. Si nos encontramos con Él de manera transparente sucederá que todas las bajezas y culpas de nuestra vida, que hemos escondido cuidadosamente, comparecerán ante el alma en ese momento de verdad y nos quemarán... La presencia del Señor actuará como una llama ardiente sobre todo lo que en nosotros es inclinación a la injusticia, el odio y la mentira. Se convertirá en un do-

lor purificante que arrancará, a fuego, de nosotros todo lo que es incompatible con la eternidad. Jesucristo mismo, que es la Verdad y el Amor en persona, es también el juicio”.

Realmente abandonar el fuego real para sugerir que el dolor procede de la llama presente que supone la inmolación de Cristo no hace la cosa más convincente, salvo que lo digas tan bien que el sentido de lo que dices se confunda con el decir mismo. Al leer a Ratzinger me vienen a la cabeza los versos anónimos de la lengua castellana: “No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de ofenderte. / Tú me mueves, Señor, muéveme el verte / clavado en una cruz y escarnecido, / muéveme ver tu cuerpo tan herido, muéveme tus afrentas y tu muerte. / Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera, / que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / y aunque no hubiera infierno, te temiera...”. Aquí si que el discurso religioso se hace realmente espiritual.

La distorsión consistente en sofisticar el discurso religioso tiene complemento en cierta concepción de la filosofía que, sin diluir explícitamente la frontera entre filosofía y religión, nos sumerge en reflexiones tan ajenas a las cartesianas “claridad y distinción” que la atmósfera se vuelve prácticamente religiosa. Fernando Savater cita al pensador italiano Massimo Cacciari, quién tras afirmar “Yo no puedo creer que el logos se haya hecho carne, que el crucifijo sea Dios” parece enmendarla al añadir que repudia al ateo “porque creo que en este ejercicio mental [del ateísmo] ya no puedo dejar de pensar en lo último, en la cosa última, que el creyente y nuestra tradición metafísica, filosófica, teológica, ha llamado Dios”.

Aparentemente Cacciari nos está diciendo que la religión tiene en común con la filosofía el apuntar a lo más alto en la cadena de condiciones. Mas la filosofía, desde Kant al menos, apunta

a lo que es fértil como elemento de explicación, sin concesiones a lo imaginario ni sustitución de la razón por el *pathos*. Si lo que propugnan filósofos como Cacciari no es religiosidad sino filosofía, ¿por que a veces tenemos la impresión de asistir a una suerte de promesa eternamente diferida? La cosa se remonta cuando menos a Heidegger, cuyo discurso a veces se acerca a lo poético pero responde a otra intención que, al no concretarse, confiere al asunto un tufillo de trascendencia.

De Hume a Feuerbach

Una cosa es criticar el contenido de creencias que configuran una religión dada, otra muy diferente es describir los mecanismos psicológicos que mueven a la creencia. David Hume sería el modelo de pensador que se aplica a la primera tarea, mientras que habría que esperar a Feuerbach para que la segunda sea emprendida. Pues, como bien escribe Fernando Savater, “de las tres funciones clásicas que los estudiosos confieren a la religión (explicar el origen del universo y de lo que somos, confortarnos ante la muerte y brindar un vínculo moral para la comunidad a la que pertenecemos, sólo la segunda sigue sin encontrar hoy alternativa aceptable”. De tal manera, en la génesis del hecho religioso se hallaría la negativa a asumir la primera limitación drástica, es decir, la finitud.

Pero esta no es la única variable operante, aunque quepa decir que está implícitamente presente en todas las demás: “el más allá regido por la divinidad, se convierte en la compensación trascendental de todas las limitaciones que padecemos en este mundo, pero también brinda un consuelo a los que sufren y una coartada para renunciar a intentar la mejoría de su situación terrenal” escribe el autor sintetizando la tesis de Feuerbach al respecto.

El refugio en la religión sería así síndrome de una indignancia vinculada al hecho de que la organización social y política hace

imposible que el ciudadano se trace como objetivo la fertilización de sus facultades cognitivas y creativas a través de la cual se realizaría plenamente su condición. Subyace a esta posición una suerte de optimismo respecto a la capacidad del ser humano para asumir con entereza (la *andreia* de los griegos) las vicisitudes trágicas a las que está abocado por el mero hecho de ser un animal que simboliza su lazo con la naturaleza y la finitud inherente a la animalidad. La tensión entre la naturaleza y el orden simbólico sólo sería insostenible, en suma, cuando las circunstancias sociales nos distraen de la tensión misma. Perspectiva ésta en la que se encuadrarían perfectamente las reflexiones de Marx sobre el *hombre total*, que desde luego no parecen estar a la orden del día ni constituir el alimento espiritual de los políticos que programan nuestro destino

La muerte y el tiempo

De alguna manera la idea de la vida eterna trasciende el ámbito de la religión entendida como anclaje imaginario a una hipótesis consoladora que violentaría profundamente nuestra certeza inmediata. Fernando Savater evoca las reflexiones de Sigmund Freud sobre la imposible contemplación de la muerte propia, ya que todos los intentos llevarían a constatar que sólo somos de ella meros espectadores, tesis que lleva al padre del psicoanálisis a sostener “que en el fondo nadie cree en su propia muerte o, lo que es lo mismo, que en lo inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad”. Asunto este que el autor ilustra con unos versos de Borges: “¿será posible que yo, súbdito de Yacub Almansur, muera también como murieran las rosas y Aristóteles?” Al leer estos párrafos del libro evocaba como contra punto una curiosa reflexión de Pavese que roza la *boutade*: “no es cierto que la muerte nos llegue como un hecho absolutamente nuevo, antes de nacer todos estábamos muertos”. En suma, encontraríamos

razones, tanto para situar la muerte propia en primer plano como para todo lo contrario. Por un lado, la muerte propia es un límite para la capacidad de conceptualización, mas por otro lado —como escribe Savater—, salvo en la hipótesis de la eternidad, el hombre está siempre “a punto de morir”.

Pero de lo que no hay escapatoria es de la inminencia de la degradación física y la correlativa astenia de las facultades creativas y cognitivas, síntoma de lo ineludible del segundo principio de la termodinámica. El materialismo lúcido y militante de Savater en este extremo es tanto más de agradecer cuanto que aquí se encuentra uno de los últimos refugios, contrarios al buen juicio, de muchos racionalistas de nuestro tiempo: perdemos acuidad visual u olfativa, pero no desesperamos aun de ser capaces de fraguar una composición musical, labrar una frase *no hecha* o avanzar un pensamiento que no se reduzca (por archivado y disponible) a prejuicio. Por decirlo claramente, nos anclamos a la vida del espíritu aun en ausencia de condiciones en un cuerpo que constituye su único soporte

Ciertamente tampoco esta cuestión puede ser despachada de un plumazo, pues remite a un problema filosófico de primera magnitud y que no es otro que el de elucidar si una vez que en la historia de la evolución ha surgido ese curioso sistema de signos que es el lenguaje éste no adquiere de alguna manera vida y potencia. El lenguaje humano es un código de señales que se negó a funcionar exclusivamente como tal, se negó a ser mero instrumento al servicio de las necesidades que le generaron, impuso sus propias exigencias. Los psiquiatras, y los médicos en general, saben que el lenguaje no siempre está al servicio de la vida, que tiene sus propios objetivos; cabe incluso decir que la existencia misma de la ciencia digna de tal nombre (la cual responde esencialmente a imperativos de inteligibilidad) y de la poesía es prueba suficiente de tal

autonomía del registro simbólico. Mas una cosa es afirmar que el lenguaje trasciende los intereses de la vida, y otra cosa es afirmar que la fertilidad en acto del lenguaje cabe allí donde el cuerpo se degrada. Cuando esto último ocurre, también el alma se apaga: los versos de Garcilaso y las fórmulas de la Relatividad se restauran cada vez que un ser hablante los incorpora.; tal esfuerzo en pos de la simbolización supone una vigorización del sujeto mismo, pero ello no es definitivo. También aquí ha de darse el relevo, también aquí la lucidez se impone: pues una cosa es afirmar que a través de los hombres el lenguaje perdura, y otra es pretender que el lenguaje hace a los hombres perdurables

Vida eterna versus vida

Aristóteles definía el tiempo como “cifra del cambio destructor”, lo cual suponía no considerar temporal el proceso de fertilización de la simiente, o el de actualización en un niño de su innata capacidad para el lenguaje. También escapaban al tiempo las especies. El tiempo era para el Estagirita expresión de un rasgo intrínsecamente perturbador de la vida que sólo concerniría a los individuos. Asumir esta condición sería indispensable para la salud espiritual, y la aspiración a una vida eterna aparecería como marca de una ausencia de entereza, que ni siquiera es seguro que tenga los deseados efectos consoladores. Pues esta conjetura de una vida que escaparía al segundo principio de la termodinámica, una vida sin tiempo, es susceptible de producir más bien una radical desazón. Imaginen al melancólico Romeo contemplando por un momento la imposibilidad de liberarse de la aflicción que supone la ausencia de su Julieta...

Fernando Savater escribe a este respecto que “nadie está realmente dispuesto a celebrar, ni siquiera a tolerar, la proximidad de Lázaro redivivo... y sonreímos cuando la ambigüedad sentimental ante el fallecimiento

del ser querido alcanza la espectacularidad, como en el caso de aquella viuda para quien –según el humorista– el pesar por la muerte de su marido fue tanto que de la noche a la mañana todo el pelo se le puso rubio”. Menos jocosamente, cabe evocar la reacción de Herodes en la ópera *Salomé* de Richard Strauss, pues informado el Tetrarca de que Cristo resucita fallecidos exclama: “¿Por qué resucita fallecidos?...no quiero que lo haga, le prohíbo que resucite fallecidos”.

Cabe conjeturar que en algún registro estamos profundamente apegados a la condición mortal y que no es de verdad cierto que quisiéramos sustituir la vida propiamente dicha por una vida eterna contradictoria en su mismo concepto. Todo depende, en última instancia, de si la vida que es la nuestra conlleva ese mínimo de riqueza y dignidad que mueve efectivamente a “dar un sí que glorifica”. La buena vida, el bien vivir y no meramente el vivir, tiene fuerza por sí misma y no necesita el señuelo de la eternidad.

Pues la vida eterna sería literalmente esa vida en la que, según expresión de Savater, “sobra el tiempo”, mas cuando tal cosa ocurre “perdemos cualquier atisbo de sentido y autenticidad en una vida que ya no sería posible seguir llamando humana. Tal es la condena a la perpetua frustración que expresa la leyenda del judío errante o, aun mejor, el retrato de los inmortales degradados a una insignificante bestialidad en el relato *El inmortal*, de Jorge Luís Borges”.

Por ello cabe afirmar que la aspiración a una vida eterna encierra una nihilista disposición de ánimo, una huida de la confrontación en la que se fragua para nosotros todo horizonte de sentido. La aspiración a la vida eterna supone, en última instancia, un auténtico repudio de esa naturaleza humana, sellada a fuego por la contradicción entre la finitud inherente a la condición de ser natural y el sentimiento de infinita fertilidad que, en los momentos de afirmación,

genera el sentirse portador del lenguaje.

Animal y muerte

En varios momentos de la reflexión que comentamos se apunta un tema de enorme relevancia en nuestra época en razón de la vigencia de las tesis que homologan la condición humana a la de ciertos animales filogenéticamente cercanos. Entre los etólogos es corriente atribuir a estos animales una suerte de conciencia, integrada al menos por las capacidades sensitiva (recepción de datos) y emotiva. Corolario de ello es el hecho de que, sin más preámbulos y algo abusivamente, se use el término subjetividad para referirse a tales animales. Tales conciencia y subjetividad se traducen, obviamente, en la capacidad de experimentar dolor y placer; de ahí que algunos moralistas de nuestra época hayan sustituido el imperativo kantiano de no instrumentalizar al ser de razón (es decir, al ser dotado de pensamiento abstracto y lenguaje simbólico) por un imperativo de la compasión, en el que se extiende la comunidad moral hasta donde se de capacidad de experimentar placer y sufrimiento. Las capacidades intelectivas y simbolizadoras serían irrelevantes en esta materia, hasta el punto de que el jurista americano Gary L. Francione ha llegado a escribir “¿nos inclinaremos a afirmar acaso que la facultad de utilizar el lenguaje simbólico vale más, en el plano moral, que la de guiarse con la ayuda de ultrasonidos (propia de los murciélagos)”. Pues bien: ¿qué pasa en relación a esa constante reflexión sobre la representación de la muerte que es rasgo distintivo de nuestro pensamiento? Savater evoca a Georges Bataille, para quien los animales se insertarían en el orden natural “como el agua en el agua”. Y el autor añade: “o sea, sin extrañeza ni conciencia de distancia alguna respecto a lo que les constituye y a cuanto les rodea. Pero es porque ignoran la fatalidad de su muerte, fuente de toda extrañeza humana; quien ha tenido con-

ciencia de sí y nombre propio no puede ya ser resignadamente como el agua en el agua”.

Y también aquí Dios entra en escena: “nuestro mayor y primordial deseo como mortales es evitar la perdición, seguir siendo significativos y relevantes para Alguien que comprenda lo que supone, lo que impone y hasta la humillación que implica saberse alguien –encarnación mediante, el gran éxito teológico del cristianismo”.

La relación simbólica con la muerte, y la erección de representaciones que palien la confrontación con la misma, parecen constituir universales antropológicos, es decir, rasgos singularizadores del animal humano y muestra de que el vínculo inmediato con la naturaleza, propio de la animalidad, se halla, de alguna manera, irremediablemente perdido.

Hay entre los antropólogos una interrogación relativa a discernir si *Homo Neanderthalensis* y *Homo Sapiens* son dos tipos anatómicos de *Homo Sapiens*, o si bien (según la expresión consagrada) *Sapiens Sapiens* es tan sólo este último. En cualquier caso, uno y otro parecen tener en común el enterrar a sus muertos con profusión de ritos... lo cual parece indicar que Dios no anda lejos. Se ha aventurado en ocasiones la hipótesis de que en la matriz de la música está el canto (*Música ex linguae*, en expresión de Agustín García Calvo). Cabe preguntarse asimismo si en tal matriz no se halla también la pulsión de trascendencia (de la que Kant hacía una determinación esencial de la razón). Una sociedad de animales se convierte en *civitas* porque la palabra y no el mero imperativo de subsistencia empieza a regir en ella. El problema es precisamente discernir si ello es posible en ausencia de Dios.

Dios y el mal

En el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones*, Descartes estima que sólo la hipótesis de un Dios tan poderoso como arbitrario, y hasta intrínsecamente en-

gañador, podría ofrecer un flanco a la duda sobre la veracidad de las proposiciones geométricas. Sólo, en suma, Dios podría hacer que la medida de los ángulos de un triángulo no fuera igual a dos rectos. El libro de Fernando Savater explora indirectamente este asunto, efectuando una revisión de las diatribas sobre la esencia divina, que desde Tomás de Aquino y Guillermo de Ockam, a Kierkegaard y Leon Chestov, pasando por el mismísimo Lutero, no han dejado de alimentar la reflexión implícita o explícitamente teológica. Tomás de Aquino venía a sostener (mediante artilugios para salvaguardar el “atributo” de la omnipotencia divina) que Dios estaba tan comprometido con las tablas de la ley que ni Él podía ya hacer que fuera legítimo codiciar los bienes ajenos o suspirar por la mujer del prójimo; Duns Escoto limitaba tal compromiso a los mandamientos de la primera tabla (los tres primeros) que concernían a nuestra obligación con Dios. Pues bien Guillermo de Ockam daba una suerte de salto y venía a decir que la hipótesis de la toda potencia divina obligaba a liberar a Dios de cualquier atadura, de tal manera que Él podía hacer que fuera legítimo y hasta moral, no ya matar o robar, sino incluso entregarse a la fornicación desmadrada con la mujer ajena en el mismo día del Señor. Vidal Peña, traductor de las Meditaciones de Descartes, ha señalado que es la sombra de este Dios arbitrario y cruel lo que subyace tras la hipótesis cartesiana de un ser supremo que “aplica toda su industria a engañarme”, de tal manera que Descartes se equivocaría al estimar que, soñando o despierto, dos más tres igual a cinco y la relación entre la circunferencia y el radio es 2 pi.

El libro de Fernando Savater, circula por problemas teológicos con pasmosa habilidad para presentarlos al lector privados de la caspa con la que suelen aparecer en los manuales filosóficos. Y así hace revivir, para el lector ajeno a estas disquisiciones, este prodioso párrafo de Lutero: “Este es el grado más alto de la fe, el creerle clemente, a Él que salva tan pocas almas y condena en cambio a tantas... puesto que si yo pudiera comprender la razón por la que resulta que es misericordioso este Dios que muestra tanta cólera y tanta iniquidad... ya no haría falta la fe”.

Dios, pues, que por todopoderoso haría que fuera falaz la geometría euclidiana, de tal manera que Cartesio se vería abocado a conformarse con la certeza solipsista de ser “una cosa que piensa”. En boca de Ivan Karamazov, dirigiéndose a su hermano Alyosha, poco antes de que surja la figura del Gran Inquisidor, encontramos un literario eco de estas diatribas, en un momento en que, tras los trabajos de Lobachevsky, Bolyai y Riemann, se sabía la perfecta consistencia de una geometría en la que los tres ángulos de un triángulo miden otra cosa que dos rectos y, sobretodo, se barruntaba que la misma podía ser la base de esa cosmología que, con la Relatividad General, subvertiría los conceptos de tiempo y espacio:

“Si Dios realmente existe y realmente ha creado el mundo, entonces, como todos sabemos, lo creó de acuerdo con la geometría euclidiana, y creó la mente humana capaz de concebir sólo tres dimensiones del espacio. Y sin embargo ha habido, y hay todavía, matemáticos y filósofos, algunos de ellos hombres de extraordinario talento, que dudan de que el universo haya sido creado de acuerdo con la geometría euclidiana”.

Quizás no sea ocioso señalar que la problemática trasciende lo científico y lo gnoseológico para adentrarse en el orden de la rebeldía y la aspiración a la libertad:

“... no acepto el mundo de Dios... estoy tan convencido como un niño de que las heridas curarán y las cicatrices desaparecerán, convencido de que el repugnante y cómico espectáculo de las contradicciones humanas se desvanecerá como un lastimoso espejismo, como una horrible y odiosa invención de la débil e infinitamente insignificante mente euclidiana del hombre”.

Dios parece hallarse, si no en todas partes, sí al menos agazapado tras los más dispares problemas. El Dios que aquí irrita a Karamazov es un Dios, por así decirlo, convencional y hasta conservador: el Dios que efectuaría su acto de creación obedeciendo principios lógicos y topológicos inscritos desde la eternidad en su espíritu, y de cuya trascripción física Newton sería algo así como el notario. La moraleja de este asunto es que el colapso de las leyes geométricas que hemos aprendido en nuestros años escolares ni siquiera sería síntoma de la toda potencia de un amante de las paradojas, sino de la insuficiencia de nuestra concepción de su poder. No, al dudar de que las leyes topológicas que hasta entonces había asumido pudieran ser falaces, Descartes no había topado aún con el maligno... este espera quizás en otra parte

La actitud religiosa redimida

En ocasiones los hombres de religión hacen gala de una impudicia ofensiva. Esos predicadores televisivos que, en los Estados Unidos, salivan patrañas sobre el más allá, instrumentalizando canalllescamente las frustraciones de una población a menudo víctima de la indigencia material y la esterilidad espiritual; esos padres de familia que fuerzan a sus hijos a una educación religiosa, so pretexto de que esta es imprescindible para la forja interior de presupuestos éticos, cuya práctica efectiva suele ir en inversa proporción a la predicación que de los mismos se hace...

La actitud religiosa redimida

Mas si tales fueran los únicos contenidos del hecho religioso, ciertamente habría repulsa del mismo por parte de los bien nacidos, pero *la religión no sería un problema filosófico*. Tendríamos clara la génesis del hecho religioso (la feuerbachiana canalización imaginaria de nuestra frustración, derivada de la impotencia de la sociedad para convertirse en marco posibilitador de la realización de la esencia humana), y más clara sería todavía la razón para repudiarlo. Lo problemático

no es tampoco que haya discursos enturbiadores del fenómeno, como los de aquellos que encuentran poco sofisticado decir que creen en Dios, pero aseveran cosas como “hombre... yo creo que hay algo”. Hasta aquí llegamos hasta los más incrédulos, dice sarcásticamente Fernando Savater, puntualizando no obstante: “de lo que se trata al mencionar a Dios es si creemos o no que hay *Alguien*”.

Pero eso de si hay o no alguien es ya asunto mayor. Cuando el fenómeno religioso nos interpela realmente es cuando, en lugar de producir el inmediato repudio de nuestro juicio, este reconoce en tal fenómeno una suerte de admirable límite... que la razón misma se impone. Pues hay, en efecto, ocasiones en las que la afirmación de la trascendencia no parece venir de la búsqueda de consuelo a cualquier precio, no parece consistir en la sustitución de lo real (que nos negaríamos a asumir, y así eventualmente a transformar) por un imaginario mayormente maleable en situación de objetiva impotencia, no parece, en suma, constituir esa síntesis de desvarío y cobardía que provoca sentimientos de fobia en el espíritu ilustrado.

Esta actitud religiosa que nos interpela no coincide tampoco con la de los creadores que, en pos de una etérea profundidad, acaban de hecho haciendo genuflexión real y, lo que es peor, arrastrando al arte mismo en tal gesto (así esa admirable música de Wagner sacrificada literalmente en *Parsifal* a la causa de la cruz) Se trata de esa apuesta que, desde Pascal a Peguy, deja perplejo al espíritu ilustrado, simplemente por su fertilidad y por el grado de entereza y valentía que parece suponer. Valentía porque, repetimos, se trata de una religiosidad que nada parece esperar y que no se complace en la idea de consuelo. Más sobretodo *fertilidad* porque, en lugar de quemar la potencialidad creativa poniéndola al servicio de la esperanza (la cual es siempre, en última instancia,

esperanza de salvarse), más bien fragua el espíritu creativo en el acto mismo de inmolarse el yo, tanto imaginario como judicativo, en la afirmación de una fuerza que le sobrepasa.

La hipótesis de que tal espiritualidad subyace incluso allí donde, en apariencia, la parafernalia salvadora impera, parece redimir el hecho religioso y explica la impresión de absoluta veracidad que cabe experimentar ante la catedral de Chartres. En un texto publicado en el diario *Le Figaro* y que llevaba el bello título de *Muerte de las Catedrales*, Marcel Proust evocaba un futuro en el que estos templos, ya desahucados, vendrían a ser recuperados por las autoridades, que restaurarían en ellos los grandes ritos, bajo forma de espectáculos teatrales. Y en la asepsia de estas restauraciones, el autor de la *Recherche* parece ver la metáfora del espíritu que ha dejado de hallarse atravesado por la verdad del hecho religioso. Los cantos allí mimetizados serían al resonar del fervor originario como las eruditas reconstrucciones de la tragedia griega son al espectáculo cargado de *pathos* que nos describe Aristóteles.

Y precisamente porque las grandes catedrales son testimonio de algún tipo de veracidad, más insoportables parecen las ideologías contemporáneas que responden plenamente al síndrome feuerbachiano (erección de una perspectiva mirífica, que parece dar sentido a una vida objetivamente marcada por la indigencia moral y espiritual) y merecen en consecuencia el calificativo de religiosas, pero que —a diferencia de la fe transformadora que arrebató a Peguy— no tienen correlativo en templo alguno. Un ejemplo al respecto, no tratado temáticamente en el libro de Fernando Savater, pero sí esbozado aquí y allá.

La racional disposición al cuidado de la naturaleza y de las demás especies animales (corolario de la simple asunción de nuestra condición de seres vivos) degenera en ocasiones hacia una ideología que hace de la condi-

ción de ser vivo la razón suficiente para el deber ético. Deber ético de no instrumentalización que hasta ahora se refería al ser humano. Esta nueva ética no se practica de hecho (pues pasaría, entre otras cosas, por la prohibición del consumo de cualquier animal, poniendo así en cuestión la propia supervivencia humana) pero literalmente *se predica*, operando perfectamente como factor reconciliador, si no con Dios, sí al menos con los del grupo, que sintiéndose de buen lado, pueden adecuar a las nuevas circunstancias el fariseico: “gracias señor por no ser como esos otros”, asunto éste que constituye una de los mecanismos más frecuentes del hecho religioso.

Expresión de esta modalidad de religiosidad es que, del amor a la naturaleza como corolario del amor al hombre (que no es viable más que en una naturaleza sana) se pasa al amor a una naturaleza en sí, con independencia de toda construcción humana, considerando al hombre exclusivamente por su condición de ser natural, equiparable a cualquier otra especie. Esta inversión de jerarquía supone de hecho la erección de la naturaleza en deidad, pero tal deidad no mueve a la construcción de catedrales, ni inspira los versos sobre las mismas del gran Peguy, lo cual (ante Santa María del Mar) llevaba al filósofo Ferrán Lobo (tan dispuesto a permanecer ateo en el lecho de muerte como el propio Fernando Savater) a suspirar casi por la religiosidad del pasado. ■

Víctor Gómez Pin es catedrático de Filosofía de la Universidad del País Vasco. Autor de *El drama de la ciudad ideal*, *Proust: el ocio, el alma* y *Filosofía (El saber del esclavo)*.

Ganador

Andrés Barba
Javier Montes



La ceremonia del porno

XXXV Premio Anagrama de Ensayo

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Finalista

Antoni Martí Moner



Poética del Café

Un espacio de la modernidad literaria europea

Finalista XXXV Premio Anagrama de Ensayo

ANAGRAMA
Colección Argumentos