MODELOS DE RACIONALIDAD EN EL AGNOSTICISMO ESPAÑOL ACTUAL

Dr. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA
Universidad Pontificia
Salamanca

Resumen

El autor realiza un análisis crítico de las principales tendencias del actual agnosticismo en España. Y distingue las siguientes: 1. Tendencia dialéctica (representada por E. Tierno Galván y su epígono M. A. Quintanilla). 2. Tendencia analítica (J. Sádaba). 3. Tendencia ética (F. Savater). 4. Tendencia metafísica (E. Trías). 5. Reflexiones finales.

Summary

The author makes a critical analysis of the principal tendencies of the actual agnosticism in Spain. And distinguishes the following: 1. Dialectical tendency (represented by E. Tierno Galván and his follower M. A. Quintanilla). 2. Analytical tendency (J. Sádaba). 3. Ethical tendency (F. Savater). 4. Metaphysical tendency (E. Trías). 5. Final reflections.

El tema que se me ha asignado * gira en torno a dos categorías: *agnosticismo y modelos de racionalidad.* Permítaseme comenzar con sendas apostillas a ambas categorías.

En primer lugar, y por lo que toca al agnosticismo, me temo que de la presente exposición se seguirá que entre los pensadores analizados no hay agnósticos, sino ateos o antiteos. Dudo, pues, de la pertinencia del título que encabeza este trabajo y advierto que en él se tratará de lo que hay, sea o no agnosticismo.

*Ponencia leída en las IV Jornadas de Teología Fundamental. Torrente (Valencia), 5–9 de junio de 1989.

Revista Española de Teología 49 (1989) 405–430

En segundo término, se me pide una clasificación de los modelos de racionalidad con que opera el agnosticismo/ateísmo español actual. Pero también aquí los textos a considerar generan una sensación de incómoda perplejidad en el recensionista. Como hipótesis de trabajo, he previsto cuatro modelos de racionalidad: la dialéctica, la analítica, la ética y la metafísica, representados respectivamente por E. Tierno y M. A. Quintanilla, J. Sádaba, F. Savater y E. Trías; a esos modelos me atendré, pero no sin señalar que los autores encausados se muestran resistentes a toda taxonomía y transgreden constantemente sus límites de demarcación. Quien ayer se acostaba nihilista, amanece hoy hedonista narcisista; el wittgensteniano de antaño se profesa epicúreo temperado hogaño; el tratadista de estética nos ofrece una metafísica; el materialista dialéctico se nos pasa al positivismo cientista. Estando así las cosas, ruego que no se dé mucho crédito a los rótulos que utilizaré, pues su valor indicativo es escaso [1].

A fin de no dar a esta exposición una extensión desmesurada, he optado por encuadrarla en el arco temporal que va desde la aparición del manifiesto agnóstico de Tierno [2] hasta nuestros días.

Una última palabra sobre el método seguido; consiste simplemente en dejar hablar a los textos. Mi tarea se ha reducido, pues, a compilarlos y organizarlos con un cierto orden, intercalando de vez en cuando brevísimas glosas, y a adosar a todo ello un rápido balance conclusivo.

1. *La tendencia dialéctica*

Aparecido en 1975, el libro de Tierno antes citado obtuvo a la vez amplia resonancia pública y, paradójicamente, una muy escasa atención crítica, tanto por parte de los creyentes como de los no creyentes. El propio Tierno deploraba esta ausencia de un debate de fondo cuando, en la segunda edición, señalaba que las reacciones se habían movido "en el tono

[1] A esta imposibilidad de clasificar a nuestros pensadores por tendencias y escuelas aluden, entre otros, Aranguren (*El País*, 30. 10. 77: "los filósofos jóvenes son, dicho de manera harto sumaria y sólo en principio, 'analíticos', 'dialécticos' y 'estructuralistas'... Digo *en principio* porque su principal significatividad consiste en trascender la frontera trazada por las respectivas y convencionales etiquetas"). F. Arroyo (*El País*, 24. 6. 84: "los libros que comentamos cuestionan las divisiones que un día parecieron inamovibles. Así, ninguno de los textos... admitiría ser encuadrado entre los supuestos analíticos o dialécticos que casi parecían monopolizar el panorama de los años setenta. Tampoco son nietzscheanos, el tercer grupo que entonces aparecía en discordia. Y también parecen haberse disuelto las supuestas escuelas de Barcelona, Madrid, Oviedo y Valencia". Y C. Díaz, *La última filosofía española* (Madrid 1985) 48 ss.

[2] E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid 1986).

menor de la glosa o del comentario más o menos incidental" [3]. Realmente la aportación del viejo profesor es, a mi juicio, tan significativa que bien merece ser el punto de partida y la referencia base de lo que se escribió posteriormente sobre nuestro asunto.

El discurso de Tierno toma como premisa lo que, en su opinión, constituye un dato incontrovertible: el hecho evidente de la finitud. ¿Qué es lo finito? "Lo que no es trascendente", o bien, lo que puede ser objeto de verificación. El mundo es finito, el hombre es finito, incluso lo inmaterial (sin que se sepa muy bien qué entiende nuestro autor por ese término) es finito. Finito, en suma, es "todo lo que concierne a lo humano", de suerte que la posición del hombre en el cosmos "radica en tener como fundamento y acomodo la finitud" [4]. Fuera de eso no hay nada; tradicionalmente el concepto de finitud ha remitido a la trascendencia, pero tal correlación es gratuita y debe ser rechazada sin más.

Puesto que, en efecto, *todo* es finito, carece de sentido hablar de borde, límite o frontera; la realidad finita no limita con nada; si no hay nada a extramuros de la misma y "con nada no caben límites", el discurso sobre una eventual trascendencia es tan vacuo como la nada misma. "El mundo, en el sentido de todo lo que existe, empieza y acaba en sí mismo" [5].

Al estar perfectamente clausurado en su finitud, el mundo ("lo que hay", "todo lo que existe") es potencialmente comprensible, "deja de ser misterio o enigma para ser posibilidad de la ignorancia". "El mundo, lo que hay, puede llegar a ser totalmente conocido", si bien –agrega Tierno un tanto incongruentemente– "es en extremo dudoso que la razón tenga sentido pleno y suficiente para explicarlo *todo*, singularmente los grandes problemas metafísicos" [6].

¿En qué se apoya la ecuación *realidad–finitud* que acaba de sentarse? En el postulado positivista del verificacionismo; sólo es real lo que pude ser conocido realmente, y sólo puede ser conocido realmente lo que puede ser científicamente verificado. Para el hombre "no es posible conocer nada que esté fuera de sus posibilidades de conocer" y "sus posibilida-

---

[3] *Ibid.*, 86. Tres años después que el libro viera la luz, J. García Roca le dedicó un excelente artículo: "A vueltas con Tierno y su agnóstico", en *Iglesia Viva* (1978) 375–399. Tan lúcido como implacable en su evaluación es el trabajo de J. Martínez Gordo, *El agnosticismo de Tierno Galván* (Barcelona 1988). Cf. asimismo J. I. González Faus, *Proyecto de hermano* (Santander 1987) 104–111; J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización* (Santander 1988) 46–49; J. Gómez Caffarena, "La lección de un agnóstico", en *Sal Terrae*, marzo (1986) 195–203.

[4] *¿Qué es ser agnóstico?*, 26, 30, 64.

[5] *Ibid.*, 142s.

[6] *Ibid.*, 60, 137; esta reflexión no casa con otras afirmaciones tiernistas ("el mundo, lo que hay, puede llegar a ser totalmente conocido").

des de conocer se agotan en lo finito"; "la verificación comprueba la verdad de las posibilides de la finitud"; no cabe "plantear cuestiones cuya verificación no es posible. Nótese que los términos "verificar", "verificación" implican, según Tierno, "una prueba científica indubitable" [7]. Así las cosas, quien pretenda que existe algo fuera de lo científicamente verificable habrá de asumir "la carga de la prueba", esto es, tendrá que *demostrar* (se supone que *científicamente*) que tiene razón [8]. Pero tal demostración es imposible. Luego toda afirmación que no se atenga al criterio epistemológico antes mentado es, pura y simplemente, "irracional" porque versa sobre "lo imposible" [9].

La aceptación de esta ontología de lo finito y de su correspondiente epistemología constituye la posición que Tierno denomina (cuestionablemente, a mi juicio) *agnosticismo*. Ser agnóstico será, pues, por de pronto, vivir perfectamente en la finitud, sin necesitar más, "integrarse en la finitud con toda perfección". "El agnóstico está perfecto en la finitud... en cuanto no concibe que haya nada fuera de ella"; no "echa nada de menos"; acepta todas y cada una de las posibilidades de lo que hay, "incluso lo que interpretamos como imperfecciones", habida cuenta que "aceptar lo imperfecto forma parte de la instalación perfecta en lo finito" y que "la perfección es imposible y por consiguiente innecesaria" [10]. En resumen: "el agnóstico sabe que 'hay lo que hay' y no más", ajusta a esta verdad inconclusa su cosmovisión y de esta forma "es el humano sin enajenar", "aparece como el hombre sin tragedia teológica" [11].

Desde el momento en que "la vida ha perdido la connotación de la trascendencia y se ha hecho finitud", el único modo de vivirla sensatamente consiste en acoplarse con justeza a lo que hay. El solo humanismo admisible es el humanismo agnóstico, fuente de "serenidad sin resignación" ante cualquier contingencia, incluida la muerte. Si, en efecto, "humanismo es entender a los hombres sin que tal entendimiento signifique trasponerlos a una realidad que contradiga la exclusividad de la finitud",

[7] *Ibid.*, 18, 31, 93.

[8] *Ibid.*, 77; "el agnóstico no pretende tener razón; pretende que los demás le demuestren que tienen razón. La carga de la prueba corresponde a los otros". En otro lugar, empero (*ibid.*, 111), y a propósito del ateo que exige "la carga de la prueba" al creyente, Tierno asevera sorprendentemente que "el argumento de la carga de la prueba es mal argumento". ¿Cómo entonces lo ha empleado antes?

[9] *Ibid.*, 116; el carácter circular de este razonamiento es obvio.

[10] *Ibid.*, 15, 17s., 109.

[11] *Ibid.*, 31.

entonces –declara Tierno– "no entiendo que pueda haber otro humanismo más que el agnóstico" [12].

Al interior de este humanismo, el filósofo madrileño postula la atribución a la especie, no al individuo, del protagonismo histórico ("la restitución a la especie de lo que se ha quitado a la especie"), la "asunción del perecimiento" (pues "no hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer", así como "no hay nada que más contradiga al hombre y a su finitud esencial que la sobrevida u otra vida"), el compromiso práctico con lo finito (puesto que "el mundo es nuestra salvación en cuanto es nuestro único posible hogar", entonces se precisa "el amor y el cuidado por lo finito") [13] y, en fin, una forma de utopía ("el agnóstico cree en la utopía del mundo") consistente en aspirar al "conocimiento completo de lo finito"; se trata, pues, de un impulso utópico vinculado a "la actividad de la ciencia" y tendente a "la racionalización de lo imperfecto" [14].

La concreción de esta invitación a la praxis comprometida con la utopía es, según Tierno, el marxismo. En su opinión, "apenas hay ejemplo de agnosticismo tan profundo y sereno como el de Marx". Más aún, "el materialismo marxista es la única epistemología correcta para interpretar la finitud". Y ello hasta el punto que "en cuanto el agnóstico eluda la epistemología marxista, está en el borde de caer en concepciones trascendentalistas, en psicologismos que enajenan... o en actitudes que corresponden a la conciencia irresponsable de lo finito" [15].

Es claro que, a la vista de lo que antecede, cuando se llega a la pregunta *teo*–lógica, la cuestión está ya derimida. Dios (o, en la terminología de Tierno, "la tercera sustancia") es "un juguete roto" al que no se puede justificar desde lo mundano [16]. Dicho más incisivamente: "Dios es imposible. Yo no sé si existe o no existe, pero según la razón es imposible, en cuanto tercera sustancia" [17]. Obsérvese el sesgo de la frase: el aserto "yo no sé si existe o no existe", que reflejaría la posición tradicionalmente ag-

[12] *Ibid.*, 79, 32, 65–67. Tierno pierde su proverbial mesura cuando acusa a cualquier otro humanismo, fuera del preconizado por él, de generar "anomalías psíquicas, rencores y frustraciones" (*ibid.*, 33; cf. *ibid.*, 51: "cualquier insatisfacción de lo finito en cuanto tal es enfermiza").

[13] *Ibid.*, 39ss., 85, 128.

[14] *Ibid.*, 78s., 109.

[15] *Ibid.*, 54, 76s. Estas últimas frases resultan tan obsoletas en su cortante maximalismo que no pueden menos de sorprender al lector, incluso contando con la fecha en que fueron escritas. Acaso lo que le rondaba por la cabeza al viejo profesor era el temor a la hibridación marxismo–cristianismo, tan de moda a la sazón, y contra la que se manifiesta explícitamente (*ibid.*, 55, 94s.), o la emergencia de marxismos "cálidos" como el de Bloch.

[16] *Ibid.*, 97s. ("admitiendo un Dios creador, lo creado es menos justificable y más inexplicable que el propio creador", pues habría que admitir "la existencia del Dios perfecto... que hizo una obra imperfecta sin que nos expliquemos por qué").

[17] *Ibid.*, 116.

nóstica, viene emparedada por un antecedente ("Dios es imposible") y un consecuente ("según la razón es imposble") que no le dan la menor oportunidad de ser razonable. El no saber funge aquí más como cortés cláusula de estilo que como formulación consistente.

De ahí que todo el trabajo que se toma Tierno para desmarcarse del ateísmo [18] resulte poco plausible. Según nuestro autor, el agnóstico admitiría la hipótesis–Dios pero, eso sí, "sin admitir la existencia del contenido de la hipótesis por la falta de la posibilidad de una verificación convincente" [19]; recuérdese que Tierno ha conferido el monopolio de la "verificación convincente" a la verificación *científica* (empírica). Cuando el ateo niega a Dios –prosigue nuestro autor– está requiriendo, bien a su pesar, al menos la existencia *lógica* de lo negado, sin lo cual su propia negación no tendría objeto. El ateo "necesita de la posibilidad de la existencia de Dios" para que su negación pueda afirmarse. El es, a fin de cuentas, "el resultado de una secularización imperfecta"; su opción, efectivamente, es un acto de fe, y la actitud resultante, una forma de creencia [20]. Ahora bien, "la fe (también la del ateo) es en el fondo lo contrario a la ciencia" [21]. Así pues, "la actitud del ateo es inaceptable por dogmática". Mientras que "los agnósticos ni creen ni dejan de creer, se atienen a conclusiones inexcusables del ejercicio sistemático de la razón", los ateos serían "creyentes al revés" [22] que se alzan "negando a Dios como si fuese evidente que no existe. No hay tal evidencia. Ni siquiera es demostrable que no exista" [23].

La respuesta que daría el ateo al truco lógico con que Tierno pretende confundirlo me figuro que podría tomar la forma del argumento *ad hominem*. Puesto que su agnóstico interlocutor ha estipulado como axiomática la secuencia *real = racional = científicamente* demostrable, ¿a qué viene (diría el ateo) conceder ahora el beneficio de la duda a una hipótesis no verificable, por tanto irracional, por tanto "imposible" [24], por tanto *irreal*? A decir verdad, el creyente se siente más a disgusto con la posición de Tierno que con la del ateo; por lo menos éste afronta la hipótesis–Dios suficientemente en serio como para tomarse el trabajo de refu-

---

18 Cf. las páginas iniciales del libro (9ss) y el apartado "Sobre la sinrazón del ateo" (110ss.).

19 *Ibid.*, 30.

20 *Ibid.*, 11s., 66, 110ss. Algo semejante –aunque, claro está, en un contexto bien distinto– lo volverá a decir X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) 284s. Y antes lo había apuntado M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* I (Leipzig 1921) 559–563.

21 *Ibid.*, 140.

22 *Ibid.*, 112s.

23 *Ibid.*, 118; ¿piensa aquí Tierno en Hanson y Cía?

24 Recuérdese el "Dios es imposible" de la p. 116.

tarla. El viejo profesor, en cambio, parece nutrir por ella una tal helada desafección que ni siquiera le reconoce el *status* de potencia beligerante.

Con otras palabras, el sedicente agnosticismo de Tierno es, en el fondo, un ateísmo tan seguro de sí mismo que no se rebaja a indagar en las razones favorables o contrarias a la hipótesis–Dios. Tal hipótesis ha sido descartada mucho antes de su formulación, como por lo demás otras emparentadas con ella: la trascendencia, la cuestión del sentido [25], la salvación, etc.

No es cosa de emprender aquí una crítica pormenorizada del libro del ex–alcalde de Madrid, que además ha sido realizada con escrupuloso tino por los trabajos antes citados de García Roca y Martínez Gordo. Me limito a dos observaciones puntuales. La primera atañe al modelo de racionalidad con que se ha operado. En realidad se trata de dos, no de uno: a) la epistemología verificacionista de los positivismos lógico y científico, en virtud de la cual se ha establecido una serie de ecuaciones: sólo es real lo racional; sólo es racional lo verdadero; sólo es verdadero lo verificable; sólo es verificable lo científicmente comprobable; b) un materialismo histórico que induce a sostener cierto número de postulados ético–prácticos y utópicos: humanismo, compromiso con la realidad, optimismo frente al futuro, aceptación sosegada de lo dado.

La compatibilidad de a) y b) en un mismo discurso es sumamente cuestionable, y así lo han puesto de manifiesto García Roca y Martínez Gordo. En cualquier caso, el ingrediente a) predomina hegemónicamente sobre el ingrediente b), lo que hace que el libro adolezca de un ostensible desajuste entre la matriz ideológica de su autor y el tipo de discurso que emite (más analítico–positivista que dialéctico–marxista).

Mi segunda observación acaso peque de impertinente, pero no me resigno a dejarla en el tintero. Se refiere a la marcada sensación de anacronismo que desprenden algunas de las tesis que se acaban de reseñar. Es anacrónica su apología del marxismo, matizada a la baja por Quintanilla y ridiculizada por Sádaba y Savater. Es anacrónica la absorción del individuo en la especie, que tanto los críticos del marxismo ortodoxo como los propios marxistas humanistas llevaban decenios denunciando cual residuo idealista. Es anacrónica una secuela ineludible de esta suplantación del individuo por la especie, a saber, la tanatología que minimiza la muerte como problema (tópico de la vulgata marxista contra el que reaccionarán Bloch, Garaudy, Schaff, etc.). En fin, es anacrónica esa mística de la finitud que lleva a Tierno a una especie de endiosamiento retórico de la misma, y que viene a ser como un hacer de la necesidad virtud: "no

[25] *Ibid.*, 134ss.: "la pregunta sobre el sentido no tiene sentido" (p. 139) (uno de los tópicos neopositivistas más reiterados hace varios decenios).

puedo aceptar... la existencia de un Dios trascendente, pero puedo aceptar sin esfuerzo lo divino, fundamento finito de la finitud" [26].

Puede ser útil confrontar, antes de concluir este apartado, la propuesta de Tierno con la de otro materialista dialéctico, Miguel A. Quintanilla [27], quien modula diversamente algunas de las tesis mayores del viejo profesor.

Así, el crudo verificacionismo cientista de éste es matizado por Quintanilla con una apreciación del tipo "sí, pero". Es cierto, concede el profesor salmantino, que la ciencia es "la mejor forma que tenemos de representarnos la realidad" y que "el conocimiento científico es el paradigma del conocimiento racional". Pero no es (quién lo iba a decir) "una forma de conocimiento segura y definitiva". Es cierto que "el modelo de racionalidad humana es, de hecho, la racionalidad científica", pero Quintanilla advierte de inmediato que tal aserto es "opcional, voluntarista" y por tanto "está exigiendo un fundamento, que habría que buscar fuera del propio campo de la racionalidad científica que la propia opción materialista pretende inaugurar; y este fundamento extracientífico... podría ser un acto de fe" [28].

Considero esta cláusula precautoria de Quintanilla extremamente importante; en ella no se hace sino recoger lo que es hoy una convicción muy extendida entre los científicos y los filósofos de la ciencia, a saber, que la presunta objetividad de la ciencia es un mito y que la racionalidad científica está –y no puede ser de otra manera– fuertemente impregnada de prejuicios metafísicos y de ingredientes extracientíficos, y avanza merced a decisiones e interpretaciones sin ninguna base empírica.

Quintanilla se demuestra buen conocedor de este estado de opinión cuando escribe que "hoy es moneda corriente entre los epistemólogos considerar que no hay justificación definitiva y última del conocimiento científico". Mientras que en pasadas décadas se consideró que "nuestras creencias no eran racionales a menos que estuvieran justificadas sólidamente..., hoy en cambio sabemos... que no hay conocimiento seguro y que la racionalidad de nuestro conocimiento depende más de la forma como... lo criticamos que del contenido del mismo o de su fundamentación" [29].

---

[26] *Ibid.*, 104. Al anacronismo del libro de Tierno se refiere también A. Fierro (*Laicado*, n. 68 [1985] 36) cuando dice del mismo: "ya entonces nacido rezagado". No me consta que Tierno haya modificado posteriormente los puntos de vista hasta aquí reseñados. Me consta más bien lo contrario; en una entrevista fechada a fines de 1984 (*Laicado*, n. 67 [1984] 77–86), el entonces alcalde de Madrid revalida sus tesis sobre la instalación en la finitud, el desahucio de la religión, la negación de toda forma de trascendencia y el agnosticismo *sui generis* del libro.

[27] *A favor de la razón* (Madrid 1981).

[28] *Ibid.*, 23, 111, 42, 46, 128.

[29] *Ibid.*, 128s; cf. Quintanilla, "La religión y la nueva filosofía de la ciencia", en Va-

En pocas palabras, lo que está haciendo Quintanilla aquí es torpedear el discurso de Tierno en su misma línea de flotación, oponiendo a su criterio verificacionista el criterio falsacionista. Se pone así de manifiesto cuán lejos se halla la actual racionalidad crítico–científica de pasadas veleidades cientistas y cuán obsoleta, por ende, resulta la adscripción de Tierno a la misma.

El temor a incurrir en el vicio que acaba de denunciar obliga a Quintanilla a hacer una confesión de parte, para que el avisado lector rebaje convenientemente el entusiasmo del autor por la racionalidad tecnológico–científica. En efecto, tras aseverar que, por lo que toca a la praxis, no hay alternativa a esta forma de racionalidad, Quintanilla añade en nota: "admito que esta caracterización del racionalismo práctico tiene todas las apariencias del más craso positivismo, fácil blanco de la crítica" [30].

Otro de los puntos en los que Quintanilla marca sus distancias ante Tierno es el referente a la evaluación del marxismo. Hemos oído afirmar a éste que el materialismo marxista era "la única epistemología correcta". Quintanilla no es tan categórico. Tras lamentar "el lastre positivista" del pensamiento filosófico de Marx y Engels, insiste varias veces en que el marxismo "no es una ciencia" sino " una concepción del mundo" en la que se entreveran elementos de diversa índole (científicos, filosóficos, prácticos–políticos, etc.). Algunas de las categorías cardinales de la teoría marxista –añade nuestro autor–, como *lucha de clases* o incluso *clase social*, son "dudosamente científicas" [31]. Hechas estas precisiones –de nuevo el "sí, pero"–, Quintanilla manifiesta su confianza en la vitalidad del marxismo ("yo creo que el marxismo es algo vivo") y en sus virtualidades práxicas, a condición de que no se desnaturalice su programa con incrustaciones espúreas, como podrían ser las provenientes del cristianismo, que, amén de superfluas, implican "elevados riesgos de que se desvirtúe el núcleo esencial del marxismo". Aquí sí que coinciden Quintanilla y Tierno; en la imposible hibridación de marxismo y cristianismo [32].

Registremos, en fin, una última disparidad entre ambos autores. El agnosticismo del viejo profesor es canjeado por el ateísmo de su joven colega. También en este punto es de agradecer la mayor coherencia y claridad resolutiva de éste: "el materialismo no puede menos de ser ateo y

---

rios, *Filosofía de la ciencia y religión* (Salamanca 1976) 9–17; Id., "El mito de la ciencia", en *Diccionario de Filosofía Contemporánea* (Salamanca 1976) 65–81. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander 1987) 205–214, con abundante bibliografía al respecto de teóricos y filósofos de las diversas disciplinas científicas.

[30] *A favor...*, 114.

[31] *Ibid.*, 52s., 60.

[32] *Ibid.*, 65; cf. Tierno, *o.c.*, 95: "no es compatible ser católico y ser marxista".

antiteísta" [33]. ¿Sería muy aventurado suponer en esta rotunda formulación un mensaje cifrado sobre el libro de Tierno? En todo caso, si varias tesis de éste habían sido "reblandecidas" por Quintanilla, la tesis teológica resulta endurecida; ¿cómo podría ser de otro modo? Tiene razón Martínez Gordo al calificar el agnosticismo tiernista de ateísmo "encubierto" o "timorato" [34], y así lo certifica el profesor de Salamanca.

Poco más queda por decir sobre la aportación de éste a nuestro tema. Si acaso, dejar constancia de que su rechazo del *logos* teológico es tan cortante y lapidario como la sentencia de un juicio sumarísimo. Véase, si no, este párrafo: "la teoría teológica, lejos de complementar a la racionalidad científica, lo único que hace es superponer categorías que en el fondo son incongruentes con las de aquélla". Por tanto "frente a la teoría teológica es preciso desarrollar una teoría filosófica que se libere precisamente de la teología y se centre simplemente en la racionalidad científica" [35].

¿Por qué llamo la atención sobre este texto? Pues porque, tras haber tomado nota del modo como Quintanilla tarareaba el *cantus firmus* de la consabida "racionalidad científica" con la sordina puesta y pidiendo excusas, llegando incluso a decir –como se recordará– que su fundamento último es "un acto de fe" (¡), el ingenuo lector podría albergar la secreta esperanza de que un *logos* que reposa sobre el mismo fundamento merecería un veredicto menos inclemente. Pero no conviene hacerse ilusiones con estos espíritus fuertes; si entreabren la puerta a otras formas de racionalidad que no sean la "científica", es para aporrear con ella a la primera que ose trasponer el dintel.

Para redondear el anatema proferido contra la teología, nuestro autor recupera el manido argumento (¡verificacionista!) de "la carga de la prueba": ésta "no recae sobre el filósofo materialista, sino sobre el teólogo". Más tampoco es cosa de alarmarse; Quintanilla nos sorprende finalmente con un gesto magnánimo y asigna a los teólogos, amenazados por el paro tecnológico al que parecía condenarlos su sentencia, una nueva ocupación (que ya antes se le había ocurrido a G. Bueno): "la teoría teológica se podría entender como una especie de discurso etnológico, como un intento de racionalización de los mitos característicos de una cultura específica". Tiene razón nuestro filósofo al sospechar que "los teólogos no queden muy satisfechos con esta caracterización", que "conlleva una desvalorización de su tarea" [36]. Por lo que a mí toca, me declaro efectivamente insatisfecho, pero le agradezco el detalle.

---

33 *Ibid.*, 48.
34 *O.c.*, 8.
35 *A favor...*, 42.
36 *Ibid.*, 47s.

La guinda del pastel la pone Quintanilla finalmente cuando afirma –supongo que con el permiso de Bloch– que el materialismo crítico "debería renunciar a todo ideal de *salvación*, debería sustituir el objetivo religioso de salvación humana por propuestas más concretas formuladas tentativamente y para las que no hay por que reivindicar ninguna garantía definitiva de acierto o de bondad". Y ello porque "no tenemos más remedio que asumir el riesgo de equivocarnos, aun en las cuestiones últimas [37] (salvo, se supone, cuando rechazamos las respuestas religiosas a dichas cuestiones).

Con esta última reflexión la tendencia dialéctica, a la que hemos venido siguiendo hasta aquí, se despide de todo sueño utópico (que todavía aleteaba en Tierno) y nos sitúa en el umbral de la tendencia que nos ocupará a continuación.

2. *La tendencia analítica*

En 1984 reunía J. Sádaba en un libro una colección de artículos en torno a lo que él llama "la vida cotidiana" [38]. El común denominador de casi todos es la crítica, a menudo sarcástica, al marxismo y al cristianismo, dado que "la vida cotidiana... desconfía de los dos grandes progenitores: el cristianismo y su hijo travieso el marxismo" [39], así como la apuesta por el antidogmatismo y el escepticismo desencantado, junto con el enraizamiento en una finitud relativista, no absolutizada o divinizada como ocurría en Tierno.

Sádaba desconfía de la utopía aún más que Quintanilla, pues ésta "lleva irremediablemente al dogmatismo"; describe a sus coetáneos como gentes "sin esperanza o con muy poca, desencantados y sin vislumbrar un posible re–encanto". El hombre de hoy estaría, pues, definitivamente inmunizado contra la ilusión utópica, y más concretamente contra el utopismo marxista que "metamorfosea el futuro en Futuro" y pretende convertir "la historia en Historia de la Salvación" –y todo el mundo sabe, advierte Sádaba, "cuál es el origen de esta noción"–. El marxismo renueva

---

[37] *Ibid.*, 71.

[38] J. Sádaba, *Saber vivir* (Madrid 1986). Años antes el mismo autor nos había ofrecido en un breve volumen otro conjunto de artículos bajo el título *Filosofía, lógica, religión* (Salamanca 1978). El tono de este librito, que se inscribiría según Sádaba en lo que "se ha dado en llamar filosofía analítica" (p. 10), es más neutramente descriptivo que expositivo de las posiciones del autor. El último libro de éste, *Filosofía de la religión* (Madrid 1989), asume la caracterización wittgensteiniana de lo religioso como *expresión* (no cognoscitiva, sino simbólica) de lo que es más propio del hombre y que, por serlo, no puede ser *explicado* racional o científicamente.

[39] *Saber vivir*, 17.

en un lenguaje desmitificado y secular "los grandes dogmas cristianos", relanza sus ideas sobre el tiempo, la historia, el trabajo, las mediaciones, etc. "La historia queda sacralizada", y todo lo que en ella ocurra, justificado para terminar ocupando, a fin de cuentas, el lugar de Dios [40].

En este contexto, un pasaje del libro de Sádaba parece ir dirigido directamente contra Tierno, aunque no se le nombre. Es aquél en el que se alude a otro dogmatismo temible: "el de las cosas pequeñas". Quien lo adopta "no echa en falta la pérdida de ningún dios. Se instala a gusto en la finitud (lo cual indica el mal gusto que tiene)". De esta guisa, "reproduce al viejo hombre religioso, que también se instalaba a gusto aquí porque nada había que preguntarse más dado que existía, allí, un Dios providente" [41].

En cuanto al cristianismo o a la religión en general, no es imaginación precisamente lo que Sádaba derrocha; se limita a ventilar el asunto reinventando la vieja tesis feuerbachiana y freudiana de la proyección, como después hará Trías. "La teología –afirma–... es un embudo al revés. Invierte las proyecciones que el hombre hace de sí mismo... La proyección, en vez de ser la autoexpresión de lo que el hombre es, crea una figura independiente que lo domina" [42]. He ahí el origen de la idea de Dios. Una idea, por lo demás, que, al igual que ocurría con la utopía, ha dejado de interesar a nuestros contemporáneos. No me resisto a citar *in extenso* un largo párrafo al respecto, por el que confieso sentir acusada debilidad:

"... Irrelevancia cultural del viejo debate sobre Dios. Ser ateo o no serlo, ser teísta o no serlo... es algo *marginal* en nuestra vida social; ajeno al espíritu de la época. Se podrá ser creyente por originalidad, desesperación, inercia o quién sabe qué tipo de conveniencia... (Pero) un hombre adulto y razonablemente instruído no es un creyente o un incrédulo, sino que *se despreocupa* de tales cuestiones. Y si, a nivel personal, alguien razonablemente instruído sigue siendo un creyente, se da por supuesto que esa misma persona, en cuanto normal y partícipe en los cánones teóricos y prácticos vigentes, orientará su vida prescindiendo de tal religiosidad.

---

[40] *Ibid.*, 21, 26–31, 69s.

[41] *Ibid.*, 33s. En *Filosofía, lógica...*, 126, la crítica al "agnosticismo optimista e ilustrado" de Tierno y a "su éxtasis de la finitud" es explícita".

[42] *Saber vivir*, 63. No sólo la teología *confesional* le parece nefasta a Sádaba; de la teología *natural* llega a decir que es "una corrupción de la actitud religiosa" (*Filosofía de la religión*, 48, 63s.). Y de la teología en general, que es la forma sustitutoria del mito en las sociedades evolucionadas (*ibid.*, 61). La razón de esta fobia teológica sería la suposición de que la teología funciona siempre como "cierre de la pregunta en *una* respuesta" (*ibid.*, 64), mientras que la religión sería en esencia "una pregunta que no tiene respuesta *nunca*" (*ibid.*, 58), que "no nace de una creencia o teoría" (*ibid.*, 94), que "no es creencia" ni "tiene significado cognoscitivo porque no representa nada del mundo", como no sean "los límites (indecibles) del mundo" (*ibid.*, 107–109).

La física ha sustituido a la vieja cosmología y la aspirina a las novenas y a los santos. La religión permanece como un lujo o una seña del pasado que en poco o nada afecta a la conducta del ciudadano a la altura de su tiempo" [43].

La cita ha sido un poco larga, pero merecía la pena. No he encontrado ningún otro texto actual que aventaje a éste en la provocativa suficiencia con que se refiere a la religión y en la despectiva seguridad con que da por supuesto que los creyentes viven su vida ordinaria de espaldas a la religión o, lo que es lo mismo, practican una suerte de esquizofrenia en su existencia diaria.

A la hora de justificar razonablemente este reconcentrado *páthos* antirreligioso, Sádaba recurre de nuevo a la ley del mínimo esfuerzo: retoma el socorrido tópico de la incompatibilidad epistemológica entre "religión cristiana" y "ciencia moderna". Tal incompatibilidad se debería a la utilización por la religión de un concepto de verdad insostenible. "Verdades absolutas no hay. *Verdad absoluta* es una contradicción en los términos, es un pseudoconcepto". "Para la ciencia empírica el concepto de verdad es, por definición, contingente". Y –concluye triunfalmente Sádaba– "la característica de nuestra cultura es la de haber optado por el método científico". Total: " a la altura de nuestro tiempo y ... por el mismo desarrollo de la ciencia..., las creencias religiosas y su finalismo son insostenibles... La religión como guía de nuestro pensamiento y acción pasó a mejor vida" [44].

Detengámonos por un momento en este *itinerarium mentis extra Deum* con que Sádaba nos acaba de gratificar. Se había partido del anatema contra los dogmatismos y los utopismos varios [45]. Se insiste ahora en que no hay verdades absolutas. Mas he aquí que, inopinadamente, se nos asestan *dos* verdades absolutas: una, la de la "ciencia empírica" o "el método científico"; otra, correlativa, que la religión no es sino un *asylum ignorantiae*, al no estar cubierta por el aval de la cientificidad.

Sin embargo, y con evidente inconsecuecia, Sádaba se ve obligado a reconocer, primero, que "no hay modo de dar con aquello que sería pura y simplemente la religión", pues ésta posee unos contornos fluidos e inasi-

[43] *Saber vivir*, 84; la influencia de A. McIntyre sobre lo dicho en este párrafo es palmaria; cf. *Filosofía, lógica...*, 42 ss.

[44] *Saber vivir*, 90–96. Nótese que el axioma "para la ciencia empírica el concepto de verdad es contingente" sólo sería aplicable al campo de la propia ciencia empírica; extender su validez universalizándola es incurrir en un evidente vicio lógico (el wittgensteiniano Sádaba parece ignorar aquí la advertencia de las *Philosophische Untersuchungen* sobre los diversos usos del lenguaje, cada uso con su respectiva lógica intransferible a otro uso).

[45] El libro contiene un surtido florilegio de frases al respecto. Transcribo la más expresiva: "el precio de la verdad es la imbecilidad" (p. 23). Cf. también las pp. 19 y 35–38.

bles (todo lo cual no le ha impedido pontificar sobre su esencia), y segundo, que "puede haber retazos de religión en cualquier parte del comportamiento social". Para rematar este nuevo e inesperado giro, el autor describe a continuación cinco formas de religiosidad resistente o emergente, para concluir manifestando que lo religioso es un factor de cohesión social y que apenas "es concebible una sociedad sin religión popular" (lo que no ha sido óbice para certificar su defunción) [46].

Si finalmente emplazamos a Sádaba para que se pronuncie sin cincunloquios sobre la hipótesis–Dios, nos encontramos, por de pronto, con una violenta requisitoria antimonoteísta, en la que no es difícil descubrir la huella nietzscheana: "el monoteísmo 'aventaja' al politeísmo en intolerancia, rebaja la imagen que el hombre tiene de sí mismo, cultiva las 'virtudes' monacales de la mortificación, el arrepentimiento, la humildad, el sufrimiento pasivo, refuerza la autoridad y desacredita el pensamiento con su apetito de absurdo y contradicción. El resultado es la frustración y la hipocresía" [47].

¿Será entonces Sádaba por ventura politeo o se declarará ateo? De las dos posibilidades, el politeismo le parece poco sistemático e "inocuo"; el ateísmo no acaba de convencerle, por estimarlo "demasiado audaz" [48]. Así que, por exclusión, la única salida de buen tono resulta ser el agnosticismo; ése sería "el término, quizás, más apropiado" [49]. ¿Más apropiado para qué?, se pregunta el lector. Sin duda para preservar, sin descomponer la figura, ese elegante escepticismo desencantado que Sádaba gusta de cultivar, y que describe así en las líneas conclusivas de su libro: "llegamos al final. ¿Nos ha conducido nuestro análisis a algún sitio? Probablemente no. De cualquier forma nos ha alejado de otros lugares. Nos aleja de los dogmatismos explícitos o tácitos. De los que son demasiado crédulos para afirmar o para negar, respecto al planteamiento sobre el sentido de la vida. Nuestra modestia... está en relación con nuestra oscuridad. Por eso nuestro escepticismo es radical. En la esquina está la esperanza. En la esquina, con los mismos derechos, está la desesperación" [50].

---

[46] *Ibid.*, 101–114; cf. *Filosofía de la religión*, 10 (la religión, "fenómeno inasible").

[47] *Saber vivir*, 47s. Con el politeísmo ha flirteado también Savater, *Escritos politeístas* (Madrid 1977) pp. 8s.

[48] *Saber vivir*, 48, 98s.

[49] *Ibid.*, 99; cf. *Filosofía, lógica...*, 125 ("el agnosticismo tiene más de sinceridad que de pereza intelectual"). Sádaba rechaza aquí los intentos de "demostrar" el ateísmo por parte del neopositivismo.

[50] *Saber vivir*, 190.

Además de los contenidos de los que acabo de dar cuenta, Sádaba nos propone una especie de moral de la vida cotidiana, "una moral relativa, miniutilitaria y desobjetivada" [51]. Por supuesto, si no hay verdades absolutas, tampoco puede haber *valores absolutos*; los imperativos éticos más elementales (justicia, dignidad, libertad, equidad...) habrán de ser relativizados. Más para internarnos en la racionalidad ética contamos con otro *cicerone* de lujo, Fernando Savater, a quien pasamos seguidamente el uso de la palabra.

3. La tendencia ética.

Hubo un tiempo en que Savater iba de nihilista cioranesco. De esa época, tan lejana como le permite su no avanzada edad, datan las primeras aproximaciones teológicas del ensayista donostiarra. De entrada se establece un nexo causa–efecto entre la muerte de Dios y el orto del nihilismo: "con la muerte de Dios... mueren los valores mismos que hacían inteligible la acción... Lo ideal se revela no como lo posible que debe ser, sino como lo imposible que jamás será... El nihilista no tiene valores de los que colgar el peso desesperanzado de su acción... Sólo una desesperación activa, lúcida para descubrir los atisbos de finalidad positiva que surjan en su propio seno y denunciarlos... Sólo esta finalidad sin fin" [52].

Pero ¿es verdad que Dios ha muerto? De ningún modo. El nihilismo sostiene que el Mal es la sustancia última de lo real y que Dios es el Mal. Justamente por eso, los nihilistas no pueden negar la existencia de Dios; sería tanto como negar la existencia del mal e inscribirse en la órbita de la teodicea leibniziana. Lo que niegan los nihilistas es "el derecho de Dios a existir", no su existencia misma. "La protesta ante la muerte y el mal no comporta la inexistencia de Dios, sino que exige su existencia como el único fundamento adecuado de la protesta". En realidad "nada debe tener una existencia tan firme e indudable como Dios: Dios es lo único que existe verdaderamente, lo que impide existir verdaderamente a lo demás" [53].

---

[51] *Ibid.*, 118. Cf. un esbozo de esta ética mínima en pp. 121ss. Cf. también la síntesis de la propuesta en p. 140: "por moral no entiendo un conjunto de reglas que hay que obedecer en virtud de algún principio... No sé si existe o no tal principio. Sólo sé que es tan debatible como todos los principios últimos y tan inútil como cualquier apelación a una decisiva y primera razón... Entiendo por el contrario por moral la idea de que *hay que ser feliz y que no está dicho cómo* ¡Vive feliz! es el único imperativo categórico". Savater nos ilustrará a continuación sobre cómo lograr esta aspiración.

[52] F. Savater, *Nihilismo y acción* (Madrid 1970) 79–84.

[53] *Ibid.*, 33–43; cf. E. Sábato, *Sobre héroes y tumbas* (Barcelona 1978) 299: "... Dios existe y es un canalla".

Desde esta perspectiva, Savater no oculta su desdén por todas aquellas formas de ateísmo que encubren, según él, recuperaciones seculares de la idea de Dios. Entre ellas está el marxismo, que se reclama ateo porque niega toda entidad supramaterial para estatuir a renglón seguido que la historia progresa imparablemente hacia el bien supremo, lo que le parece a nuestro autor "un abuso verbal". Savater estima que "el proyecto marxista se ha depauperado de forma vertiginosa", por lo que no es preciso concederle ya mucha atención [54].

Más importante es –a juicio del autor– otra variante del ateísmo, el cientismo positivista, que ha originado una suerte de metafísica solapada "cuya renuncia a toda trascendencia no logra afincarla realmente en lo inmanente, pero en cambio le gana el calificativo de intrascendente". Al socaire de este pseudometafísica florecen de nuevo los peores rasgos de la religiosidad convencional: "el positivista extiende las soluciones de la ciencia a todos los campos imaginables" y condena como herético "todo argumento no científico". "La ciencia, como la otra Divinidad, es una totalidad que se explica por sí misma y cuya negación es locura". Erigida de este modo en "saber absoluto", "se transforma de inmediato en teodicea y apología" [55].

Como se ve, con el nihilismo ético nos topamos, por primera vez en nuestro recorrido, con una categórica desautorización de la racionalidad científica, tan encomiada por los pensadores hasta ahora recensionados. Nueva es también la encarnizda antiteodicea que necesita afirmar a Dios para poder identificarlo con el mal y sostener así la desesperada protesta nihilista, a la que Savater daría curso en 1978 con una obra de título emblemático: *Panfleto contra el Todo.*

Pero no es fácil mantener a la larga esta ética de la desventura insondable. A partir de su *Panfleto contra el Todo*, nuestro ensayista cambiará el rumbo de sus cavilaciones morales, dirigiéndolas hacia mares más cálidos. En ellos parece haber recalado ya con su último libro, en el que se diseña una ética felicitante centrada en la afirmación placentera del yo [56]. A nuestro propósito no interesa demorarse en esta última –por el momento– propuesta savateriana. Baste mencionar sus dos ingredientes base.

---

[54] *Nihilismo...*, 23, 45.

[55] *Ibid.*, 48–55; ¿cómo no pensar, al leer estas frases, en las anteriormente transcritas de Sádaba sobre "la ciencia empírica" y "el método científico"?

[56] *Etica como amor propio* (Madrid 1988). Sobre el marco sociocultural en el que se inscribe esta obra, escribe A. Cortina (*El Ciervo*, marzo [1989] 9s.): "en nuestro país se extiende la idea de que el único móvil racional de la conducta humana es el egoísmo... En España se está produciendo una reducción de la moral al egoísmo".

En primer lugar está la reivindicación del amor propio como la sola raíz sensata y coherente del talante ético. "No hay otro motivo ético que la búsqueda y defensa de lo que nos es más provechoso, de lo que más nos conviene; toda ética es rigurosamente *autoafirmativa*... No hay, pues, una ética altruista... Toda moralidad reflexiva tiene un *humus* egoísta" [57]. Citando a Barthes, Savater entiende que "hay que elegir entre ser egoísta y ser terrorista"; la moral que prescinde del egoísmo es hipócrita y terrorista porque "fantasmiza unos valores cuya sublime misión es castigarnos por ser lo que somos y como somos". Pero en resumidas cuentas, concluye nuestro autor, acaba por imponerse "la conclusión de que el único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina" [58].

El segundo elemento de este proyecto ético es la apuesta por el placer como forma excelsa de virtud. Su conexión con el elemento anterior es obvia: "el amor propio del sujeto se cifra en lograr cuanto más placer sea posible, es decir, cuanto más asentimiento al asentamiento en la vida/mundo sea posible". Así pues, la búsqueda del placer sería " el único objetivo de la razón práctica" y la tarea de la ética estribaría en "orientar racionalmente la libertad hacia el máximo de placer compatible con la limitación histórica y ontológica del ser humano" [59].

A Savater no le intimidan las consecuencias sociopolíticas de su apuesta por el placer. En el previsible conflicto entre el bienestar individual y el bienestar social, hay que optar por aquél y no por éste: "la buena vida debe preceder paradójicamente a la buena sociedad, cuya función será posibilitarla". El placer es individualista, aislante, se objetará. Bueno, ¿y qué?, rearguye Savater; al fin y al cabo, "somos personas indivi-

---

[57] *Etica...*, 27;cf. *ibid.*, 56: "no hay comportamiento moral desinteresado, *desprendido*". Savater no cita nunca a los sociobiólogos; su tesis, sin embargo, guarda estrechas analogías con la del gen egoísta (Dawkins) o la del altruismo como forma sofisticada de egoísmo (E. O. Wilson).

[58] *Ibid.*,72, 297. Savater no ignora que los valores del amor propio "entran antes o después en trágica colisión" entre sí. Mas ello se debe, según él, a que "la razón misma es trágica"; la razón "sabe trágicamente que no todas las razones son compatibles" (*ibid.*, 74). Con tan fugaz evocación de su pasado nihilista el autor liquida el problema; ni siquiera intenta establecer criterios jerarquizados que diriman los previstos litigios axiológicos.

[59] *Ibid.*, 121. A todas éstas, el lector se pregunta qué se está entendiendo aquí por *placer*. El autor defrauda, una vez más, su curiosidad, excusándose por no poder definir la noción por mor de su índole "indefinible". No obstante, osa aventurar que "lo fundamental del placer es el tipo de vinculación que establece entre el *yo*... y el *cuerpo*" (*ibid.*, 120). Curioso e inesperado dualismo el exhibido en esta fórmula, del que Savater no se percata, pero que le autoriza a postular la despenalización de la droga dura (p. 287ss.), más aún, a sostener que "la persecución contra la droga es una derivación de la persecución religiosa; hoy la *salud* física es el sustitutivo laico de la *salvación* espiritual" (p. 289).

duales... Y la sociedad buena no tiene objetivo superior que posibilitar y facilitar los goces de las personas que la componen" [60].

En el marco de esta moral de la *hedoné* y de la afirmación egoísta del individuo, poca cabida pueden tener los problemas teológicos y, menos aún, la religión cristiana. Savater sólo se acuerda del cristianismo [61], como era de esperar, para glosar sarcásticamente sus contenidos. Contra el complejo de culpa (que nos habría sido inoculado por la moral evangélica), hace nuestro ensayista una llamada a la movilización general: "desculpabilizar la conciencia individual" es "la gran empresa de los pensadores morales modernos más directa y consecuentemente opuestos a la tradición cristiana". El escándalo que suscita el principio del placer ha de ser desenmascarado como producto de "la superstición clerical" que nos quiere perpetuamente sometidos a la entelequia de un fin último en el más allá, y que oculta hipócritamente la raíz egoísta del altruismo religioso, estimulador de mi autonegación de este mundo "para mejor asegurar mi amor propio en el otro". El cristianismo polariza su rechazo del amor propio en dos rasgos: el aborrecimiento del cuerpo y el imperativo de un amor a todos por amor a Dios, amor que "no excluye, sino que a menudo impone, la persecución de los remisos a la buena nueva" [62].

Con tan orginales (al par que rigurosas) declaraciones agota esta nueva racionalidad ética la curiosidad que lo religioso y lo cristiano le merece. Como se ve, no se ha creído necesario debatir ningún modelo ético alternativo. Simplemente se ha descartado la posibilidad misma de la alternativa con el barato expediente de su previa desfiguración. Recurso éste, por desgracia, harto frecuente en la literatura que venimos inventariando, y que volverá a aparecer con el último modelo de racionalidad que resta por examinar.

4. *La tendencia metafísica*

"Mi intención ha sido siempre abrirme a la experiencia propiamente metafísica", declara E. Trías. Este propósito es tanto más encomiable cuanto que las modas del momento son alérgicas a la reflexión ontológica

---

[60] *Ibid.*, 134, 143. La soterrada veta nihilista emerge de nuevo cuando, en un arranque de realismo, el autor nos confiesa que "la fidelidad al placer es *trágica* tal como lo es la fidelidad a la vida" (p. 140). Obsérvese que en el marco idílico de la ética savateriana se han mencionado ya cuatro tragedias (cf. *supra*, nota 58), no precisamente nimias: el amor propio es trágico, como lo es la razón; el placer es trágico a la larga, como y porque lo es la vida.

[61] Al que ni siquiera nombra cuando redacta la nómina de los objetores históricos de la ética del amor propio (pp. 58–74).

[62] *Ibid.*, 81, 130, 216s.

y cultivan con alegre desenvoltura lo que el propio Trías llama "el género chico de la filosofía" [63]. De esta voluntad metafísica cabe esperar una repulsa de la *forma mentis* positivista y una apertura a la trascendencia. Y en efecto así es, en lo que concierne a la reflexión del filósofo barcelonés.

El positivismo científico –dice– pretendía hacer de la filosofía "una especie de reflexión segunda o supernumeraria respecto a las ciencias, mera metodología... del conocimiento científico, *ancilla scientiae*". Por su parte, el positivismo lógico quiso reducirla a mero "semáforo del saber". El fracaso de ambos "se ve hoy en todos los frentes"; bien merecido lo tiene "una concepción de la que puede decirse, con Machado, que 'desprecia cuanto ignora' " [64].

Una vez superado el espejismo positivista, el filósofo se apercibe de que "no hay suelo firme donde asentar ninguna certidumbre". ¿Qué le resta entonces? "*Sképsis*, duda radicalmente desesperada, relatividad generalizada... Sólo en la medida en que se asume este escepticismo universal y radical es posible alzar un criterio propio de ilustración y modernidad" [65].

Con estas armas se apresta Trías a la tarea de diseñar una ontología y una antropología. No pudiendo ocuparme de aquélla, retendré de ésta la que me parece su categoría nuclear, con la que se da un notable vuelco a los planteamientos de Tierno. Si, en efecto, el pensador madrileño enfatizaba la ausencia de todo límite en su lectura de la finitud, su más joven colega (acaso porque escribe desde la periferia) utiliza el concepto de límite como predicado esencial de la condición humana; el hombre es "carne de límite", (ser) "fronterizo". De esta su condición se percata, ante todo, cuando percibe una interpelación procedente de una Voz incógnita, que ordena y manda desde un más allá inaccesible a su destinatario. Esa voz no tiene "sujeto emisor"; su mensaje no tiene contenidos materiales concretos. Una vez emitido el mandato ("yo te ordeno que..."), la comunicación se interrumpe [66], pero ya ha cumplido su misión, que era la de llevar al ánimo del oyente la intuición de la frontera o límite de su ser.

La otra vía por la que el ser humano descubre su carácter fronterizo es la conciencia que tiene de saberse referido a un origen antes del cual no era y a un fin tras el que no será. El hombre se encuentra así asediado

---

[63] *Los límites del mundo* (Barcelona 1985) 10s. En esta misma tendencia podría tener cabida G. Bueno. Pero su pintoresca filosofía de la religión (*El animal divino* [Oviedo 1986]) difícilmente puede ser tomada en serio. Resucitar a estas alturas la venerable antigualla del totemismo es sin duda un gesto quijotesco, pero su significación filosófica es nula.

[64] *Filosofía del futuro* (Barcelona 1983) 115, 178.

[65] *Filosofía...*, 25; *Límites...*, 162.

[66] *Límites...*, 41–50, 75–78.

por una doble inexistencia, la prenatal y la postmortal. Su más propia certeza (su única certeza) es "ese saberse *finito*..., cercado por un origen natalicio y un fin letal" [67].

Como oyente de la voz incógnita y carne de límite, el hombre es "un ser... desarraigado de lo físico" e irreductible a ello. La orden contiene "la prohibición respecto a permanecer sumergido, ahogado, hundido en el cerco físico". Ahora bien, lo mismo que "se me prohíbe alojarme dentro del cerco intramundano", de igual forma "se me prohíbe que quiera ser y ocupar el puesto vacío del lugar sin límites". Incitado por esos dos polos magnéticos, el de la diosa Erda –que le invita a confundirse con lo físico– y el de la Voz del Padre Muerto –que le tienta para que trate de ocupar su lugar endiosándose–, el hombre ha de ser fiel a su condición de fronterizo, mantenerse en el delgado filo de la navaja, arraigarse en el límite, ni más acá ni más allá de él [68].

En cuanto tal ser fronterizo, el ser humano descubre la dimensión de la trascendencia "desde una perspectiva radicalmente inmanente". "Hay en el fronterizo humano... un oscuro anhelo que orienta su acción... hacia eso que le trasciende, un 'más allá' del muro de la muerte, una 'otra orilla'...". Y en eso consiste su tragedia, "en hallarse a la vez referido al mundo y a lo que desborda del mundo, a lo que puede suceder y a lo imposible" [69].

La idea de trascendencia así evocada ¿tiene para Trías alguna connotación teológica? Resueltamente no. Trías rechaza insistentemente todo conato de asociar lo trascendente con lo divino. Una encarnación de la trascendencia en un hipotético "sujeto de allende el límite" inferiría automáticamente la enajenación del sujeto que yo soy. Apelando –como hiciera Sádaba– al tópico feuerbachiano, nuestro autor entiende que justamente en esa encarnación "se halla la raíz despótica de toda dominación... Ese sujeto encarnado situado en 'el otro mundo' no es más que una proyección naturalista del propio sujeto llamado e interpelado por la voz de mando... Sólo si se deja libre el lugar del sujeto metafísico... es posible salvaguardar la libertad del sujeto receptor de la orden". Con otras palabras: "el lugar del padre muerto y sepultado, el lugar del Dios oculto en el subsuelo infernal del otro mundo, debe dejarse vacío (el sepulcro está vacío)" [70].

---

[67] *Ibid.*, 74, 172s. Huelga señalar la raigambre heideggeriana de estas consideraciones.

[68] *Ibid.*, 61–63, 68s., 71.

[69] *Filosofía...*, 104; *Límites...*, 195, 208.

[70] *Límites...*, 57, 69. La influencia de Feuerbach es reconocida por Trías en su trabajo "De la conciencia desventurada al humanismo existencial", en *Revista de Filosofía*

"Dios" sería, pues, mera alegoría; en cuanto se quiere ir más allá de la alegorización, se desemboca en un Dios "ideal irracional". La homologación de lo divino con lo irracional, que viene siendo una constante en esta reseña, aparece repetidamente en Trías; si su rechazo de los positivismos y su apelación a la trascendencia permitían asegurar un planteamiento menos trillado del asunto, el lector descubre pronto que no hay tal. "El ideal irracional, es decir, Dios, surge de una voluntad decadente y negativa" [71]. Dicho más brutalmente: "la eventual restauración o resurrección de esa figura divina, despótica y paterna sólo podría producirse... de modo paródico y bestial, en el registro histriónico y farsesco, como último ramalazo, esta vez siniestro, de lo divino en nosotros" [72].

Si Dios es un "ideal irracional", a fortiori lo será la religión. Citando a Ortega ("¡Dios a la vista"¡), Trías cree detectar en nuestros días la reaparición de "la dimensión irracional" ("soplan por todas partes vientos religiosos y sirocos teológicos") y deplora esta "reapertura de los sombríos irracionalismos religiosos, musulmanes, católicos, sionistas" [73]. La religión es irracional porque es "ilusoria", al insistir tozudamente en el carácter real de sus representaciones, desconociendo su índole "ficticio–virtual" y diciendo "verdad a pesar suyo, de forma sintomal... en el modo del síntoma neurótico", consistente precisamente en no diferenciar lo ilusorio de lo real [74].

Llegado a este punto, el lector de Trías se pregunta si se distingue lo ilusorio de lo real cuando se asevera con doctoral solemnidad que hay una Voz que manda sin mandato y sin mandante, que hay una emisión sin emisora, un mensaje sin mensajero, una interpelación sin contenido y sin interpelante. En todo caso, y en resumen, frente a un logos dogmático que exige fe fundada en una revelación heterogénea a la razón y "que tiene en la religión su centro de gravedad y su cúspide jerárquica", Trías postula "una cultura creadora y a escala humana adulta", que deje espacio "al cultivo de los dominios de la ciencia, del arte, de la filosofía y de la acción moral". "A estos universos –concluye el autor– los llamaría universos de sentido frente a la ilusión religiosa [75].

(1966) 217–248 (pp. 225s.). La única posible encarnación de la trascendencia sería, a juicio del autor, lo estético–simbólico: *Límites*..., 78, 105, 111.

[71] *Filosofía*..., 82; cf. *Límites*..., 54: si la Voz se concibe como Divinidad, se concibe "de modo mítico y mágico".

[72] *Límites*..., 124. ¿Será preciso llamar la atención sobre la gratuita agresividad de este texto?

[73] *Filosofía*..., 11s.

[74] *Ibid.*, 83, 117s.

[75] *Ibid.*, 177.

Lástima que para concretar tan sugestivo programa el metafísico barcelonés no tenga nada mejor que ofrecernos sino unas esotéricas consideraciones finales sobre "el ámbito espacio–luz", cuyo arcano contenido –me avergüenza confesarlo– no he logrado descifrar. Sirvan en mi descargo las palabras del propio autor del invento: "ese ámbito de la pura trasparencia es tan complejo y resbaladizo que... es terreno al que puede acceder el fronterizo, pero con sumo peligro siempre de resbalar, errar, mentir" [76].

5. *Reflexiones finales*

Es hora ya de intentar un balance conclusivo de la precedente exposición. Lo inicio retomando las dos advertencias hechas al comienzo y añadiéndoles alguna otra consideración.

1. La increencia española actual se decanta, más que por el agnosticismo, por un ateísmo que, en algún caso (Savater, Trías) cobra ribetes de antiteísmo agresivo. Los que se autotitulan agnósticos (Tierno, Sádaba) lo hacen por motivos que más tienen de *pose* intelectual que de rigor discursivo. Sádaba, Savater y Trías formulan el rechazo de Dios con una contundencia verbal que linda con el linchamiento moral de la idea; de la mesura –más de forma que de fondo, todo hay que decirlo– exhibida por Tierno se va pasando a una intolerancia doctrinaria que alcanza su cima en la identificación de Dios con el Mal (Savater) o en el increíble párrafo de Trías sobre la eventual recuperación de Dios como "ramalazo siniestro" del despotismo "paródico y bestial".

2. No creo que se pueda hablar de modelos diversos de racionalidad increyente en nuestros pensadores. La argumentación que funda la repulsa de Dios y de la religión es tediosamente reiterativa: la racionalidad contemporánea excluye taxativamente la opción teísta o religiosa. Cuando se ofrecen precisiones sobre la clase de *racionalidad* esgrimida, todos –salvo Savater– coinciden: se trata de *la racionalidad científica*. A ella apelan, en efecto, con desconcertante incoherencia incluso aquellos que, como Quintanilla y Trías, denuncian sus insuficiencias cuando fijan sus respectivas opciones epistemológicas.

Así pues, la pregunta que me ronda en la cabeza cuando leo a estos autores es: pero ¿qué es eso de la racionalidad? ¿De qué racionalidad están hablando? ¿Es una o son varias? ¿Y por qué perpetran ellos, los racionales, el gesto ineducado de sumirme en la perplejidad respecto a este

[76] *Límites*...., 226ss. Trías hace gala de una loable tenacidad cuando trata de transmitir al lector la importancia que tiene concebir ese ámbito espacio–luz no como *espejo* sino como cristal (?).

punto capital? ¿Cómo es posible que dejen en la indefinición la categoría clave de su discurso, la pieza maestra de su argumentación? Y lo que es peor, ¿por qué Quintanilla, Sádaba y Trías reconocen en principio derechos de ciudadanía a otras formas de racionalidad, además de la "científica" (que en ningún momento se han molestado en explicar y justificar), para a renglón seguido usar ésta como ariete demoledor del *logos* teológico?

3. La potencia argumental de nuestra actual increencia y su grado de originalidad son, a mi juicio, escasos. Se prefiere el pensamiento atómico –o a lo sumo molecular– al pensamiento orgánico, el estilo aforístico y sentencioso al discurso de amplio formato [77], la ocurrencia ingeniosa al razonamiento riguroso. Se encomian las virtudes de lo inconcluso, tentativo y revisable. Con frecuencia exasperante se suceden las formulaciones de carácter apodíctico; se postulan como si fueran axiomas tesis cuestionables, sin el más leve asomo de prueba o mostración [78]. Se tiene la impresión de que las posiciones contrarias ni siquiera les mueven a un cortés reconocimiento formulario.

A decir verdad, y a la vista del muestreo aquí exhibido, se constata cuán difícil resulta superar la crítica de la religión de los maestros de la sospecha y cuánta razón tenía Marx al decir que dicha crítica estaba finiquitada ya en Feuerbach. Efectivamente, y en lo tocante a esta bolsa de cambio de valores que es la actual cultura española, no hay *emisión* de acciones nuevas; hay mera *suscripción* de las que llevan un siglo circulando. Durante este siglo, todo ha cambiado en el continente filosófico; todo, menos la refutación del hecho religioso. Aquí el discurso es idéntico; sólo ha ganado en decibelios.

4. Relacionado con esta menguada potencia propositiva está el recurso constante a estrategias de ocultación, inmunización y mistificación de lo que se pretende refutar. Rara vez, por no decir nunca, un cristiano medianamente formado se reconocería o reconocería su fe en las versiones que de ella ofrecen los teóricos de la increencia. Ni Dios, ni la trascendencia, ni la ética, ni los comportamientos sociales o políticos que se atribu-

[77] No deja de ser significativo el que tres de los libros que he utilizado como fuentes (Quintanilla, el primer Savater y Sádaba, *Saber vivir*) sean en realidad sendas colecciones de artículos. O que, tras imprecar a "los filósofos anecdóticos" que sólo trabajan "con la imaginación", Sádaba se proponga confeccionar una "filosofía *mínima* de la religión" (*Filosofía de la religión*, 36).

[78] Véase, por no poner más que uno, este ejemplo: "la razón es problemática en su esencia, nunca dogmática. Los ideales se vuelven irracionales cuando se convierten en convenciones fácticas" (Trías, *Filosofía...*, 82). El texto contiene al menos tres afirmaciones de grueso calibre; las tres distan de ser *per se* evidentes (más bien son evidentemente impugnables). Pero su autor nos las asesta con envidiable desenvoltura... y pasa de inmediato a otra cosa.

yen al creyente le son objetivamente endosables. Esta estrategia de encubrimiento sistemático es singularmente ostensible en los apelativos o las descripciones que se hacen de Dios, y que van desde la "tercera sustancia" de Tierno a la "Voz del Padre Muerto" de Trías, pasando por el "Dios condensación del Mal" de Savater. Es decir, se usa y abusa de la manida artimaña dialéctica consistente en demonizar primero para anatematizar después.

5. La alternativa nietzscheana "o Dios o la nada" parece superada al día de la fecha; ésta sería la aportación más nueva de la actual increencia. Entre los dos cuernos del dilema emerge ahora un *tertium quid*: un *quid* precarizado, pero real, más real que la nada y, por supuesto, que Dios. Equidistante tanto del nihilismo como del holismo teológico, el *tertium quid* reza: *soportable levedad del ser*. Se reconoce de buen grado la naturaleza infundada de ese *quid*, pero de ella no se deduce ya –como hicieran el existencialismo y el nihilismo cioranesco– su nulidad ontológica, sino una obstinada voluntad de asentamiento en y sobre él. Así pues, que la levedad del ser sea insoportable es un invento de Kundera. Por estos pagos lo insoportable es la densidad, no la levedad. El sí a lo *light* y el no a lo *heavy* (salvo acaso si se nos propina en forma de rock) son la apuesta ganadora.

6. Debo, al menos, aludir a otro rasgo recurrente en los autores analizados sin poder detenerme en él, pues su estudio exigiría una indagación específica. Me refiero al antipersonalismo teórico. De uno u otro modo, la recusación del estatuto de sujeto o del carácter personal del hombre está presente en Tierno, Sádaba, Savater y Trías [79]. Tal vez radique aquí la clave de la irritante insensibilidad de estos pensadores para los aspectos más hirientes de la condición humana concreta. Sólidamente instalados en una confortable finitud, bien protegidos de todo ataque del exterior por las armas de la racionalidad... y por su *status* social, no parecen tener tiempo para percatarse de que otras finitudes (por cierto no muy lejanas a las suyas) no resultan tan apacibles. Y si se menciona de pasada el adjetivo "trágico" es más por exigencias del guión que por propia experiencia y real voluntad de solidaridad. A fin de cuentas (Savater *dixit*), "el placer es la experiencia del asentimiento a nuestro asentamiento en el mundo"; o, traducido a términos tiernistas, "finitud es una palabra que

[79] Tierno, 39ss. (la especie primando sobre el individuo); Sádaba, *Saber vivir*, 129 ("la desaparición de una persona no altera el orden natural, de la misma manera que no lo altera la muerte de un elefante o de una sabrosa ostra"); Savater, *Etica...*, 147 (es preferible la noción de *individuo* a la de *persona*); Trías, *Filosofía...*, 144 (hay que ir a "una concepción desantropologizada del sujeto"; cf. id., *Límites...*, 130, 156s., 161–164; id., *La filosofía y su sombra* (Barcelona 1983) 178–180: "la filosofía actual se define... como 'filosofía sin el hombre'").

designa una situación en sí misma satisfactoria". Vistas así las cosas, la cuestión–Dios queda despachada aún antes de ser admitida a trámite en la resolución que se da a la cuestión–hombre. ¿Cómo va a decirle algo el Dios crucificado al hombre indolentemente recostado en tan placenteras Batuecas?

Otro factor no desdeñable de la indiferencia ante las situaciones–límite de lo humano es sin duda el escepticismo epistemológico ("no hay verdades absolutas") o el "antidogmatismo", que no pueden sino implicar un parejo escepticismo ético; si no hay verdades absolutas ¿cómo va a haber valores o imperativos éticos absolutos? [80].

7. Para terminar; consciente como soy de que estas páginas ofrecen un panorama más bien sombrío y un juicio estimativo poco alentador, me alegraría mucho que la lectura propuesta se demostrase incompleta, poco ecuánime o errada, *de forma convincente*. En todo caso, y en línea de mínima, la reseña precedente nos confirma que *la finitud no es respuesta*; es constatación y pregunta. Apelar a ella no es responder a los interrogantes que plantea, es regodearse en su nula facticidad. El carácter circular de razonamientos del estilo "somos finitos, luego sólo podemos conocer lo finito, luego sólo existe lo finito", es realmente exasperante. Lo que a la sazón se intercala entre el antecedente ("somos finitos") y el consecuente ("luego sólo existe lo finito") no es una argumentación; es la simple repetición tautológica del propio antecedente. De modo que el lector imparcial no puede menos de evocar aquí la famosa sentencia de Adorno: "el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia" [81].

Pero no es éste un asunto del solo pensamiento. Lo es también de la acción. Ya hemos visto lo que da de sí una praxis que se cumple en el horizonte de la finitud intrascendente. También para ella vige la circularidad narcisista de una ética que empieza y termina en lo mismo, es decir, en la mismidad del *autós*.

¿Durará mucho todavía esta interminable cadena de arias *da capo*?. Por lo menos, ya hay síntomas de cansancio; véase, por ejemplo, este texto de J. Muñoz e I. Reguera, no sospechosos precisamente de connivencia con el cristianismo anónimo:

Algo "tendría que repensarse en la ética hoy, una ética fantasmal y apologética que ya aburre, agobia, con tanto y tan reiterado civilismo, dialoguismo y consensualismo práxico: el único basamento fuerte de la

[80] J. P. Miranda, *Apelo a la razón* (Salamanca 1988), acaba de mostrar brillantemente la complicidad de estas posturas teóricas con las inhumanidades del sistema dominante.

[81] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (Madrid 1975) 401.

ética es –y ha sido siempre– la religión, Dios mismo; otra cosa es la legalidad positiva, pero los preceptos éticos, modélicamente, son mandatos divinos; sin creencias de base –siempre religiosas, en definitiva– no hay ética digna de ese nombre" [82].

[82] J. Muñoz–I. Reguera, en la *Introducción* a L. Wittgenstein, *Tractatus Logico–Philosophicus* (Madrid 1987) XXV, nota 50.