FF 50 246

Saludos y bienvenidos. Esto es la Universidad Nacional de Educación a Distancia y, desde ahora y hasta casi las diez y media de la noche, las nueve y media en Canarias, os acompañamos en Revista de Filosofía. Revista de Filosofía es un programa de la Facultad de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio Sánchez Mases y que, por segundo día, por segundo miércoles, va a ocuparse hoy de filosofía de la religión.

La semana pasada, el miércoles pasado, comentábamos una pequeña publicación que acaba de salir y que es de uno de nuestros colaboradores, de Antonio Sánchez Mases. Se llama Reflexiones sobre el agnosticismo. Al hilo de esta publicación, charlamos con Carlos Gómez, profesor de ética, y Manuel Fraijón, profesor de filosofía de la religión, los dos de la UNED, y con el propio autor, con Antonio Sánchez Mases.

Charlamos, decíamos, de distintos tipos de agnosticismo. Se comentó el libro de Tierno Galván, que es el agnóstico, y se habló también, por ejemplo, de Russell y de Puente Ojea. Vamos a continuar hoy tratando sobre más variedades de agnosticismo.

Wittgenstein, Freud, Horkheimer... Bueno, pues vamos a pasarle también, por segunda semana, el micrófono a Carlos Gómez, para que sea él el que sitúe la cuestión. Buenas noches. Buenas noches.

Volvemos a estar con Antonio García Sánchez Mases, con el que en el programa pasado discutíamos, a propósito de un librito que acaba de publicar en Salterre, dentro de la colección Cuadernos, Fe y Secularidad, que se llama Reflexiones sobre el agnosticismo. Le dijimos que aunque su personalidad es una personalidad fundamentalmente política, por la complejidad de su personal les lleva a interesarse también por otros temas. Y nos vuelve a acompañar Manuel Fraijón, profesor de filosofía en la religión de esta casa, y yo, que soy el que presenta el programa, Carlos Gómez, que también soy profesor y amigo de ambos.

Nos habíamos acabado el programa pasado discutiendo tipos de agnosticismo, habíamos visto más el agnosticismo de Tierno, Puente Ojea, Russell, y apuntábamos a otros tipos de agnosticismo. Fundamentalmente, habíamos señalado el de Horkheimer, que quizá le podemos dejar un poco para el final, porque me parece que Antonio se identifica más con esa postura, como él mismo declara hacia el final de su librito. Y yo señalaba que quizá me parecía que había un tercer tipo de agnosticismo que yo ejemplificaría en Freud o en Wittgenstein.

Ese agnosticismo que no tiene veleidad teológica, sobre todo esto más en Freud, pero que se encuentra insatisfecho con la serenidad en el mundo. No la serenidad en un sentido ético, no es que Tierno tenga una falta de preocupación ética, no es que sea un hombre del status quo, como todos sabemos, pero un talante todavía más interno, más metafísico, entre las perplejidades que Wittgenstein quería resolver a través del análisis filosófico, pero que se empeñó una y otra vez en seguir acrecentándolas. Y ese desgarrón que atraviesa

continuamente la obra de Freud, me parece que hay talantes distintos.

Sería un tercer tipo de agnosticismo dentro de los que aquí estábamos señalando. Y yo le preguntaba a Antonio por cómo vería este tercer tipo de agnosticismo, o estos dos, el de Horkheimer y el de Freud, por ejemplo. Bueno, el de Horkheimer y el de Freud, en algunos puntos, tienen coincidencias.

Es decir, hay que tener en cuenta que en Horkheimer, en toda su visión crítica de la dialéctica, de la ilustración y de la modernidad, él recoge puntos de la tradición psicoanalítica y planteamientos como el de Schopenhauer y otros. O sea, sí diría yo que ahí hay conexión. Lo que pasa es que, quizá, aunque eran judíos los dos, en el caso de Horkheimer, esa nostalgia se hace explícita.

La nostalgia de que el verdugo no triunfe sobre la víctima, la nostalgia de que lo absoluto sea, de alguna forma, un punto de referencia alternativo, aunque él se cuida mucho de afirmar que eso no prueba nada a favor de la existencia de un dios, por la persistencia y por la realidad del mal en el mundo. Yo creo que sí, que en el caso de Horkheimer, ahí puede haber una conexión con lo de Freud. Yo creo que, sin embargo, en el tema que dejamos el otro día pendiente, donde quizás se pueden ver más las diferencias, decía yo el último día, es entre Russell y Wittgenstein.

Porque hay que tener en cuenta que Russell inhibía la pregunta desde una determinada epistemología, y Tierno insiste mucho en ese punto. Tierno dice que esos son argumentos que no satisfacen a la razón. Y Tierno dice que esto no se puede resolver a modo pascaliano como un salto, sino que aquí no caben saltos, aquí hay pruebas que satisfacen a la razón y pruebas que no satisfacen a la razón.

Mientras que Wittgenstein, conociendo, como pocos, todo ese desarrollo que se había dado de la lógica, de la matemática, del conocimiento científico, va más allá, rompe eso. Y, en ese sentido, efectivamente, yo recuerdo cuando hicimos aquí algún programa con el profesor Elías Díaz sobre Tierno, cómo él insistía mucho en que Tierno había utilizado aquella colección de estructura y función de Tecnos y toda su insistencia en el neopositivismo como un antídoto frente a lo que él consideraba la mentalidad excesivamente teológica y barroca que dominaba la cultura filosófica, política española. Mientras que, claro, Wittgenstein, en un contexto distinto, rompe con lo que era un poco la excesiva seguridad del Tractatus.

Entonces, yo creo que sí, ahí sería un caso enormemente interesante. Pero un caso que nos acerca a un punto donde ni el agnosticismo de Tierno, ni, pienso yo, el de Horkheimer, han intentado profundizar, más bien han intentado poner un límite a ese camino. Y ese es un camino donde se acerca más la filosofía y la poesía, o, si se quiere, se acerca más lo místico y lo lógico.

Ese es el campo desde luego Tierno no lo quería transitar. Y en Horkheimer tampoco se ha transitado. En Horkheimer eso es una nostalgia desde otro punto de vista.

Y yo creo que, sin embargo, ya que hemos entrado en esto y puede servir para continuar el debate, también habría que ver las enormes diferencias entre Horkheimer y el teólogo, los teólogos. Porque a veces se hace un uso excesivo, un uso artero del planteamiento de Horkheimer. A mí parece que es una, como dice muy bien Cafarena, es una búsqueda, una añoranza que no osa dar el salto a la afirmación.

Mientras que hay mucha gente que eso lo utiliza para mostrar únicamente los límites de la modernidad y enseguida pone de nuevo su escatología intacta, como si su escatología no hubiera quedado en absoluto condicionada por la crítica a la modernidad. Pero hay otros, sin embargo, yo creo que más rigurosos conceptualmente, que tratan de mostrar la gran diferencia que su planteamiento tiene con el de Horkheimer. ¿Y por qué? Porque ellos dicen, mi posición no es ni la del que está acoplado en la finitud, agnóstico a lo tierno.

Mi posición no es únicamente la de lo místico. Mi posición no es la del que vive puramente una nostalgia. Mi posición, te dicen muchos teólogos, como creyente, es la de que el que ya está salvado.

El que ya está salvado, no el que vive una nostalgia. ¿Y por qué? Ellos ya entran en otro camino, que es el del primado de la gracia y otra serie de consideraciones. Y por eso yo creo que un agnosticismo nostálgico, como el de Horkheimer, si bien es cierto que está alejado del positivismo autosatisfecho, también lo está de la afirmación fideísta o de la reconciliación con el mundo a partir de una fe nítida, una fe clara, una fe inundada por la gracia.

Pues con esto que has dicho yo creo que efectivamente podemos pasar a algún otro de los puntos que tú planteas. ¿Me permites primero una pregunta? Sí, sí, claro. Yo veo en tierno un cierto correctivo al agnosticismo de Horkheimer, al agnosticismo nostálgico de Horkheimer.

Por supuesto, yo estoy, como tú, mucho más cerca de Horkheimer, pero, sin embargo, creo que ese permanente anhelo por lo totalmente otro que hay en Horkheimer, sin haber explorado suficientemente las posibilidades de la finitud, que es lo que hace tierno, puede dar lugar a existencias insatisfechas, permanentemente insatisfechas, que van en pos de una mala infinitud. Y, en este sentido, yo creo que lo de tierno tiene mucho valor. Yo no sé si es verdad lo que él decía, que en el futuro cada día va a haber menos creyentes y menos ateos, es decir, menos gente, en definitiva, pendiente del problema de Dios y más agnósticos, es decir, gente que se despreocupa del asunto.

Pero yo creo que, en este sentido, es una cierta llamada también, ¿no? Lo que pasa es que, en el caso de Horkheimer, sería injusto decir que él no se preocupó por explorar todos los campos de la finitud, porque, realmente, él, desde los años 30, que empezó con el Instituto de Investigación Social, ese fue su campo fundamental, y su preocupación religiosa no sé si internamente en él esa nostalgia fue permanente, puede que sí, porque hay algunos trabajos, como el de Juan José Sánchez, que muestran que el asunto es muy anterior y no es únicamente del último Horkheimer. Pero esa nostalgia, quizá, fue persistente en el sentido que coexistió siempre con la preocupación por la finitud. En él sí, perdona, me refería más a los teólogos que

dan rápidamente el salto a González Faust, a Ruy de la Peña.

Claro, a mí me parece que ahí sí opongo mucho esas dos posiciones, es decir, me parece que aquellos que han criticado a Tierno desde la perspectiva de una especie de seguridad, de certidumbre, que ellos dicen que hasta tal punto es una certidumbre que lo inunda todo, sin la cual no podrían mantener ningún otro tipo de certidumbre, en algún momento dice González Faust, pues realmente yo me siento muy alejado de esa posición y me parece que es muy injusta con el planteamiento de Tierno. Es decir, me parece que el planteamiento de Tierno en eso es mucho más rico y hay que insistir mucho más en las convicciones, por eso cito yo ahí en un momento determinado a un profesor de esta casa, Javier Muguerza, las convicciones etico-políticas que uno debe mantener, aunque sea una ética sin escatología, porque, claro, sin esperanza, en ese sentido. Yo creo que sí que eso es un tema decisivo, sin el cual se hace, además, un flaco servicio, a lo mejor, de la tradición ilustrada y se presta un terrible apoyo a la vuelta de un cierto fundamentalismo católico.

Claro, yo creo que, efectivamente, la polémica que tú tienes con González Faust, a la que nos vamos introduciendo, es decir, la polémica con los creyentes, ya que hemos hablado de los tipos de agnosticismo, la palabra creyente, como habíamos dicho, con la de agnosticismo, también es una etiqueta que puede servir para encuadrar actitudes, tipos de pensamiento muy diferentes. Son estampillas del pensamiento que deben servir, en todo caso, para echar a andar, pero, desde luego, enseguida para despejarlas. Pero tú ahí haces una confrontación con González Faust que, bueno, merece la pena que la comentemos.

Tú dices, efectivamente, que esa contraposición, según la cual, o se tiene a Dios, o se puede vivir, si no, directamente en la insolidaridad, en el egoísmo, no habría fundamento para la ética. Bueno, dicho así, a mí me parece, dicho así, me parece claramente simple, en primer lugar, porque hay muchos agnósticos, el propio Tierno o Jorge Heimer, que viven un compromiso ético-político muy fuerte, aunque no tienen a Dios, y, por otra parte, el creyente, que también puede vivir ese compromiso, tiene que tener siempre en cuenta que, por mucho que se pueda vivir salvado, y lo pueda decir con sinceridad, por mucho que su convicción sea una convicción sincera, intelectualmente sabe que puede estar forjando el objeto de su creencia. Es decir, tiene que vivir siempre, a mí me parece, para ser honesto, en el riesgo de que su posición puede ser un delirio.

Es decir, si el riesgo del agnosticismo puede ser llevar, de alguna manera, a matar preguntas o deseos que están ahí presentes, no digo que sea el de estos hombres que hemos hablado, pero es un riesgo, como creo que no se va a cumplir, entonces, el deseo no está en mí, y, en ese sentido, eso es un riesgo muy fuerte del agnosticismo. El riesgo del creyente, yo creo que es dar por demostrado, por seguro, su creencia, cuando su creencia puede ser un delirio. Y a mí me parece que el tener en cuenta las tensiones siempre ayuda a hacer un pensamiento más complejo.

Entonces, este debate con González Faús, me gustaría que lo replantearas y lo matizaras algo.

En la página 13 de este folleto, yo ahí recojo algunas de las afirmaciones de González Faús, por ejemplo, la que dice que él parte de una seguridad primera y condicionante, el dios vindicador de los pobres y la promesa de una vida justa y definitiva para ellos. Esto, si me hace a mí, dice, una convicción muy fuerte, porque, sin ella, veo claro que ninguna otra convicción humana podría yo tener, ni valdría la pena que la tuviera.

O, por ejemplo, cuando dice, anteriormente, que también lo recojo, al hablar de la frase de Dostoyevsky, si Dios no existe todo está permitido, el sentido de la frase parece ser, pues, que si Dios no existe y si logramos pensar las cosas desde ahí, lo cual nos resulta casi imposible, quizá porque Dios sí que existe, entonces todo se vuelve indiferente, aun en sus mismas diferencias. O sea, ¿por qué caray no me está todo permitido? Es decir, no me da todo igual si no hay un punto de referencia absoluto. Yo todo esto, claro, es lo que me parece a mí que plantear las cosas desde esa perspectiva, pues, nos lleva a una situación de cinismo teología.

Es decir, es que entonces, o se tiene un fundamento teológico o se cae en el puro cinismo. A mí me parece que hay una posibilidad de una ética laica que no necesita una fundamentación teológica y que no cae en el puro cinismo, no le está todo permitido, no piensa que haya causas por las que merezca la pena luchar y que desaparecen en la medida que uno tiene esa seguridad primera y condicionante. Ese es el punto donde yo quería matizar el planteamiento en relación a esos teólogos.

Es decir, sí, a mí me parece que hay, y ¿qué vale la diferencia con la época anterior? Pues, lo decía antes Manolo Freijoh, dice, bueno, Tierno pensaba… No, Tierno partía un enorme optimismo. Tierno creía que la madurez de la secularización se iba a imponer cuando él escribe en el año 75. Él pensaba que esa madurez de la secularización iba a ir unida al humanismo de la especie, que para él significaba el socialismo y que estábamos produciendo la agonía del capitalismo.

Pero hoy es un contexto completamente distinto, un contexto de resurgir de la religión unido a la legitimación del capitalismo, que hemos discutido aquí hablando del neoconservadurismo en otras ocasiones. Entonces, claro, a partir de ahí, el agnóstico en muchas ocasiones se encuentra, me decía a mí un amigo agnóstico catalán, y dice, chicos, llega un momento que uno se encuentra en una situación donde ya antes parecía que el que se acercaba de alguna forma, el creyente que se acercaba tímidamente a un partido de izquierda, a un sindicato de izquierda, se le miraba compasivamente y se pensaba, bueno, antes o después le convenceremos, esto es una creencia que le queda, pero esta creencia irá desapareciendo paulatinamente conforme se vaya haciendo maduro. Hoy, más bien, la situación es donde cualquiera que se acerca con un mínimo interés en el diálogo, más bien se parte de la idea que, e incluso se afirma, por ejemplo, yo he estado recientemente en México y me decían cómo en uno de los debates en la UAM, Dusserl lo planteaba con esta claridad, que o religión o cinismo, incluso desde la perspectiva de la teología de la liberación, en el caso de Dusserl, era mitoso, me parece tremendo, es decir, a mí me parece que hay que recuperar un proyecto ilustrado que no confunda la ilustración con el cinismo, con la razón instrumental, con el hedonismo

burgués, pero a la vez que hay que hacer eso, hay que plantearse los límites del propio proyecto ilustrado, los límites de la propia razón, claro, en eso me parece que la lucidez, independientemente de otras críticas que se les pudieran hacer, de Horkheimer y estos autores es enorme, porque ellos vieron, yo creo, las dos caras, la cara positiva de la ilustración como proyecto de la razón, pero a la vez el problema de lo que significaba la racionalidad instrumental.

Vieron a la vez la cara de lo que significaba la fuerza que tenía el proyecto prometéico, pero a la vez la cara romántica que se iba perdiendo, es decir, yo creo que esa dialéctica es importante para afrontar esto. A mí me sorprende mucho estas frases de González Faust como exponente aquí de un creyente, esto de decir por qué caray no me está todo permitido si no existe Dios y tal, la verdad es que, confieso que no lo entiendo, creo que sólo se pueden hacer desde una ignorancia de la filosofía, desde un no querer dialogar con la filosofía, creo que en el fondo de esto hay una antropología también bastante pobre, yo creo que se podría decir que aunque no exista Dios, el hombre se merece algo, o quizá cuando no exista Dios es cuando tenemos que tener más cuidado con lo que hacemos con el hombre, porque no va a haber nadie después que repare lo que nosotros hagamos. Y la objeción más desde dentro que tengo contra esta opinión de Faust es que yo creo que no es ni cristiana, creo que desde el mismo cristianismo no se puede hacer una afirmación de estas.

En el cristianismo el destino de Dios corre paralelo con el destino del hombre, y si algo queda claro es el capítulo 25 de Mateo, donde se dice claramente que todo lo que hagáis a uno de estos más pequeños, a mí me lo hacéis. Entonces creo que no se puede hacer esta dicotomía que se hace, y que ciertamente en el cristianismo el amor al hombre por el hombre, no por Dios, y a mí no me gusta que nadie me quiera porque Dios lo manda, sino por mí, creo que esto no es cristiano, es una interpretación muy sesgada del cristianismo, y por eso me sorprende, debo decir que me sorprende profundamente afirmaciones de este calibre, que además cercenan cualquier intento de diálogo con los creyentes, pero que, sin embargo, están muy presentes en la tradición cristiana, en una parte de la tradición cristiana, o por lo menos en la forma como se lee hoy la tradición cristiana. En el último foro que hemos discutido sobre el problema de la muerte, yo recuerdo que traje a colación allí la última encíclica del Papa, la de Splendor Veritatis, porque ahí hay un punto donde la gente, claro, pasa como pasó con el catecismo, va únicamente a los elementos anecdóticos, la pena de muerte, esto, lo otro, no, vaya usted a la clave, la clave argumentativa es, fracasado el proyecto de la modernidad, fracasado el proyecto de la Ilustración, se descubre que el hombre, y por eso pongo yo esas tres conclusiones de Faust, porque yo creo que esas tres conclusiones que saca Faust, hay mucha gente dentro de los sectores creyentes que las vive, dice, ¿qué es el agnóstico?, y Faust dice, pues el que cae en el narcótico de la superficialidad, el que lucha, pero claro, sin recompensa escatológica, con lo cual es muy difícil mantener la convicción, o el que no se atreve a llegar a la suprema lucidez, y entonces la suprema lucidez, dice Faust, sería llegar a lo de Nietzsche, y pensar que como nuestro ser está compuesto a la vez de finitud y de infinitud, está abocado a la tragedia.

Entonces, desde ese punto de vista, claro, hay agnósticos o ateos, realmente, que caen en la pura tragedia. Pierre no insistiría más en el sosiego que daba la práctica y tendría más la confianza histórica, pero lo que yo quiero llamarle atención es que, como el agnóstico agónico ha ido desapareciendo un poco, como el ético prometéico, en parte, también ha ido desapareciendo, pues esa opción entre el narcótico de la superficialidad o el fundamento, tiene mucho atractivo para mucha gente. Tiene mucho atractivo para mucha gente, lo que pasa que a mí me parece que no es justa racionalmente.

Es decir, que no hace justicia a lo que es el auténtico debate sustantivo. Aunque creo que, sociológicamente, hay mucha gente que se puede sentir seducida por esa... Hombre, yo creo que, efectivamente, aquí hay muchos problemas que están pendientes. La contraposición de Faust, como tal, a mí me parece peligrosa y, sobre todo, que puede ser utilizada, no digo que él lo haga, pero puede ser utilizada en un sentido muy dictatorial.

Por ejemplo, el Vaticano... Sí, él no lo hace. Él no lo hace, por eso digo, no creo que él lo haga, claramente no lo hace, pero el Vaticano podría sostener tesis semejantes, en un sentido que a mí no me gustaría. Ahora, criticando esa distinción, a mí me ha gustado mucho cuando antes tú decías que habría que recuperar al proyecto ilustrado y ver también sus límites.

Yo creo que, sin Dios, se puede tener una ética y eso se prueba. Pero, igual que insistiría en que el credente siempre debe ser consciente del riesgo de delirio que tiene en sus posiciones, a mí me gustaría que el no credente también supiera el riesgo de falta de fundamentación última que pueden tener sus posturas. El credente la tiene porque, nada menos que tiene que pasar por Dios para fundamentar.

Pero eso no quiere decir que tenemos una ética, yo creo que se puede tener una ética, obviamente, sin Dios, pero una ética que, si somos conscientes, está muy en la intemperie. Cuando Virgues Tain pensaba que no se puede fundamentar y que toda búsqueda racionalista de la fundamentación era lo más simplista, yo creo que no estaba muy desencaminado. Es decir, también la opción ética comporta sus tremendos riesgos.

Freud, a sus 60 años, decía que no sabía todavía por qué procuraba ser justo. Y a mí me parece que esos dos riesgos hay que tenerlos en cuenta. Lo que pasa es que la opción tuya, tragedia o delirio, claro, no es la que pone él, porque él no entiende que los suyos son delirio, él no entiende que los suyos son una seguridad primera y condicionante.

O sea, hay una enorme seguridad, no hay una idea del creyente vinculado a una especie de opción donde doy un salto en el vacío. Esa no es la opción, la opción parte de una seguridad. Ese es un punto muy importante a considerar.

Y después está lo otro, yo no creo tanto en lo de la ética. Yo creo que la ética sí parte, como dice Muguerza, de una cierta superstición humanitaria, y que, bueno, hay más allá de eso, es muy difícil un fundamento más fuerte que ese, pero, bueno, es una superstición humanitaria que frente a Nietzsche y otros habría que mantener si queremos que haya ética. Y ese sería el

replanteamiento de la ilustración.

Lo que está en la intemperie no es la ética, está la vida. Es decir, el problema terrible, que yo creo que es donde muestran los límites de la razón, es que por fundamentada o fundamentada débilmente que esté la ética, por construida, articulada, conectada que esté la política, esa ética, por esfuerzos que haya de que haya un cierto sentido al proyecto histórico, todo eso, desde un punto de vista metafísico, hay que reconocer que está en la intemperie, porque, claro, no hay razón, no hay proyecto racional, por cuidada que sea esa razón que pueda satisfacer las promesas que tenía la religión, y ahí es donde está la tragedia, claro, ahí es donde está la tragedia. Pues a la intemperie, que es como mejor nos podemos quedar al final de un programa, les dejamos a todos ustedes, y si estas discusiones o charlas les han servido, les han motivado para pensar algunas de estas cosas, pues yo creo que han cumplido su utilidad.

Muchas gracias, Antonio Santes Mases, muchas gracias, Manuel Fraijó, y a todos ustedes, hasta un nuevo programa, buenas noches. Se nos acaba el tiempo. Veinticinco minutos que hoy hemos dedicado a comentar la publicación de Antonio Santes Mases, reflexiones sobre el agnosticismo.

Nos han acompañado, además de Antonio Santes Mases, Carlos Gómez y Manuel Fraijó. Gracias a los tres y gracias también a vosotros. Volvemos el miércoles.

Ahora, como siempre, os dejamos con Isabel Baeza y el curso de acceso. Buena semana.