

HABLEMOS DE DIOS

VICTORIA CAMPS
AMELIA VALCÁRCEL

HABLEMOS DE DIOS

TAURUS

PENSAMIENTO

© Victoria Camps y Amelia Valcárcel, 2007

© De esta edición:

Santillana Ediciones Generales, S. L., 2007

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono 91 744 90 60

Telefax 91 744 92 24

www.taurus.santillana.es

Diseño de cubierta: Carole Hénaff

ISBN: 978-84-306-0638-2

Dep. Legal: M-14489-2007

Printed in Spain - Impreso en España

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal).

PRÓLOGO

Hace aproximadamente un año, las autoras de este libro decidimos iniciar un diálogo epistolar sobre la situación de la religión en el giro del nuevo siglo. ¿Motivos? Muchos y ninguno en particular. Ambas compartimos una serie de circunstancias que han hecho que la religión se convierta para nosotras en algo cercano y extraño al mismo tiempo. Por razones estrictamente generacionales, la educación que tuvimos fue rigurosa e intencionadamente católica. España lo era oficialmente cuando vinimos al mundo, por lo que nuestra inmersión en él tuvo una impronta de carácter religioso difícil de borrar. Es cierto que hemos sido testigos de más de una revolución. En el terreno intelectual —y, en nuestro caso, también profesional—, hemos pasado por la influencia del marxismo, del existencialismo y de la filosofía analítica, mayor la de esta última en el ámbito puramente académico. Una terapia, en conjunto, suficiente para socavar un buen número de creencias y también de prácticas y costumbres poco fundadas o, sencillamente, equivocadas. Las dos éramos jóvenes en los años que desembocaron en el mayo del 68. Y ambas somos feministas y hemos contribuido activamente, cada una a su manera, a extender y propagar el discurso de la emancipación de la mujer.

En el terreno estrictamente religioso, el Concilio Vaticano II permitió respirar con alivio y pensar que otro catolicismo era posible, si bien la esperanza duró muy poco. Luego vino el posmodernismo, con el relativismo y la descreencia como señas de identidad que ponían en apuros todos los ideales ilustrados. Nuestro país vivió una transición política sin precedentes y la religión católica, por fin, empezó a privatizarse. En definitiva y como resultado de todo ese proceso, hoy contemplamos el fenómeno religioso desde la distancia y la duda. Para nosotras, la religión es más un objeto de estudio, de interés y de curiosidad que algo que nos defina y nos constituya. Lo cual no obsta para que esa suerte de amamantamiento religioso que nos nutrió de niñas y de jóvenes siga notándose en la forma de tratar el tema religioso. Nuestro enfoque no es, creemos, el de quien busca un ajuste de cuentas con el pasado o habla movido por un cierto resentimiento. Si bien hemos visto cómo se debilitaban en nosotras algunas creencias que en tiempos fueron sólidas, pensamos, sin embargo, que sin creencias no se puede vivir. De todas ellas, la fe religiosa sigue teniendo un peso sustancial en la existencia de muchos individuos y de sociedades enteras, un dato que merece ser tenido en cuenta.

Ambas hemos dedicado una parte importante de nuestras vidas a esa extraña tarea que es la de pensar o filosofar. En la aproximación a la religión que se hace en las páginas que siguen seguramente se deje ver la impronta de la filosofía. Dicho de otra forma, no hemos querido hablar de teología ni tampoco hacerla, porque no somos teólogas. Sólo nos ha movido el deseo de reflexionar sobre el hecho religioso en el mundo de hoy, utilizando para ello el bagaje de ideas y argumentos que la filosofía occidental nos proporciona. Pero el género elegido es el epistolar, no la reflexión sistemática propia de un tratado riguroso y

serio. Por otra parte, el plan que trazamos al empezar nuestra correspondencia ha ido variando a medida que o bien el propio diálogo hacía surgir temas nuevos o bien éstos venían propiciados por las circunstancias. Hemos dedicado, por ejemplo, un capítulo entero a las ofensas a la divinidad, algo que no hubiéramos hecho de no haber tenido lugar, en ese momento, la polémica sobre unas viñetas dedicadas a Mahoma.

El tema que hemos querido abordar es el de la religión, o las religiones, en nuestro mundo. Si nos referimos sobre todo a la religión católica es porque es la religión propia, la que conocemos por haberla vivido. Pero somos conscientes de que una de las preocupaciones actuales es, precisamente, el conflicto entre religiones o entre culturas, teniendo en cuenta que la religión ha sido y, en muchos casos, sigue siendo una de las dimensiones de lo cultural más significativa y sobresaliente. Así pues, el poder de los monoteísmos y la tendencia de los mismos a desviarse hacia posiciones fundamentalistas es una de las cuestiones directamente tratadas. Como lo es también la realidad de una secularización que se viene anunciando desde hace tiempo y que en Occidente incluso se da por supuesta y realizada. Nos preguntamos si es cierto que estamos secularizados y procuramos añadir en qué se nota que no lo estamos del todo. Y también nos preguntamos si las proclamaciones de laicidad que se hacen día sí y día no tienen sustancia suficiente.

Otro aspecto que nos une es el hecho de que sea la ética la disciplina que una y otra hemos cultivado de forma más específica dentro de la filosofía. Que todas las religiones tienen una doctrina moral es innegable. Más aún, esa doctrina es precisamente la que ha alimentado sobremano la identidad de la religión católica. Éste es el motivo de que las relaciones entre moral y religión y el sentido y

valor de una moral irreligiosa nos hayan proporcionado materia para llenar un buen número de páginas. ¿Una moral sin religión es una moral desprovista de fundamento? ¿Es posible pretender una moral universal que pueda ser compartida por creyentes y no creyentes? Preguntas como éstas son las que hemos intentado contestar, echando mano cada una de nuestras obsesiones particulares.

Y a propósito de las obsesiones, hay una que recorre el conjunto de cartas y que, de algún modo, responde al título del primer y último capítulo de este libro: dada la situación en que se encuentra la religión cristiana —una situación de privatización no del todo realizada—, ¿qué cabe esperar de ella, para bien y para mal? ¿Satisfacen las creencias religiosas alguna necesidad que no puede ser satisfecha de otra forma? ¿Podemos esperar de las religiones —de todas— un proceso de ilustración que haga menos incompatibles las posiciones del creyente y del increyente que no tienen más remedio que convivir y consensuar leyes y políticas comunes? El desarrollo científico y técnico pone constantemente ante nuestros ojos una serie de problemas que de forma irremediable enfrentan a los que profesan alguna religión y a los que están fuera de todas ellas. La paradoja de los monoteísmos es que no pueden renunciar a su verdad, mientras que la paradoja de las democracias laicas es que renuncian a toda verdad que no sea la contingentemente sustentada por las mayorías. Ninguna de ambas posiciones puede dejarnos satisfechas.

En nuestro cruce de cartas no nos ha movido tanto el ánimo de polemizar como el de pensar en voz alta sobre una cuestión que no suele ser objeto del discurrir más habitual. Quizá porque tuvimos una época católica hasta la raíz y también hasta lo siniestro, una época que no quisiéramos olvidar para no repetirla, nos falta la agilidad necesaria para hablar con distancia de algo que, nos guste o

no, es una parte bastante determinante de nuestro ser. Sería bueno recuperar el debate filosófico, político y social sobre la religión. Sería bueno y conveniente para no entretenernos con anécdotas tangenciales que sólo contribuyen a impedir el mutuo entendimiento. Cuando Jonathan Swift satirizó: «Tenemos la religión suficiente para odiarnos, pero nunca la suficiente para amarnos los unos a los otros», estaba resumiendo maravillosamente bien ese rasgo que de forma inexorable y fatídica ha acompañado a las religiones. A explicarnos por qué esto es así deberían ir dirigidos la reflexión y el debate sobre la religión. Ojalá hayamos conseguido alentar dicho debate. Sea como sea, la *causerie* a la que nos hemos entregado durante unos meses ha resultado estimulante, una diversión intelectual y un pretexto para dedicarnos a un ejercicio nada despreciable: el cultivo de la amistad.

Sant Cugat del Vallès y Oviedo, septiembre de 2006

I

EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XXI

Querida Amelia:

A través de estas cartas que vamos a cruzarnos, nos hemos emplazado a hablar de religión: de la religión aquí y ahora. Por eso, y también para situarnos, se me ocurre comenzar por una primera aproximación que nos diga dónde nos encontramos y que, al mismo tiempo, apunte ya una serie de cuestiones que trataremos más adelante. Para empezar, pues, ¿dónde estamos con respecto a la religión? Creo que la idea que nos llevó a emprender esta aventura de un libro conjunto no es otra que la de reflexionar sobre algo que está adquiriendo unos relieves distintos de los que dábamos por supuestos. Tanto tú como yo tuvimos una educación muy marcada por la religión. Mamamos la religión católica en el colegio y en el ambiente nacionalcatólico en que nos tocó crecer. Pero poco a poco, y por razones que supongo que irán emergiendo a lo largo de estas líneas, fuimos relativizando las creencias que se nos inculcaron. Sin duda la inmersión en la filosofía y en el pensamiento racional tuvo algo que ver en todo ello. No sé cómo quieres definirte tú exactamente, pero yo me considero agnóstica, un atributo que —estoy convencida— identifica a muchas personas de mi generación.

ción. Como filósofa, la religión siempre me interesó, tú lo sabes. Cuando buscaba un tema para mi tesis doctoral, me atraían, sobre todo, los problemas del lenguaje religioso planteados por la filosofía analítica y, en especial, por mi filósofo preferido, Ludwig Wittgenstein. Mi primer libro, lo recordarás, llevaba el título de *Los teólogos de la muer te de Dios*.

Aparentemente la filosofía del siglo ^{XX} se ha desentendido de la religión, ha pretendido barrerla y eliminarla de su discurso. Empezó Nietzsche proclamando la muerte de Dios y le siguieron todos los demás: Marx, Freud, Sartre, Heidegger. Hubo algunas excepciones —Marcel, Maritain, Mounier, Ricoeur—, pero no marcaban el camino. La filosofía del siglo ^{XX}, pues, prescindió de la religión, al considerar que ésta no le hacía ninguna falta. Ni siquiera le ha interesado traerla a colación aunque fuera para relacionarla con otros temas, como la presencia cada vez mayor de la ética y la política en el discurso filosófico. Se ha dado por supuesto algo que, quizá, no sea tan obvio: que la sociedad occidental se ha secularizado, que es laica, y que la trascendencia, sobre todo si se la escribe con mayúscula, no es una hipótesis ni interesante ni necesaria para el pensamiento.

Hablaremos en otras cartas de todo ello, del proceso de secularización, del laicismo, de la difícil relación entre religión y moral o ética. Pero dejémoslo para más adelante. Lo que ahora me interesa poner de relieve, para entrar ya en el tema de esta carta, es que tengo la impresión de que una serie de hechos recientes nos fuerzan a repensar el tema religioso, o por lo menos a preguntarnos si estamos en la perspectiva correcta al mantenernos en la línea de los filósofos que acabo de citar. Uno de los fenómenos a los que quiero referirme tiene que ver con la religión católica, con la nuestra, y es el espectáculo de masas que ha

rodeado el reciente fallecimiento de Juan Pablo II. El otro, ante el que nos hallamos más ignorantes y desconcertados pero que de ningún modo podemos eludir, es la presencia creciente de la religión islámica en el mundo occidental. Ambos son dos hechos muy diferentes, pero uno y otro muestran de forma más que suficiente que la religión no ha desaparecido en absoluto de nuestro mundo. Las religiones continúan ahí y siguen moviendo a las personas para bien y para mal —aunque eso me temo que siempre fue así—.

Empiezo por el primero de los fenómenos mencionados, la muerte del último Papa. Confieso que me sorprendió la respuesta, digamos, general. Ciertamente los medios de comunicación contribuyeron a hacer del hecho un gran espectáculo de masas. Ésa es su obligación y además Juan Pablo II había hecho méritos sobrados para provocarlo. No obstante, y no sé si me equivoco, tiendo a valorar a la gente más de lo que el término «masa» da a entender. Creo que no es tan fácil atraer a las multitudes, que tiene que haber algo verdaderamente magnético para que la gente responda como lo hizo. Porque no fueron sólo los católicos los que acudieron a Roma, sino representantes de todas las Iglesias, cristianas y no cristianas: algo bastante insólito. Podríamos extendernos ahora en la singularidad de ese Papa. Una singularidad, sin embargo, que, a mi modo de ver, es muy «religiosa». Es decir, tuvo, en varias ocasiones, una capacidad de convocatoria o, si quieres, de evangelización, sorprendente. Y la obtuvo, además, diciendo y predicando cosas a contracorriente: sobre la sexualidad —maldito tema—, sobre el aborto, sobre los homosexuales. Diciendo lo que nadie, salvo los ortodoxos de siempre, tenía especial interés en oír y, sobre todo, en poner en práctica. ¿Hay algo interesante detrás de este fenómeno? ¿Es algo más que un fenómeno te-

levisivo? ¿Nos dice algo sobre lo que la gente hoy —y es complicado siempre hablar de la gente en general— espera o rechaza de la religión?

La pregunta concreta que quiero hacerme y hacerte es la siguiente: en las sociedades avanzadas del siglo XXI, sociedades donde se educa a las personas para el consumo y el ocio, sociedades muy individualistas y hedonistas y en las que la presencia de la religión —salvo en los Estados Unidos— es más bien conflictiva y discutida, sociedades por último que se autoproclaman, con orgullo, laicas, ¿qué papel desempeña la religión, si es que representa alguno? Y si tiene un atractivo especial, ¿en qué consiste? ¿Se espera de ella que llene algún vacío? ¿Se espera que dé respuestas que otras instancias no dan? ¿Vivimos en un mundo que anhela poder tener creencias?

Me quedo con esta última pregunta, la más solemne, lo reconozco: ¿Vivimos en un mundo necesitado de creencias? Vinculo el concepto de creencia al de religión, porque, antes de nada, conviene que delimitemos, en la medida de lo posible, qué vamos a entender por «religión». No se trata de definir el concepto, pero sí de eliminar de su contenido cosas como, por ejemplo, los nuevos nacionalismos o los *happenings* culturales. Me inclino porque entendamos la religión como la creencia en algún tipo de trascendencia, es decir, en la existencia de algo que está más allá de este mundo y que no es verificable más que de forma muy indirecta y discutible. Que esa trascendencia se escriba con mayúscula o con minúscula es algo que, puesto que no hablamos como teólogos de ninguna fe específica, quizá ahora no deba preocuparnos. Tampoco quiero entrar, en este momento, en las implicaciones prácticas o morales que la fe en la trascendencia pueda tener, sino analizar la creencia en sí misma y en las circunstancias actuales.

Vivimos en una época que ha sido denominada por los filósofos «posmoderna». La posmodernidad, como muy bien sabes, se caracteriza por la falta de fe en una serie de valores que resultaban obvios en la Modernidad, dos de ellos de gran calado: la fe en la razón o en la capacidad humana de encontrarle fundamento racional a todo, y la fe en el progreso de la humanidad. Tales hipótesis o premisas de la Modernidad no han podido ser verificadas. Al contrario, la historia se ha encargado de desmentirlas con creces. Así, nos encontramos en unos tiempos que se caracterizan por poner en duda todo lo que antes fueron certezas. Nuestra época es la era del vacío, del crepúsculo de las ideologías; se acabaron los llamados «grandes relatos», las utopías y los proyectos políticos y sociales sólidos. Un sector del pensamiento cristiano —protestante, sobre todo— pareció darse cuenta de tal fracaso e intentó un proceso de desmitificación y arreligiosidad al que yo me acerqué modestamente en el libro que citaba más arriba. Un proceso que pretendía librar al cristianismo de una teología meramente especulativa y sin vinculación con los grandes problemas y conflictos de los cristianos concretos. La teología de la liberación, otro de los relatos que han ido languideciendo hasta extinguirse, fue una consecuencia de esa crítica.

A todo esto muere un Papa y, al menos durante unos días, hasta que se elige a quien va a sucederle, no se habla de otra cosa. TVE canceló la programación de todo un día para dar sólo noticias pontificias. ¡En el siglo

XXI Y

cuando estábamos casi convencidos de vivir en un Estado aconfesional! Hemos comentado más de una vez, a propósito de otros temas, que las leyes cambian con una cierta facilidad, mientras que las costumbres se mantienen incólumes y retrógradas sin que ni siquiera percibamos que es así. Tiene que ocurrir algo extraordinario para que nos

demos cuenta de que no estamos donde pensábamos estar. La muerte de Juan Pablo II ha puesto de manifiesto que mucha gente acude a la religión, aunque sea esporádicamente, y que espera algo de ella. Por algo lo hace. ¿Por qué?

El catolicismo en el que nos educaron se nos ofrecía como un consuelo para los infortunios y las miserias de esta vida, y como el fundamento de una norma moral de vida. Dejo el aspecto normativo para cuando hablemos de ética y me detengo ahora en la consolación que la religión ofrece. Los grandes males de la existencia humana y, en especial, la finitud y la muerte como culminación de todos ellos no tienen respuesta ni compensación en nada que no sea la creencia en otra vida: la creencia en la inmortalidad del alma o, para decirlo en términos teológicos, en la resurrección de los muertos. Sólo una Trascendencia (ahora sí, con mayúsculas) omnipotente para impedir que muramos de verdad redime al mundo de todas sus miserias: las guerras, los terrorismos, los holocaustos, el sufrimiento. Todo puede quedar bien resuelto en un más allá salvador. Esta reducción de la religión a la fe en otra vida fue criticada por el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, que la llamó fe en un Dios «tapa-agujeros», es decir, un Dios que sirve para resolver lo que, desde las capacidades humanas, es irresoluble. No obstante esa crítica, tiene razón nuestro común amigo Manuel Fraijó, cuando defiende en su último y excelente libro *Dios, el mal y otros ensayos* que la esencia del cristianismo radica finalmente en la esperanza escatológica, en un mundo «radicalmente otro» (para decirlo con la conocida expresión de Horkheimer).

Posiblemente, por encima de cualquier otra cosa los creyentes de hoy piensan en ese horizonte de vida que perdura y no acaba. Es una suerte, dicho sea entre noso-

tras, poder aferrarse a esa creencia que, sin duda, ayuda en los trances más penosos de esta vida. Al reconocerlo así, estoy entrando en un terreno que no es otro que el de la diferencia entre el creyente y el ateo, un debate que fuerza, en ambos casos, a encontrar razones a favor o en contra de esa creencia fundamental. Creo que es inobjetable que el creyente de hoy sigue confiando en las ventajas que la religión dispensa frente al dolor y la muerte. Pero seguramente hay algo más que concede a la religión un atractivo especial en estos tiempos, por otra parte, tan descreídos. Creer en la inmortalidad del alma es algo, en definitiva, bastante concreto. Sin embargo, tengo la impresión de que lo que hoy se pretende con la religión es llenar un vacío que no queda colmado sólo por la respuesta escatológica. Pienso que se busca «la experiencia religiosa», y no se me ocurre otro término más exacto ni más original. «Experiencia» en el sentido de experimentar emociones y sensaciones distintas de las que se ofrecen a diario. La religión es lo escatológico no sólo porque alimenta la fe en otra vida, sino porque proporciona incentivos que escapan a la dinámica material de la producción y el consumo, que es nuestra circunstancia.

Me doy cuenta, otra vez, de que no es legítimo hablar de la experiencia religiosa como si fuera algo homogéneo. Sin duda hay de todo entre los creyentes de nuestro tiempo, desde aquellos que nunca han dudado de su fe a los aficionados a cualquier espectáculo sea del signo que sea. Hoy más que nunca, las religiones se caracterizan también por la pluralidad interna. Pero quisiera que hiciéramos el esfuerzo de pensar qué sentido puede tener ser religioso hoy y de hacerlo en abstracto, que a fin de cuentas es lo nuestro como filósofas. Más allá de la respuesta escatológica y su racionalización, ¿qué puede aportar hoy la religión que sea singular y específico del mundo en que vivimos?,

¿qué vacío contribuye a llenar en una sociedad laica?, ¿qué significado adopta en medio de la globalización? Marx definió la religión como «el opio del pueblo». Pero el opio que necesitaba el pueblo del siglo XIX no es el que necesitan las sociedades avanzadas del siglo XXI. En las sociedades que tienen unos derechos reconocidos, que gozan de unos índices de bienestar bastante satisfactorios y que tienen mecanismos para reivindicar las necesidades más básicas, ¿qué falta hace la religión?

Schleiermacher se refiere a la religión como un doble sentimiento: un sentimiento de «dependencia absoluta» y de «gusto del infinito». Creo que son dos buenas maneras de caracterizar el sentimiento religioso, y que resultan útiles para concretar algo más las preguntas que acabo de hacerme: ¿por qué existe esa necesidad de dependencia absoluta o de gusto por lo infinito?

Me parece bastante fácil contestar la primera de estas cuestiones. Aunque no estoy plenamente de acuerdo con la tesis de Ulrich Beck de que vivimos en «la sociedad del riesgo» (no creo que la nuestra tenga mayores riesgos que otras sociedades ya pasadas), seguramente sí es cierto que tenemos más conciencia de él y, sobre todo, que lo toleramos peor: queremos sentirnos seguros y a salvo. Esa seguridad la proporcionan, sin duda, la fe en Dios y la dependencia absoluta de él. Desde esta perspectiva, cualquier cosa que ocurra, por inexplicable o injusta que parezca, tendrá alguna razón de ser, por mucho que a nosotros se nos escape. O será compensada en el más allá. La dependencia absoluta, pues, es el reverso de la moneda de esa fe en otra vida de la que te hablaba hace un momento.

¿Y el gusto por lo infinito? Creo que aquí se encuentra el verdadero meollo de la cuestión. O, por lo menos, de la cuestión en la que me gustaría detenerme en tanto que es menos obvia. Me refiero a algo así como el encuentro con

la dimensión espiritual de la existencia. Lo siento, Amelia, pero no encuentro otra forma de decirlo. El espíritu, el alma, la vida espiritual no caben ni encajan en nuestro mundo. El mismo concepto de lo espiritual se ha perdido, y dudo que nuestros hijos o hijas —que ya no han oído hablar del alma— sepan identificarlo con algo o explicar en qué consiste. Sin embargo, denota una realidad que requiere ser expresada. Y me temo que la religión consigue darle formas de expresión. Algunos preferirán hablar de la dimensión mística. Quizá sea más claro. O más atractivo.

Me dirás que también la filosofía es expresión del espíritu, y, si me apuras, la literatura, la pintura, la música o la cultura en general. Es cierto. Pero no lo son de un modo, digamos, popular, accesible a todos. En un debate entre Habermas y Ratzinger que publicó recientemente *La Vanguardia*, el Papa actual se refiere a «una situación europea marcada por la fatiga del racionalismo» (es —añade— la Europa de Carl Schmitt, Martin Heidegger y Leo Strauss). Efectivamente, la racionalidad occidental tiene sus límites, los cuales, además de hacer difícil o imposible el diálogo con otras culturas, dejan un vacío que algunas personas no quieren o no pueden aceptar. No es sólo el vacío de cómo dar respuesta al sufrimiento y a la muerte, aunque también eso cuenta —ya lo he dicho—; sino el de cómo dar salida y expresión a una especie de alienación con respecto a la materia de este mundo. El dinero, la oferta de entretenimiento, el consumo en general, el éxito cuando se alcanza, incluso la buena suerte, no bastan para llenar todas las aspiraciones humanas. Se siente una especie de orfandad que un dios o la religión vienen a remediar. Aunque también la cultura podría llenar ese vacío, insisto en que ni está tan al alcance de todos ni, además, es exactamente lo mismo. En ambos casos, sin embargo, se manifiesta eso que, no sé si acertadamente, llamo el espíritu.

Ahora bien, se me ocurre otro interrogante: ese anhelo por lo espiritual, por la trascendencia, por llenar un cierto vacío, ¿no será, al mismo tiempo, un anhelo de doctrina? Me temo que sí y que ello tiene que ver con ese sentimiento de dependencia absoluta y de búsqueda de seguridad a que antes me refería. La secularización, la separación de la religión y el Estado —de ello hablaremos en otra carta— han traído consigo el relativismo y la indeterminación, sobre todo respecto a la moral. Una incertidumbre que a muchos les incomoda y les resulta intolerable (no sólo por lo que hace a su propia conducta, sino, sobre todo, por lo que hace a la de los demás: basta aludir al tema de los homosexuales). La seguridad que proporciona la religión —al menos cualquier religión monoteísta— es una seguridad moral que dice claramente hasta dónde está permitido llegar. Y ese confort religioso proporciona un paraguas bajo el que se vive muy a gusto.

Con todo esto que vengo afirmando, seguramente soy injusta con aquellos creyentes que intentan encontrar en la religión algo más que la esperanza escatológica y la expansión individual o comunitaria del espíritu. El cristianismo, en concreto, trajo un mensaje revolucionario de amor e igualdad, y ha conocido muchas versiones radicalmente progresistas que han intentado hacer de él un mensaje de justicia social. La teología de la liberación, sin ir más lejos, representó uno de los últimos intentos en este sentido. Muchos movimientos sociales de nuestro tiempo siguen en esa línea, renunciando a la opulencia y a las comodidades de la sociedad de consumo para dedicarse a las causas más perdidas. La religión ha aportado su granito de arena en la resistencia a algunos de los aspectos más temibles de la globalización. Reconozcamos, sin embargo, que estas voces son hoy las

que menos se oyen en medio de fenómenos de masas como el de la muerte de Juan Pablo II. No sé si porque son minoritarias o porque —es lo que tiendo a pensar— los programas de justicia —tan imprescindibles, por otro lado— no requieren, a fin de cuentas, el soporte de la religión. Pero aplazo también este tema para cuando hablemos de moral.

Voy acabando. Me definía al principio como agnóstica y añadía que el apelativo es muy propio de estos tiempos. A diferencia del ateo, que niega la existencia de Dios y la bondad o utilidad de la religión, el agnóstico ni afirma ni niega. De algún modo, pertenece a lo que José Gómez Caffarena ha llamado «creyentes problematizados», es decir, ex creyentes que no carecen de sensibilidad religiosa. No sé si estás de acuerdo en incluirte también entre ellos. Yo, por mi parte, no lo dudo. Por las razones que sean, la religión me interesa y me atrae, aunque ya dejé de creer en sus verdades y me irritan muchas de las formas en que se expresa y se manifiesta. Lo que sí me parece obvio es que hemos superado la desazón que le produjo a Nietzsche la muerte de Dios. Para decirlo con unas palabras de nuestro amigo Antonio Santesteban, la disyuntiva hoy está entre «el horizonte de la vida perdurable», que es el de los creyentes, «y el pacto conformista con la oscuridad», que es la situación del agnóstico. Una oscuridad, sin embargo, que no nos impide asomarnos con una cierta curiosidad al exterior a ver qué pasa.

Espero ansiosa tus primeros comentarios.

Victoria

Agosto de 2005

Querida Victoria:

Mientras leo tu carta, todo el verano verdegueante de Llanes me entra por la ventana; está amaneciendo y las gaviotas vuelan en rasante. Sólo sus graznidos se mezclan con el rumor lejano del mar. La luz del sol comienza a picar las puntas de los árboles. Es hermoso muchas veces el espectáculo del mundo. «El gran libro en que se lee la gloria de Dios», creo que lo llamó un filósofo medieval, quizá Anselmo. Porque al dios de los monoteísmos hay que leerlo en sus obras ya que a Él mismo «nadie lo ha visto», como se escribe en una de las epístolas paulinas.

Tu primera carta hace una gran entrada en muchos temas pertinentes y algunos de ellos, debo añadir, bastante escabrosos. Antes de enumerarlos y decir en qué estoy de acuerdo con tu visión y dónde sin embargo disiento, comienzo por reconocer un gran fondo común entre ambas. Las dos tenemos, por educación y tipo de actividad, gran interés por los temas religiosos, y no sólo esto, sino que también tenemos sobre el particular un volumen considerable de conocimientos y saberes. De manera que pongamos lo que es común al descubierto.

Como tú, yo también recibí una educación religiosa —en mi caso rozaba el fundamentalismo—. Durante la dictadura, simplemente no había ninguna voz competidora de la Iglesia, ni autorizada ni en la sombra. Lo que ésta quisiera decir era verdad sin más, como ahora gusta de hacer el estrenado clero islámico. Demás que, como tú y yo somos mujeres, la religión se nos daba en grandes raciones, ya veremos más tarde para qué, que no es ahora momento. Antes de abandonar la infancia sospecho, pues, que ambas habíamos oído y estudiado casi más prédicas y dogmas que cualquier otra materia conocida; o al menos

EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XXI

ése fue mi caso. Admito que eran circunstancias extrañas, pero no tanto que no haya habido épocas muy parecidas. Hace tiempo solía decir que la única ventaja de haber nacido en la España de Franco era haber conocido la Edad Media por experiencia propia, sin necesidad de mayor *verstehen* (vale decir esa capacidad y entendimiento especialísimo del pasado que hay que tener y poner en práctica para comprenderlo, según ciertos sabios alemanes). Nosotras hemos conocido el pasado casi en directo. Nos hicieron vivir en él. Y, mira, para algo ha de servir tal experiencia; a mí, en particular, me es útil para entender algunos aspectos del fundamentalismo.

Retomo el hilo para que las circunstancias de mi biografía no me apuren y me desvíen. Como al comienzo te decía, es bello a veces el espectáculo del mundo, aunque habremos de admitir que en él hay una larga serie de cosas que, si bien se compadecen con la idea de un único dios creador y mantenedor, no lo hacen con que esa divinidad sea buena. El dios único era lo que estaba tras el telón que es el mundo. Pero no de todo ese espectáculo, claro. Porque el mundo a veces se las trae. Está el problema del mal, que tú citas y que habrá que abordar de forma individual y profunda. Reservemos también por ahora ese nuevo asunto. Pero no olvidemos señalar que el mal representa un problema únicamente para los monoteísmos.

Ambas hemos nacido y nos movemos dentro de los márgenes marcados por el monoteísmo. Dentro, pues, de una de las tres grandes formas religiosas que Lessing llamó «Religiones del Libro» y que son bastante recientes, si lo vemos en términos evolutivos. Judaísmo, cristianismo e islam abarcan dos milenios y pico, mientras que, según parece, la especie tiene más de un millón largo de años. Produce vértigo. En fin, en ese par largo de milenios se ha desarrollado la novedosa idea de que el mundo tiene un

único creador que coincide con el Supremo Dador de la Ley. Sabemos bastante de cómo y por qué caminos ha nacido y se ha desarrollado el monoteísmo. Apunto únicamente aquí que su origen tiene bastante que ver con el proceso de desarrollo del racionalismo. El dios único o, en realidad, los dioses únicos han ido sustituyendo al politeísmo previo donde y cuando han podido —que no ha sido en todas partes, incluso dentro de las propias sociedades monoteístas—.

Ambas somos, lo quisiéramos o no, cristianas por tradición cultural. El cristianismo es nuestro medio sociomoral, nuestra memoria colectiva y puede que muchas cosas más. Tú afirmas en tu carta que de los tres monoteísmos es el más secularizado. Y en este punto pienso que es útil hacer una precisión que nos facilite proseguir el diálogo, pues, desde mi punto de vista, una cosa es el proceso de laicización y otra el de secularización. Te resumo mis opiniones con intención de buscar el punto de entendimiento.

La sociedad europea es bastante laica, como lo muestra el debate habido sobre si en su Constitución convenía citar el cristianismo o no; pero creo que esto es distinto de que esté secularizada. Conviene distinguir las dos cosas porque hacerlo así tiene que ver con otro tema que apuntas: el de la posmodernidad y sus implícitos. En el proceso por el que la sociedad europea se hizo más y más laica, la filosofía tuvo mucho que ver. Llamamos laica a una sociedad que, tolerante con las religiones, no las usa como explicación ni fundamento de la convivencia. Y, por lo común, tampoco les concede un gran papel en la explicación del mundo físico. Una sociedad laica ni prohíbe ni persigue las diversas confesiones religiosas, sino que las coloca en su propia esfera, la de las creencias privadas. Sabemos bien que el camino del laicismo no fue nada fácil, pues las religiones ni eran tolerantes ni deseaban en absoluto restringirse a la

esfera privada. En general tampoco les hizo gracia la ciencia moderna, dado que ésta restaba capacidad explicativa a sus propios relatos. Así pues, el que Europa sea hoy relativamente laica ha sido fruto de un largo y difícil proceso, iniciado tras las terribles guerras de religión que casi acaban con nosotros como civilización. La Modernidad ha requerido una larga y accidentada marcha hacia la tolerancia y las libertades públicas.

La secularización es otra cosa y tiene que ver precisamente con nuestra herencia cristiana. Lo que colegas como Riedel o Vattimo llaman secularización es más bien el molde, todavía cristiano, de muchas de nuestras grandes ideas modernas; en particular de las que, a juicio de aquéllos, la posmodernidad ha abrogado. El progreso, la confianza en el triunfo final de la justicia, las utopías sociales y otras más son, en su opinión, herencias del pensamiento religioso que dejaron su molde en el pensamiento laico produciendo desencajes diversos. De manera que se puede afirmar que nuestra sociedad es bastante laica, pero no que esté secularizada, pues porta o arrastra, según lo queramos mirar, un enorme legado del paradigma religioso en que se formó.

Así pues, si estás de acuerdo, convengamos en que nuestra sociedad europea es bastante laica y no prejuzguemos cuán a fondo lo sea. Casi seguro es una de las más laicas, pero culturalmente es cristiana; o, mejor aún, ha llegado a ser laica partiendo de un severo monoteísmo previo, no lo olvidemos nunca. A menudo las sociedades religiosas que nos contemplan desde fuera creen que somos así desde siempre y por naturaleza. Pero no es el caso. La laicidad no forma parte del programa de serie de ninguna de las sociedades humanas conocida. Somos una especie religiosa.

Estarás pensando que acabo de dar un salto de cuidado, y es cierto, de modo que te adelantaré a dónde pre-

tendo llegar con él. Para mí, la religión, más que el sentimiento religioso, está en la base misma del proceso de hominización. Nosotros creamos a nuestros dioses para que ellos nos crearan a nosotros como seres humanos. Creo que esto es bastante más profundo y verdadero que la apelación a un vago sentimiento de infinito, por lo demás típicamente romántico. Pero es cierto que, según enseñó Montesquieu, una cosa es cómo y por qué nace algo y otra muy distinta por qué se mantiene. En esto coincido contigo: en que al día de hoy las religiones se mantienen con vigor, no hace falta ser muy aguda para darse cuenta. Y opino que lo seguirán haciendo mientras ocupemos la piel de esta tierra. No puedo probarlo, claro está. Sin embargo, el sentimiento de dependencia —que citas de Schleiermacher— nos acompaña, aunque mejor diría de limitación y de estar en algún punto al arbitrio de lo imprevisible. Observarás que ese sentimiento se parece bastante al miedo. Y no al buen tuntún escribió Lucrecio que el miedo creó a los dioses. Pero de nuevo, en cualquier caso, una cosa es lo que hace que pervivan las religiones y otra, a veces muy otra, lo que mantiene funcionando a las Iglesias.

Comienza en nuestro calendario cristiano, ahora casi planetario, el siglo XXI. El islam está organizando en una versión violenta y radical a cientos de millones de personas. En América Latina, por su parte, el cristianismo fundamentalista se extiende sin cesar. Y la muerte del último Papa convoca a todos los poderes de la tierra con un despliegue mediático que casi lo convierte en un tsunami informativo. Te parecen síntomas sobrados de que algo que la filosofía del XX no calculó está sucediendo. Y yo estoy de acuerdo contigo. En efecto, el funeral por el papa Wojtyla tuvo las suficientes cosas notables como para dar que pensar. Al menos en un par de aspectos. El primero, la manifiesta fuerza que los medios de comunicación han conseguido, mayor

incluso de la que pensadores tan avanzados como McLuhan les concedieron en los años setenta. El segundo, la orquestación de apoyo mutuo entre los cleros, travestida de algo que no sé si llamar ¿«multirreligiosismo»?

Veamos el primero. Desde que comenzó la agonía del Papa e incluso la semana anterior, todo el proceso de su muerte se convirtió en público. Vivimos en una sociedad que esconde la muerte —lo estudió magistralmente Ariès—, pero a la que le gusta poner alguna en el candelero. Yo creo que el papa Wojtyła lo sabía y lo quiso así. Supongo que lo estimaba como un servicio a la Iglesia de Roma. De manera que hasta finalizar con el cónclave, cada una de las ceremonias de las exequias parecía un transcurso pensado para ocupar permanentemente los medios durante casi un mes. No es que no hubiera más noticias: es que lo que pasaba en Roma se convertía en *la* noticia. Y, sin embargo, todos conocíamos tanto lo que pasaba como lo que iba a pasar: que el Papa moriría, que las gentes rezarían y llorarían en la Plaza de San Pedro, que el cónclave se reuniría y que un nuevo Pontífice sería elegido. En esta ocasión, incluso, parecía bastante claro por dónde podría discurrir la inspiración del Espíritu. Pero el espectáculo, los medios y la gente decidieron que, de todos modos, el proceso continuaba siendo interesante. De manera que cada secuencia, cada ceremonia fueron programadas, pensadas, organizadas, espacializadas y concebidas para retransmitirse. Y así se hizo. Pero dado que al fin y al cabo no pasaba nada o nada que no fuera estrictamente previsible, el exceso informativo fue tanto y tan continuado que de verdad puede llamarse «tsunami papal». No en vano Huntington —que no es ningún lerdo— afirma que la Iglesia de Roma es el cuarto poder planetario. Y a la vista de su capacidad mediática es cosa de ir tomando en serio tal afirmación.

Quizá aún no hayamos reflexionado suficientemente sobre cómo funciona un mundo informado, tan visible. Puede que sepamos menos de ello de lo que pensamos. Nuestra calidad de *homo videns* cambia nuestro universo relacional, mental y, posiblemente, también el moral. Y si alguien todavía tenía dudas de la fuerza de los medios, ese mes informativo debería despejárselas. Sin embargo, de nuevo, otra cosa es sobre qué informaban los medios. Y puesto que tiempo y espacio son poder, creo que lo hicieron sobre la vigencia del poder que se traspasaba.

Esto me lleva a la segunda de esas cuestiones que la muerte del anterior Papa me suscitó (sin que ello impida retomar la que acabamos de tratar cuando convenga): lo que he llamado «multirreligiosismo», o la orquestación de apoyo mutuo que se escenificó en la Plaza de San Pedro. Al funeral asistieron representantes de cuantos credos con suficientes credenciales se asientan en la varia humanidad. Allí estaban todos los monoteísmos conocidos en sus ramas compatibles e incompatibles. Formaban por cierto fila frente a los «poderes terrenales», representados por varones más conocidos y menos vistosamente engalanados, a cuyas esposas se les había pedido que se cubrieran la cabeza con un velo negro de modestia. Muchos clérigos, todos varones, de muchas religiones, todos juntos, todos orando por uno de ellos, todos saliendo en las noticias *prime time*. O apoyo mutuo o quizá el mundo camina hacia el deísmo.

Más o menos por los alrededores ilustrados comenzó la crítica filosófica abierta a la religión, que consistió en asimilarla a la superstición pura y simple —aunque la religiosa fuera una superstición de mayor nivel y mejor organizada—. No obstante, en parte para salvar la piel y en parte por finura de otro tipo, los filósofos ilustrados centraron su crítica en lo que llamaron «religión positiva»

Con ello, su intención era salvar una especie de núcleo religioso más puro que todas las religiones compartirían y que convirtieron en deísmo. Es decir, cada religión positiva había construido un conjunto de mitos y ritos más o menos fantasiosos o incluso absurdos para dar forma y color a ciertas verdades como la de la existencia de un dios único, bueno, creador y providente. Esto, sin adherencias ni disfraces, era lo que una persona ilustrada debía seguir creyendo. Las religiones positivas eran todas supersticiosas, útiles para el pueblo desinformado, pero indignas de las personas con buenas luces y moral desarrollada. Al clero cristiano e ilustrado de entonces, que lo había y lo sigue habiendo, no le pareció mal el diagnóstico. Intentaron así frenar las manifestaciones más supersticiosas de la religión cristiana, los milagreríos, las procesiones étnicas, con diablos, ángeles, disciplinantes, cirios y hasta espíritus arbóreos; y también atemperar la religión de las reliquias y las sanaciones..., en fin, que casi acaban con la tradición folclórica de Europa entera.

Pero volvamos al asunto que nos ocupa: el deísmo duró lo que duró. El Gran Arquitecto no te quita la fiebre ni te consuela cuando padeces, aunque, eso sí, te pone en paz con los otros que también quieran limitar sus propios folclores. (Momentáneamente, debo añadir; porque tras desatar hartas guerras por motivos religiosos, ahora lo hacemos igual de bien sin tener que invocarlos). El caso es que o todo aquel clero presente en San Pedro era deísta y cada uno practicaba su positividad por motivos patrióticos y altruistas —lo que les permitía rezar juntos a un mismo dios sin atributos, como en efecto hicieron—, o cada uno en particular y todos en conjunto estaban allí por alguna otra cosa, rezando cada uno a sus propios dioses, únicos o no, y no sabemos bien, ni sabremos nunca, en qué términos. La verdad es que no me siento capaz de decidirlo.

Tú aventuras esta hipótesis: «¿Vivimos en un mundo necesitado de creencias?». Pues tampoco puedo resolverla, pero algo sí sé. Las religiones no han sido simplemente conjuntos de creencias, sino fortísimos conjuntos prácticos que te explicaban el mundo y te ordenaban lo que tenías que evitar y lo que debías hacer. Según creo, Victoria, el mundo comenzó ese imparable proceso de no necesitar explicación religiosa hace un par de siglos, a principios del XIX, cuando aparecieron otras explicaciones competentes, veraces y plausibles. Al principio, las religiones se opusieron a ellas, y sólo después, cuando vieron su lucha perdida, se contentaron con convertirse en *sentimiento religioso*. En bastantes Estados de la Unión los fundamentalistas impiden que se explique la teoría de la evolución y se obstinan en que es una «mera hipótesis»; va de suyo que tampoco es muy apreciada en las escuelas coránicas. Si nuestro mundo siguiera necesitando creencias, que es tu pregunta, éstas serían distintas de las explicaciones de las que la religión, sin embargo, nos surtió durante mucho tiempo.

¿Qué explica ahora la religión? Me refiero, claro es, a una que no sea inmovilista, que no quiera devolvernos al pasado. No explica. Es ese vago sentimiento de lo sagrado sobre el que no podemos apresurarnos y que tú llamas «gusto por el infinito». Habrá que matizarlo, porque es denso y oscuro. Sin embargo, lo que tenemos más cerca, los distintos cleros, eso es otro cantar. A algunas personas ese mismo vago sentimiento, que envuelven con las llamadas «grandes cuestiones perennes», las lleva a la filosofía. Y, cuánta razón tienes, se llevan una tremenda decepción. Porque desde que Nietzsche escribió lo de «Dios ha muerto» la filosofía ha hecho como que era verdad y se ha desinteresado completamente del asunto. Cuando esas personas que trasladan sus preguntas a la filosofía se topan con la del siglo XX sienten un vértigo parecido al que ten-

dría quien sólo conociera de la pintura *Las Meninas* y fuera llevado directamente del Prado a un *body art*. Quizá hemos zanjado la cuestión religiosa demasiado rápido y ha quedado abierta. Por lo demás, que la filosofía se haya desinteresado de la religión es algo muy grave para la propia filosofía, pues corre el peligro de marcharse con ella.

En otros términos, aunque la filosofía contribuyó lo suyo a la Modernidad y al fin de la explicación religiosa del mundo, en gran parte siguió siendo interesante porque la religión le dio aliento, aunque fuera secularizado o polémico. Pero las actuales formas religiosas ni pueden ni quieren comprometerse con la explicación del mundo. Saben que tienen poco que contar y se limitan a administrar nuestros ritos, nuestros miedos, nuestras etnicidades posilustradas. Y eso las religiones desarrolladas, porque las que no lo están lo que hacen es seguir oponiéndose con resistencia a la Modernidad y a todos sus supuestos. (Bien se ve que no creo que la tal Modernidad haya acabado; pero es que algo tan importante como clausurar todo un periodo histórico no ocurre porque lo decidan dos revistas). Las religiones ya no explican, ni quieren hacerlo; pero sí administran.

Te preguntas al final de tu carta, como ha hecho mucha otra gente reflexiva, por la pertinencia actual de una cuestión de esas perennes: *¿Por qué estamos aquí?* Yo comenzaré un poco más atrás, por la pregunta de *¿Qué es «aquí»?* Cuando mi hija era muy pequeña —rozaba los tres años— construía tanto preguntas como explicaciones. Se preguntaba, por ejemplo, quién hizo el mar y quién los árboles, y se inventó un par de creadores. Te digo, Victoria, que eso me preocupó, pues parecía responder a una indudable y arraigada tendencia humana que se manifestara con independencia del ambiente. Piaget trata de ello y afirma el existir de una tendencia a antropomorfizar, a construir y dar explicaciones de los fenómenos naturales en términos

humanos, como productos de una acción. Para Piaget ésas son las primeras explicaciones y se presentan muy pronto en el desarrollo de niñas y niños.

Pero volviendo a lo que nos ocupa: aquí está el mundo y nosotros en él. Por alguna razón no nos ha gustado sentirnos parte de él, sino en él; colocados en él, como nos ponen los textos del Génesis, que son bastante antiguos. Buena parte del fondo y fundamento más sólido de la religión tiene que ver, pienso, con ese sentimiento de extrañeza respecto del mundo. Y creo que tal extrañeza, aunque necesite más tiempo, que lo tenemos, para desarrollarla, depende de nuestra capacidad simbólica, de nuestro extrañísimo lenguaje humano. Fíjate que pertenecemos a una religión que afirma que el mundo fue creado por una palabra.

El espíritu es el aire que alienta en el lenguaje. Y en ese lenguaje hemos articulado nuestra limitación. Somos una especie que sabe que muere, por ejemplo. Ése no es un peso leve. La divina fuerza del lenguaje, añadida al saber de la limitación y conjugada con la fragilidad daría ya molde suficiente para todo lo que la humanidad ha colocado en el registro religioso. Estoy segura de que contiene más cosas, pero también de que pocas de ellas tienen que ver con el espectáculo celebrado en la Plaza de San Pedro. En fin, Victoria querida, el atractivo de la religión, su poder, es mucho más oscuro y profundo. Y me alegra poder dialogar de ello contigo, porque, como dijo cierto amigo común, «Me parece que la religión es algo demasiado importante como para dejárselo a los curas».

Que estés bien.

Amelia

Agosto de 2005

P.D. Sé qué es «aquí», pero ¿a qué te refieres cuando dices «fuera»?

II

¿NOS HEMOS SECULARIZADO ?

Querida Amelia:

Ya casi se ha ido el verano e incluso ha empezado a llover, cosa que, este año, es una buena noticia. Nuestra lluvia, sin embargo, no es la de tu tierra: una lluvia fina y constante que lo empapa todo y pone el campo verde y precioso. Estuve en Avilés hace unos días y pude verlo. En el Mediterráneo y en otoño, la lluvia no es silenciosa. Viene con grandes descargas eléctricas, ruido de truenos, temporales y vientos. Incluso esta vez hemos tenido unos insólitos tornados. Una lluvia, a fin de cuentas, poco aprovechable porque cae donde y como no debe. Me extendo en el tema del agua, o mejor, de la falta de agua y de la persistente sequía que nos aflige, para entrar ya en la cuestión a la que quiero dedicar esta carta: la secularización. Antes de hacerlo, sin embargo, te diré que leí con placer la tuya. En ella apuntas ideas que deberemos desarrollar más adelante: por ejemplo, el problema del mal y su relación exclusiva con los monoteísmos; o también lo que tú llamas, con acierto, «multirreligiosismo». Sí, te refieres a muchas cosas que me estimulan para continuar charlando contigo de temas tan «escabrosos».

Y abordo ya directamente la cuestión que te avanzaba: el concepto de secularización, que tú sabes bien que está

vinculado a la Ilustración y a la libertad que fue adquiriendo el pensamiento con respecto a las ataduras religiosas. Aquel *sapere aude!* de Kant representa, a mi juicio, el despegue del proceso de secularización. «¡Atrévete a pensar por ti mismo, sin soportes trascendentes!»: tal era la máxima que, en su opinión, resumía el proyecto ilustrado. Pues bien, más de dos siglos después hay que preguntarse: ¿hemos aprendido a pensar por nosotros mismos? ¿Han llegado las sociedades que, en general y para entendernos, llamamos «occidentales» a secularizarse? ¿O, más bien, la secularización apenas se ha notado mientras que, por el contrario, estamos viendo los inicios o los síntomas de una sociedad postsecular?

En tu carta adviertes bien que no es lo mismo el proceso de laicización que el de secularización. Dejemos el primero para otro momento y dediquémonos ahora al segundo. Te decía hace un instante que me viene bien el problema de la sequía para hablar de la secularización y quiero explicarte por qué. En otros tiempos, no demasiado lejanos, cuando las sequías se prolongaban se hacían rogativas: la gente rezaba, pues no se le ocurría otra forma de resolver un problema para el que, hasta ahora, ni la técnica ni la industria humana han dado una solución. Que llueva o que deje de hacerlo es un fenómeno que depende sólo de la naturaleza, cuyo artífice último, en el caso de tenerlo, no puede ser otro que un dios.

Hoy nadie reza para que llueva. Como mucho las rogativas se mantienen como vestigio de otros tiempos en algún que otro folclore popular. Se trata de una costumbre anacrónica que sólo puede ser tachada de irracional. Ahora la explicación a la sequía no se busca en los designios divinos, ni la esperanza de que llueva se confía a la buena voluntad de quienes habitan los cielos. Hoy afirmamos con rotundidad que hay sequía por culpa del calentamiento

del planeta. Es decir, eliminamos las explicaciones que echan mano de entes trascendentes y superiores y, en su lugar, nos autoatribuimos las causas de los problemas que tenemos. Al culparnos a nosotros mismos de un comportamiento que tiene consecuencias desastrosas, estamos dando a entender que también nosotros hemos de ser quienes cambien las costumbres y aporten soluciones. Incluso los recientes huracanes que han convertido Nueva Orleans en un lodazal, siendo como son otro fenómeno quizá previsible pero imparable, no llevan a pensar —de forma generalizada, quiero decir— en la venganza de un dios justiciero, sino en unas políticas equivocadas que, en lugar de aplicarse a lo que deberían y a lo que resulta más urgente, se dedican a otros asuntos. Sigue habiendo pecadores, en efecto; pero quienes sufren el castigo no son precisamente ellos, sino las pobres víctimas de las muchas injusticias y desigualdades que quedan por corregir. Te digo, en fin, a dónde me lleva todo esto: me lleva a concluir que la secularización, si no me equivoco, consiste en el proceso por el cual se eliminan del pensamiento las explicaciones teológicas, para sustituirlas por otras producidas por la mente y la acción humanas. En el lugar de Dios se ha ido situando la razón, lo que significa que todo lo que ocurre ha de ser susceptible de una explicación racional o técnica, hasta el punto de que, si esa explicación es inencontrable, diremos que ciertos fenómenos no pueden ser explicados y que la razón tiene unos límites (nuestro querido Kant bordó el tema). En cualquier caso, Dios desaparece como recurso último para dar cuenta de lo que ocurre.

Este proceso de transformar en secular y mundano lo que fue trascendente empezó quizá ya en el Renacimiento, se afianzó en la Modernidad y creo que hoy ha conseguido sus propósitos. Los sistemas filosóficos del siglo —los de Marx y Nietzsche, sobre todo— suponen un giro

XIX

que hace difícil la vuelta atrás. Pero tú dices algo que quiero retener. Señalas que nuestra sociedad se ha laicizado pero no secularizado. Que nuestra herencia cristiana —si no te entiendo mal— ha propiciado la secularización, pero, al mismo tiempo, la ha moldeado, por lo que la sociedad secular sigue siendo, a su pesar, muy cristiana. Así, las ideas de progreso, de justicia, las utopías sociales, la caridad o la fraternidad no desaparecen del pensamiento que se seculariza. Como mucho, se limitan a cambiar de nombre o a adquirir un significado más autónomo, más dependiente de los poderes de este mundo. La justicia, por ejemplo, no será ya la igualdad de todos ante Dios sino la igualdad en este mundo; la caridad cristiana acabará convirtiéndose en solidaridad; o en lugar de decir que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, hablaremos de la dignidad del ser humano. No desaparecen los valores cristianos, sino que simplemente se ven de otra forma y cambia su nomenclatura. Ésa fue, si no me engaño, una de las razones para sugerir que se incluyera en la Constitución Europea la referencia a nuestra herencia cristiana, algo que, como bien sabes, ni siquiera fue posible que apareciera como alusión. ¿Debido a qué? ¿A una simple obcecación partidista? ¿A un laicismo militante que poco tiene que ver con la laicidad?

Además de referirte a la herencia cristiana de la secularización, aludes a otra cuestión de más enjundia filosófica: la derivación en «deísmo» de la crítica a la religión positiva. Un deísmo asimilable en cierto modo a la manifestación de ecumenismo que pareció percibirse en el funeral del papa Wojtyla, donde los clérigos de distintas religiones parecía que invocaban a un dios despojado de los atributos singulares de cada religión. El dios al que supuestamente rezaban debía de ser algo así como el mínimo común denominador de la divinidad, el substrato que les

quedaría a las distintas religiones tras el intento de unificar sus creencias y rezar en común.

Ese deísmo, sin duda, ha existido y quizá existe todavía. Pero no veo que niegue la secularización del pensamiento. Como tampoco la niega, creo yo, la herencia cristiana que se trasluce aún en nuestros discursos supuestamente seculares. La herencia existe, sin duda. La educación cristiana y la educación ilustrada han forjado la conciencia moderna, pero se ha producido la traducción del lenguaje religioso al secular, y el pensamiento laico, no creyente, persiste en el intento de no acudir a Dios en ningún caso, de bastarse a sí mismo. ¿No es cierto? Que la religión siga estando viva, que tenga adeptos, no significa que la secularización no se haya producido, porque lo que ésta pretendía era, precisamente, delimitar el ámbito de lo religioso y eliminarlo tanto de la vida pública, de la política, como de la filosofía. Las teorías del contrato social contemporáneas no acuden a la hipótesis divina, no se les ocurre. En la teoría política de Rawls las religiones son vistas como un problema a la hora de alcanzar una noción de justicia realmente aceptable para todos. Por eso, sostiene que las teorías políticas deben evitar la metafísica y huir de lo que él denomina «teorías comprensivas», es decir, de aquello que no puede ser compartido por todos en la medida en que depende de unas creencias religiosas o de unas ideologías específicas. En cambio, ni Hobbes ni Locke ni el mismo Kant, pese a pretenderlo e intentarlo, pudieron prescindir de la hipótesis divina para fundamentar bien la política bien la moral. Aunque su dios fuera el del deísmo, ese dios de los ilustrados que se permite despreciar toda la parafernalia simbólica que la religión de los ignorantes necesita, su referencia a la religión no dejaba de aportar un apoyo trascendente que venía en ayuda de la limitada razón humana. Pues bien, eso es lo

que hoy hemos eliminado del pensamiento. Y, además, con el orgullo de haberlo hecho. Quizá ahí esté la clave de la negativa a recoger y recordar nuestro pasado religioso en la Constitución Europea.

En las discusiones que dan contenido a la bioética veo una muestra de que el proceso de secularización se ha cumplido. Sin duda te parecerá un despropósito lo que acabo de decir, dado que precisamente en los temas bioéticos, en cuestiones como la eutanasia o la investigación con embriones, es donde las creencias religiosas pretenden inmiscuirse con más empeño. Efectivamente, así es; pero sabemos separar las actitudes laicas de las religiosas. Así, ante el rechazo del supuesto derecho a una muerte digna o ante la oposición radical a investigar con embriones podemos decir dónde empieza a manifestarse la creencia religiosa —la creencia, por ejemplo, de que el embrión es tan persona como tú o como yo— y hasta dónde puede llegar el pensamiento racional o la posición laica. Un mundo secularizado, no sé si estarás de acuerdo, es el que da pábulo a tal separación, el que permite distinguir qué es una posición religiosa de una posición no religiosa. Seguramente, el deísmo sería el puente entre ambas. En la medida en que el dios al que invocamos no sirve ya para curar enfermedades ni para propiciar que llueva, queda relegado a ser el último eslabón de una cadena de razones, un eslabón verídico únicamente para el que se empeñe en ver cerrada esa cadena y no quiera dejarla abierta a la espera de una última explicación racional aún por venir. A los creyentes católicos su doctrina les dice que el embrión es un ser humano, o que sólo Dios tiene derecho sobre el fin de la vida de las personas. Con esta explicación, tienen claro que en ningún caso deben permitirse ni la eutanasia ni la investigación con embriones. El pensamiento secularizado, por el contrario, prescinde

de la hipótesis de Dios, por lo que a menudo tiene que contentarse con un acuerdo precario sobre aspectos parciales del problema, a saber: ¿bajo qué condiciones puede ser legítima la eutanasia?, ¿qué límites debemos poner a la investigación con embriones?

Además de la secularización del pensamiento, a partir de los años sesenta se ha producido una secularización del propio cristianismo. Esto es, al menos, lo que se propusieron los teólogos radicales o de la muerte de Dios que estudié hace años, como te recordaba en mi primera carta. El proceso y el objetivo eran similares, si bien, en este caso, la intención secularizadora venía dada por una profunda insatisfacción con respecto a la doctrina cristiana. Es decir, no querían prescindir de ella como hacía la Ilustración, sino eliminar sus aspectos menos aceptables o los más incomprensibles. Los teólogos radicales fueron algo así como unos nuevos luteros, salvando las distancias, que protestaban ante una teología y una Iglesia que no respondía a lo que para ellos constituía el mensaje evangélico más auténtico. Sus nombres pueden haber pasado o no a la historia, pero lo que dijeron tuvo su importancia. Resumiéndolo mucho, lo que reclamaban teólogos como Gabriel Vahanian o Paul van Buren era un esfuerzo por encontrarle un «sentido secular» al Evangelio, un sentido más acorde con nuestro tiempo, un sentido que descubriera «los vestigios de dios en la tierra».

Me viene a la memoria, sobre todo, el libro de Harvey Cox *La ciudad secular*, donde se defendía que, al igual que la Modernidad o la época presecular habían sustituido a Dios por la metafísica, en la ciudad secular incluso la metafísica ha sido sustituida por la política. Dicho de otra manera, hablar de Dios ya no podía consistir en reflexionar sobre su esencia ni sobre las pruebas de su existencia, sino más bien sobre su acción en este mundo. Con ello se

pretendía pasar de un cristianismo eclesial y esclerotizado en dogmas y rígidos preceptos a un cristianismo socialmente activo. Se pretendía también resaltar la dimensión social de la Iglesia, porque, en la ciudad secular —afirmaba Cox— todo es profano: la naturaleza, la política y la moral. La misma ciudad ha perdido su estructuración jerárquica, su organización gremial, su estabilidad y sus expresiones simbólicas. La ciudad secular se caracteriza por el anonimato, la movilidad y el pragmatismo.

Dudo mucho de que con tal perspectiva Cox estuviera reflejando la realidad de la sociedad en la que vivía, la de los Estados Unidos, donde la secularización de la religión, si es que se ha producido, no es muy visible. Entendámonos, no lo es en el terreno de la vida cotidiana ni en el de los discursos políticos (*In God We Trust* sigue siendo el emblema del dólar y *God Bless You* es el latiguillo final de muchas prédicas políticas); pero sí lo es, en cambio, en el de la filosofía, como te recordaba hace un momento a propósito de Rawls. Sea como sea, lo que sí ha ocurrido es que en virtud de ese movimiento secularizador el mensaje cristiano se ha hecho en todo el mundo occidental más social y práctico. La proliferación de ONGs, muchas de ellas de raíces e incluso de confesión cristiana, tiene que ver con una voluntad secularizadora concentrada en poner de relieve la dimensión social de las Iglesias. Y por ese camino iba también la teología de la liberación.

Ahora bien, aquí se nos plantea, Amelia, una cuestión importante que no quiero que perdamos de vista. La secularización de la religión implica la pérdida de la dimensión trascendente. O mejor digámoslo de otra manera, porque quizá la afirmación que acabo de hacer no fuera aceptada por creyentes secularizados: la dimensión trascendente se manifiesta de otro modo, en la inmanencia (que en rigor es su contrario). Como decía Bonhoeffer, a

quien leyeron con devoción los teólogos de la muerte de Dios, Dios está presente entre los hombres y las cosas de este mundo. El mensaje es, efectivamente, muy cristiano (recuerda a Santa Teresa), pero se trata de un cristianismo al que le falta algo que dudo que no sea esencial. Si, a fin de cuentas, la religión se convierte en una moral o en una política, ¿dónde está lo específicamente religioso? Piensa, querida Amelia, que Cox llega a identificar el movimiento hippy con una versión secular de la religión. Cuando la oración y el recogimiento son sustituidos por el LSD, ¿hay que seguir diciendo que estamos ante un fenómeno religioso?

Resumiendo: el proceso de secularización ha conseguido prescindir de la hipótesis divina o trascendente para dar cuenta de los problemas y conflictos de este mundo, e incluso se ha propuesto traducir el lenguaje y la doctrina religiosos a una realidad más mundana y más cercana a nosotros. Lo cual no significa que no siga habiendo preguntas sin respuesta. Pero ¿quién tiene que dar cuenta de ellas? En tu carta dices que la religión es perenne y que mientras haya preguntas habrá religión. ¿Seguro? ¿No representa la secularización el resignarse a no plantearse determinadas preguntas? ¿Resignarse a la ausencia de Dios?

Me gustaría hablar aún de otro aspecto de la cuestión. El caso es que, cuando todavía no estamos convencidos de que se haya logrado por completo la secularización, aparece Habermas reclamando el paso a una «sociedad postsecular». Y con tal expresión está pretendiendo algo más que poner de manifiesto que el fenómeno religioso no ha desaparecido del todo como fenómeno social. Haciéndose eco del comentario de un compañero iraní, Habermas se pregunta si la secularización europea no constituye «una anomalía necesitada de corrección», para añadir que, en

efecto, la filosofía ha tenido que implicarse en la autorreflexión sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos. Literalmente afirma que «la razón, al reflexionar acerca de sus fundamentos más profundos, descubre que tiene su origen en otra cosa; y si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de la autoapropiación híbrida, debe aceptar el poder fatal de esa otra cosa». Habermas, pues, también se muestra renuente a dar carpetazo a la tradición religiosa que ha informado el pensamiento occidental. Una tradición —señala— de la que quizá debiéramos aprender todavía algo; o que, por lo menos, deberíamos considerar con algo más de humildad si realmente nos interesa iniciar unas relaciones políticas constructivas entre creyentes y no creyentes (¿por qué me suena a lo de la «alianza de civilizaciones»?).

Es decir, que de la misma forma que el deísmo sirvió en su momento para dar una pátina racional a las distintas creencias religiosas y acercarlas entre sí, hoy el mundo secularizado quizá necesite despojarse de sus prejuicios anti-religiosos y, sin renunciar a sus logros racionales, regresar a la religión, o acudir a las religiones con una mirada, digámoslo así, menos agresiva o menos polemizante. Presumo, Am elia, que esto último no merecerá tu aprobación fácilmente. Dices bien que todas las religiones rozan el fundamentalismo —también en este tema tendremos que profundizar—, un fundamentalismo demasiado cercano a nosotros en los últimos tiempos como para que podamos mostrarnos excesivamente tolerantes con ciertas actitudes. Basta pensar en la ridícula polémica estadounidense entre los evolucionistas y los creacionistas. ¿Habrá que hacer caso de nuevo a estos últimos y dejarles que presenten su doctrina al mismo nivel que la teoría de la evolución? Veo las dificultades y los peligros de ese movimiento que pretende acercar posturas. Pese a todo, me resisto a ignorar sin más

la recomendación con la que Habermas acaba el texto que te estoy comentando. A su juicio, en efecto, para que la separación persistente entre la fe y el saber pueda considerarse racional es preciso «conceder a las convicciones religiosas, desde el punto de vista del saber secular, un estado epistémico no totalmente irracional».

Independientemente de lo que podamos aprender o aprovechar de las convicciones religiosas en orden a enriquecer nuestro pensamiento, me parece que en las consideraciones anteriores hay un intento de apertura que es a la vez epistémico y pragmático. Epistémico porque renuncia a que el punto de vista secular sea el único punto de vista, es decir, a que se convierta en la perspectiva universalizable. ¿Por qué tiene que serlo si se constituye como una crítica o una oposición beligerante a todo lo que manifieste un trasfondo religioso? De la misma forma que fue posible traducir imágenes bíblicas y conceptos cristianos a un lenguaje secular, ¿por qué no ha de seguir siendo posible mantenerse en esa línea pero en el sentido contrario, traduciendo mensajes del Corán a nuestro lenguaje? Las teologías también evolucionan y se modernizan, y al hacerlo pueden aportar ideas que sean asimilables para el pensamiento racional o laico. Por otra parte, y éste es el aspecto pragmático, el diálogo es, como sabes, el subsuelo de la ética de nuestro tiempo. ¿Qué diálogo pondremos en marcha si sistemáticamente le pedimos al creyente que se despoje de sus convicciones para hablar con los no creyentes? Si tiene que haber un lenguaje común, ese lenguaje no puede ser en principio exclusivo de nadie.

Amelia, voy a acabar. Como ves, no he podido resistirme a citar al inevitable Habermas. En este caso tiene mucho que ver con lo que estamos tratando. También a Rawls le preocupaba ante todo construir una sociedad justa sobre la base de convicciones religiosas y no religiosas muy

dispares. Te he dicho que la bioética es el área que refleja mejor que ninguna otra ese problema. Tú te refieres con temor al fundamentalismo como un peligro que acecha a todas las religiones. Piensa que también puede darse un fundamentalismo secular, un «secularismo» consistente en dotar a lo inmanente de los atributos sagrados, en crear una mística de la patria, de la nación, del sexo, o de la eterna juventud. Existe, pues, la tentación de hacer del secularismo —o del laicismo— una nueva religión tan dominante y represiva como las religiones de siempre. Pero tiempo habrá de tratar el tema más despacio.

Que estés bien.

Victoria

Septiembre de 2005

P.D. Cuando digo «fuera» en realidad me refiero a «dentro» de la religión (creo que aludes a las últimas frases de mi carta anterior). Quería decir que la oscuridad en que vive el agnóstico puede hacerle sentir nostalgia del confort de la religión e incitarle a asomarse a ella, es decir, a salir fuera del agnosticismo.

Querida Victoria:

Voy a comenzar por lo más evidente, por el trazo más grueso de tu carta: la pérdida de la dimensión trascendente. Ya no necesitamos la hipótesis divina ni para el mundo físico ni para la política, y ahora se está agotando también para la moral. Éste, me parece, es tu diagnóstico. Y no lo cito ahora para contradecirlo, al menos no de principio. Si tenemos que resignarnos a la ausencia de lo divino, habrá que ver qué es lo que nos jugamos.

Los estoicos decían que el mundo está lleno de dioses. Se referían a los pequeños espíritus que hacen germinar y crecer todas las cosas, y que se llaman también fuerzas generadoras de lo vivo. Pero quizá algún estoico pensó también que dioses de los que tienen altares llenaban el mundo hasta henchirlo. Allá donde los humanos lleguemos, los habrá. El planeta resulta pequeño para tanta deidad.

Tales dioses tienen la manía de parecérse nos mucho, por lo menos desde que tenemos memoria y vestigios. En Llanes, que ya he tenido que dejar porque el otoño llama hoy a la puerta, hay un antiguo ídolo que se llama Peña Tú, tan sólo un conjunto de trazos antropomorfos en una roca impresionante. Lleva ahí unos miles de años y aparece rodeado de cruces, también grabadas en la piedra, que pusieron quienes quisieron invalidar su poder. O mejor cambiarlo de signo, porque si no les hubiera bastado con retirar el ídolo y no lo hicieron: lo cristianizaron. Así se actuó en Europa en muchos lugares sagrados, y más tarde en América también se hizo lo propio. Si se va a Chichicastenango, en Guatemala, se puede ver que las iglesias están directamente levantadas sobre las primitivas pirámides mayas. Y a los santos se les quema copán y se les explican los problemas del mismo modo que otrora se hacía con los dioses

hoy olvidados. Pero volviendo al ídolo de Peña Tú: es el dibujo de una mirada, casi exclusivamente. A la gentecilla esotérica le encanta pensar que cada cosa sencilla tiene significados ocultos y bien sabes que hay quien vive estupidamente del negocio de inventárselos. El esoterismo todavía vende. Sin embargo, casi todo lo que hacemos es bastante claro, aunque no por ello sea menos misterioso en sí... Si a una criatura de sólo unos meses le enseñas dos puntos oscuros dibujados en un folio sonreirá. Eso es el ídolo. «Ídolo», esto es, «imagen». ¿Nuestra? No del todo. Como bien vio Murray, muy probablemente los cultos animales precedieron a los antropomórficos. Los humanos crearon dioses que los defendieran, dioses que con el tiempo se les llegaron a parecer (físicamente por descontado, pero sobre todo anímica y moralmente). Ya dijo el filósofo egeo que los dioses tracios eran rubios como los propios tracios y los de los etíopes negros como éstos, algo que ya en el mundo antiguo ponía muy en entredicho la seriedad que conviene a lo divino. Fueron los filósofos los que empezaron a pensar que los dioses no deberían ser representados, sino a lo sumo aludidos como luz, fuego, aire o palabra. A partir de ahí la razón humana dio un salto que culminó en Maimónides, quien afirmó que no podemos conocer a Dios porque no tiene nada que ver con nosotros. Me he dado prisa, mucha, y debo volver atrás. Muy atrás. Te pido disculpas; a veces introduzco grandes saltos.

En mi opinión, sólo desde que como especie supimos hacer cosas, desde que nos convertimos en *homo y mulier faber*, el mundo comenzó a tener que explicar su existencia como producto de otro autor. Y aun eso tardó bastante. Cosas, lo que se dice cosas, probablemente hace mucho que las fabricamos: hachas, instrumentos, vestidos, adornos, comidas, fuego. Pero la singularidad de los dioses no está en lo que se nos parecen, sino en que son más duraderos que

sus fieles. Y esto es así porque a su cuidado queda, por lo común, la invariable enseñanza de las técnicas y las normas que permiten la supervivencia del grupo. Hay grupos humanos tan primitivos que momifican a sus muertos y los colocan sobre sus asentamientos, en lugares elevados, para que desde allí vigilen a los vivos. O por los vivos, que así se explica otra costumbre: la de enterrar a los guerreros muertos en las tierras limítrofes. Éste es un sólido fondo religioso, Victoria. El verdadero.

La verdad, amiga querida, me pareces un Voltaire cuando te asombras de que la gente haga rogativas para impetrar lluvia. O quizá no te entiendo y lo que te asombra es que ya no lo haga. Los dioses están para esas cosas, y además de modo principalísimo. Para que llueva a tiempo, para que paran los animales, para proteger de las tormentas, para sanar..., y para dividir el año entre ellos y saber de las estaciones, la cosa más importante en las sociedades agrarias, que es lo que somos o hemos sido hasta hace muy poco tiempo.

Según yo lo veo, cuando la Ilustración comenzó a mirar con soberbia y por encima del hombro a los viejos dioses, le faltaron luces para entender qué eran realmente las religiones. Por eso se rió de las prácticas étnicas o supersticiosas. Las religiones son enormes registros de los saberes más antiguos de la humanidad, como Herder señaló con su informada inteligencia. Y es más fácil hacer chistes sobre ellas, porque todas rozan algo el ridículo, que deshacerse de ellas. Si recuerdas, en nuestra compartida educación fundamentalista había que memorizar las pruebas de la existencia de Dios. Entre las demostrativas estaban la de Anselmo, las cinco vías y poco más. Pero había una que se pretendía empírica (de un empirismo, por cierto, bastante *sui generis*). Era, por acumular latinajos, la llamada prueba del *consensus gentium* y se resumía en esto: Todo grupo humano conocido ha tenido dioses,

ergo hay Dios. (Porque toda la humanidad no puede estar equivocada). Bueno, pues la frase hay que ponerla por pasiva: no hay grupo humano capaz de dejar noticia de sí que no se haya ayudado de sus dioses para hacerlo. Si ha habido tribus ateas, no consiguieron hacérselo saber: su rastro se borró. Eso es lo que prueba el *consensus gentium*. Y por volver a citar a Herder, así lo vio este genial filósofo romántico.

Vamos a cambiar un poco de dioses para que el asunto resplandezca. Los seres humanos tienen capacidad de memoria colectiva, de aprender de un intangible cultural dentro del cual viven; pero este intangible debe ser cuidado y transmitido. Para eso hacen falta normas, o, para ser más precisa, normas y castigos. Normas para saber cómo hay que hacer las cosas, y castigos para quienes no se muestren lo bastante atentos. Quizá la primera cosa importante que aprendimos a hacer fue el fuego (o al menos aprendimos a conservarlo). Sin él nunca habríamos salido más que superficialmente de los estadios más primitivos. De manera que el fuego es sagrado porque nuestros dioses nos lo dieron, lo usan, lo representan. Y, como nos lo han confiado, si lo dejamos apagar seremos castigados —mejor dicho castigadas, porque tradicionalmente han sido las mujeres las guardianas del fuego—. El fuego alarga el día, permite comer lo poco comestible, cauteriza, calienta, hace visible, protege de otros, es cálido como el calor que llevamos en el pecho.

Naturalmente ahora nadie se extasía con una cocina de gas y se postra reverente ante ella. Y, por ese lado, sí que nos hemos vuelto ateos. Todas las técnicas están ahora separadas de los relatos que las contuvieron y de los ritos que las mantuvieron. Es más, nuestro mundo vive un desarrollo técnico asombroso y que ha contribuido lo suyo a que gran parte de la gente sea, si no prácticamente atea, sí creyente prometeica. Prometeo robó a los dioses el fuego y con ello

hizo un gran favor a los humanos, porque los puso en disposición de adquirir gran poder e independencia. «Nuestro mundo es prometeico» sentenció Weber, un gran conocedor de las religiones. La gente se asombra pero confía en una cosa a la que llama «la ciencia» (que «adelanta que es una barbaridad»). Y esa misma gente desplaza a la religión del centro explicativo del mundo físico y también ahora del moral. El problema es si decide creer con fe ciega en eso que llama «ciencia», porque entonces puede ser peligroso. Como somos humanos, cuando concedemos autoridad bien sea a los clérigos bien a los «batablancas» debemos hacerlo con medida, porque, humanos ellos como nosotros, pueden tener la tentación de excederse y caer en ella. No todo lo que podemos hacer debemos hacerlo. Y eso me lleva, Victoria, al ejemplo que das de la bioética.

Como te ha ocurrido a ti, también yo me he dado cuenta de que la llamada bioética atrae a sus filas a muchos clérigos y personas de convicciones religiosas. Recuerdo un congreso internacional en la Universidad de Valencia, cuando una sesión en la que interveníamos seis personas me hizo reparar en algo extraño: uno llevaba alzacuellos, otro una kipá judía, otra una pequeña cruz en la solapa... De manera que pensé que yo habría hecho bien en ir «repicada» —que es como se llama por aquí a ponerse las mujeres el pañuelo étnico— para poder hacer juego con el resto de los participantes. Algo parecido, como bien sabes, pasa con la bibliografía de bioética, donde hay mucho de la vieja moral sexual sin más, transmitida antes por el vehículo religioso y ahora con diferente envoltorio. ¿Por qué? Porque, como tú dices, en estos temas de la vida, la muerte y el sexo, temas de cuidado, es donde las religiones han tenido desde muy antiguo gran parte de sus resortes de poder y actividad. Y se resisten a perderlos. La negativa a la eutanasia, la creencia de que un embrión que no llega al

milímetro es un ser humano completo y otras cosas similares no son sino resistencias, a los avances de la ciencia desde luego, pero sobre todo a la pérdida de poder.

No obstante, la negativa a la clonación es muy otra cosa. Se puede ser poco o nada fundamentalista religioso y sostener, sin embargo, lo que antes he escrito: que no todo lo que podemos hacer lo debemos hacer. El pensamiento que suprime a los dioses como causa y fuerza de la ley es, por lo general, prudente y medido en las posiciones que toma. Pero, por ejemplo, ha tenido que frenar el encarnizamiento terapéutico que la «ciencia» practicaba con los moribundos; o que oponerse a las prácticas abortivas por razón del sexo del embrión que, como sabemos, se desarrollan en algunos lugares del mundo. Existe, creo, una diferencia importante: que argumentar desde la voluntad divina es bastante fácil, mientras que hacerlo desde la prudencia y la razón es trabajoso y muchas veces complicado. Y eso me devuelve a ciertas cuestiones del inicio, como son la superstición, la limitación y el miedo.

No todas las religiones tienen el mismo grado de sofisticación, pero el suelo en que se asientan —es decir, nosotros— sí es bastante similar en todas partes. Comencé por afirmar que nuestros dioses se nos parecían física y también moralmente. Los grandes monoteísmos se aplicaron a desdibujar el parecido físico, entre otras cosas porque eran racionalismos; pero nada puede socavar el parecido moral. Nuestros dioses han sido nuestros legisladores. En efecto, también para eso han estado ahí: para que cumplamos las normas que nos permiten sobrevivir, no en tanto que individuos, por descontado, sino como grupos a los que esos dioses protegen. En consecuencia, nuestros dioses han tenido un papel muy destacado en la política.

El proceso por el cual se los ha ido apartando de todos esos lugares ha sido largo, y en muchas partes del planeta

todavía está en trámite y produciendo cataclismos. Los dioses no sirven ya para explicar el mundo porque en efecto la ciencia, esta vez la de verdad, la hipotético-deductiva, lo hace mejor. Son peligrosos en política, y así lo argumentó ya Voltaire —a quien a veces me recuerdas— cuando le dio forma filosófica al principio de tolerancia. Y su supervivencia moral es cosa que deberemos tratar por separado. Así que no me extraña nada que los teólogos conscientes, como los que tú estudiaste en tu primer gran libro, *Los teólogos de la muerte de Dios*, buscaran para ellos nuevos lugares. En realidad creo que Cox, al que delicadamente citas, señalaba un problema enorme, que también otros y otras —Hannah Arendt, por ejemplo— estaban apreciando por entonces: la religión nos ha dado un registro de trascendencia, sí, aunque no sea transmundana, sino inmanente. El mundo sin ella es inmediato y no sabemos cuánto puede resistir en manos de ateos prácticos, incapaces de no respetar nada que no sea «inmediatamente» útil o «inmediatamente» claro para sus entendederas. En tales manos el mundo corre peligro. Debemos reencontrar un lugar para la continuidad y el respeto y debemos hacerlo con rapidez. En el pasado, la religión proveía de ese sentido de la continuidad. Somos en esta tierra *viatores*, caminantes de paso, pero vendrán otros de la misma manera que otros nos han precedido. De ellos hemos heredado una masa de sentido y saberes. Hay que salvaguardarla casi entera, y no está claro si podremos hacerlo en ausencia de la red de creencias religioso-prácticas que le daban cobijo.

Ten en cuenta que la amenaza de destrucción que los dioses daban a sus rebeldes ahora es real y global. Que a las mentes más espabiladas la ciencia les produce en este momento más miedo que confianza. Que eso comenzó a suceder cuando todos ellos escribían, al hilo de la utilización por primera vez de las bombas atómicas, observando a una

humanidad depredadora hacerse a sí misma divina. Y sabían que era peligroso y hasta blasfemo que gente como nosotros pretendiera endiosarse. Por eso la moral y la compasión se convirtieron en ellos en una plaza fuerte del discurso religioso. Por eso algunos, y creo que los mejores, intentaron acuñar un humanismo cristiano.

Aunque tardíamente, intentaban revivir lo que fue la fuerza de los grandes monoteísmos en el Mediterráneo, y sacar a las gentes de un mundo alumbrado sólo por la fortuna, el anonimato y el miedo. Ése fue el genio del cristianismo, y lo solemos llamar «dar sentido». El cristianismo tomó un mundo que ya no era tribal ni limitado sino multicultural y político y le dio claves de inteligibilidad. Le añadió además compasión y esperanza. Si bien las grandes filosofías helenísticas le habían precedido, no fueron ellas sino la nueva forma religiosa la que consiguió fraguar ese mundo en un nuevo molde. ¿Sucederá ahora algo parecido? No lo creo, pero es discutible.

La teología de la liberación, las ONGs o algunos creyentes intentan, es cierto, dar una versión inmanente de algunas religiones: la de la ayuda al prójimo que sufre, aunque no sea estrictamente prójimo, por ejemplo porque no crea lo que creemos o no se nos parezca. Recuerdo una frase de Casaldáliga: hay que estar con los pobres no porque sean mejores, sino porque son pobres. Hay que ayudar porque en eso, en la disposición de amistad y ayuda, se manifiesta la divinidad en la tierra; en realidad, existe a través de nosotros. Es cierto, desde luego, que todo esto no está en el programa de una gran cantidad de formas religiosas; y que incluso en el cristianismo una cosa es predicar y otra dar trigo. En realidad las ONGs no viven tanto de sus recursos como de los proporcionados por los fondos públicos, que se mantienen dentro de la idea de justicia secular normal. Sabemos bien que ni toda

¿NOS HEMOS SECULARIZADO ?

la gente buena se vale de la divinidad para ser decente ni tampoco toda la gente religiosa es benévola. La religión no separa a los buenos de los menos buenos. Y, aunque sugiero esta cuestión para nuestra próxima carta —la relación más estrecha de la religión con la moral—, no es malo adelantar que la religión nunca ha podido asegurar que seamos morales y sin embargo sí que ha promovido bastantes desórdenes públicos. Además, si las grandes religiones se convierten en plataformas compasivas universalistas, esto no es otra cosa que la parte pragmática del deísmo, y está lejos de lo que la trascendencia quiso decir en el pasado. Por lo cual me gustaría recuperar lo que en México llamarían «el mero principio» de esta carta: la dimensión trascendente y lo que significa.

En filosofía utilizamos la palabra trascendencia en más de un sentido. Tenemos, por ejemplo, como sinónimo una explicación transmundana: un principio divino del mundo, separado de él, que lo ha hecho; algo que está más allá de los fenómenos normales y observables y que los trasciende, lo que alude tanto al espacio como al tiempo: más allá de lo observable físico y más allá del decurso vital —la vida eterna, pongo por caso—. Cualquier entidad incorpórea, extramundana, eterna y personal, y de paso buena y providente, tiene pocas oportunidades de ser admitida desde que el deísmo ilustrado fracasó. Si tal entidad es una característica del mundo o de nuestro propio pensamiento (esto es, ya sea una parte del mundo o ya la pongamos en él), su trascendencia está vinculada a nuestra continuidad. Dime ¿existiría el dios de los monoteísmos si por un desastre ecológico desapareciéramos del planeta?, ¿o el destino de la divinidad está ligado al nuestro?

No sé si pensar que un mundo sin tal divinidad es una anomalía, pero antes de que eso ocurriera en la práctica muchos filósofos lo presintieron, y algunos sacaron conse-

cuencias, incluso muy desagradables, de tal suposición. Por poner un ejemplo: Fray Juan de la Madre de Dios, que así se llamaba en religión el confesor de Santa Teresa, escribió en paralelo con la Reforma un libro sobre «los ateístas de estos tiempos» que sus superiores decidieron prohibir. El poco avisado fraile informaba de que en el fragor de los debates que producía la rebelión contra Roma había quien iba más deprisa y pedía que se dijera de una vez que ni había Dios ni cosa que se le pareciera. Comprenderás que los guardianes de la fe no estaban dispuestos a que se dieran a nadie tales informaciones, lo que puede que se fundara en que no eran irrelevantes y que en esto del creer «la cabra tira al monte» y el ser humano a lo que ve bien y comprueba. Vaya, que regresar a la religión, tal como ésta es y ha sido, exigiría un cataclismo, que es lo que pensó Spengler que nos iba a ocurrir.

Esta humanidad soberbia y prometeica desaparecerá, escribió, y lo que quede de ella, en un estado mucho más primitivo, repetirá sin saberlo el mundo que habíamos creído dejar atrás. No hace falta tener amigos iraníes para preguntarse por algunas cosas: es preferible leer *La decadencia de Occidente*. Si además Habermas está ahora en plena vena multirreligiosa, pues allá él (sabes que mi disgusto no será muy grande porque tampoco he invertido previamente excesiva confianza en la profundidad y calidad de su pensamiento). No veo cómo la forma religiosa de la humanidad, que es múltiple, pueda llegar con la forma laica y civil en curso en las democracias a otros acuerdos que no sean el de la tolerancia. Las religiones son privadas y sus ritos están protegidos siempre que no pongan en peligro la paz ni los derechos individuales —añado que privado no quiere decir clandestino, quiere decir privado—. Y esto por no hablar de la indudable pervivencia de las formas religiosas más arcaicas (como las que sacan en procesión imágenes, les cantan y

¿NOS HEMOS SECULARIZADO ?

les bailan), que pertenecen de lleno a nuestra manera pos-
ilustrada de recuperar las tradiciones étnicas comunes.
O más bien sus vestigios, porque, cierto es y te lo admito sin
cautela alguna, que de los que vamos en la procesión pocos
piensan que en efecto vaya a llover gracias a la medida
que hemos tomado de sacar al santo o la santa; pero sí
pensamos otras mil cosas que le dan bastante sentido a lo
que vamos haciendo. Un sentido también poco o nada
trascendente, sino más bien inmanente ¿Pero es que acaso
somos nosotros trascendentes?

En la vida eterna individual la gente, incluida la religiosa,
tiene poca confianza. Te diré más: para mí que incluso los
fanáticos que mueren matando tampoco creen que alguien
vaya a recibirlos. Pero esto no era antes tan distinto. Las reli-
giones monoteístas que predicán la supervivencia indivi-
dual en otro mundo tras la muerte tienen entre sus grandes
textos muchos que avisan a los fieles que creer no es fácil.

Resumo: si una divinidad no sirve para explicar el
mundo físico —«Sire, no necesito esa hipótesis», se cuen-
ta que le respondió Laplace a Napoleón cuando éste le
preguntó por el lugar que ocupaba la divinidad en su ex-
plicación del cosmos—; si en el mundo político está de
más y produce turbulencias indeseables, de lo que por
cierto tenemos innumerables ejemplos en este mismo
momento, la pregunta es: ¿servirá aún para la moral?

Bueno, llueve y es otoño. Amiga dilecta, contéstame y
excusa lo apresurado de varios de mis argumentos.

Amelia

Septiembre de 2005

P.D. ¿De veras piensas que los agnósticos viven en la os-
curidad? Creo yo que son más bien los fanáticos los que
andan fuera de lo que es humano.

III

DIOS , LA TRASCENDENCIA Y LA MORAL

Querida Amelia:

No sé si acaban de convencerte mis comentarios sobre lo que significa la secularización que, como bien dices, se resume en una idea: la pérdida de la dimensión trascendente. Sea como sea, añades algo que me gustaría tomar como punto de partida de esta carta. Dices: «Si tenemos que resignarnos a prescindir de lo divino, habrá que ver qué es lo que nos jugamos». Desde mi punto de vista, lo que nos jugamos está claro: si la trascendencia se identifica con la fe en un dios, un mundo secularizado será *in-trascendente*, lo cual puede ser gravísimo, sobre todo si tomamos «in-trascendente» en el sentido más común del término. Por eso, se me ocurre ahora —y siento liarlo más, querida Amelia— que tal vez la definición que di en mi última carta no sea muy exacta. O que tal vez deberíamos profundizar más en lo que significa o deja de significar la trascendencia.

Sin duda ha habido un proceso de secularización en el pensamiento occidental, por el que la religión ha pasado a ser algo privado que no debe inmiscuirse en la política ni tampoco en la reflexión filosófica. No obstante, si la trascendencia y la espiritualidad tienen algo que ver la una

con la otra, y creo que sí lo tienen, me resisto a abandonar del todo la dimensión trascendente como algo esencial y quizá constitutivo de la existencia humana. Tú conectas la trascendencia con la búsqueda de sentido. Afirmas, además, que nuestra trascendencia hoy es inmanente, lo cual parece uno de esos galimatías tan cultivados por nuestros colegas filósofos. En suma y a lo que voy, aunque el dios monoteísta es un ser trascendente, una vez que hemos eliminado a ese dios, quizá no deberíamos eliminar tan alegremente la trascendencia. No podemos soslayar esa cuestión, pero en mi opinión sería mejor abordarla dando un rodeo. Creo que ha llegado el momento de analizar qué vinculación hay y debe haber, en el siglo XXI, entre la religión y la ética.

Estamos ante un tema que conocemos bien. Las dos hemos pensado en ello por nuestra dedicación, digamos profesional, a la filosofía moral. Ambas sabemos que con Platón y Aristóteles la ética o la moral empiezan a estructurarse intelectualmente al margen de la religión, como un intento de explicar la mejor forma de vivir en comunidad —la convivencia, diríamos hoy—. De ahí nacen, sobre todo, las virtudes aristotélicas que retratan al hombre bueno o al buen político (para el filósofo griego vienen a ser lo mismo). Unos siglos más tarde, el cristianismo se apropia de muchas de esas ideas paganas, las asimila y añade algunas cosas más de su propia cosecha, como por ejemplo el valor de la conciencia moral, y también un peculiar sentido de la igualdad entre los hombres, que ahora se llamará «caridad». Los seres humanos tienen que amarse sin excepción porque todos son iguales ante Dios. No pretendo hacer un recorrido por la historia de la ética, sino sólo poner de manifiesto que el pensamiento moral refleja, quizá mejor que ninguna otra dimensión del pensamiento, el proceso creciente de secularización del que

hemos hablado en nuestras últimas cartas. Cuando en el siglo XVIII se inicia la Ilustración, Kant la define —ya lo dije anteriormente— como el *sapere aude*, «atrévete a pensar por ti mismo», un cometido en el que —sin demasiado éxito por lo que hace a su propio sistema, todo hay que decirlo— embarca también a la ética. A partir de entonces se querrá ver en la moralidad la expresión de la racionalidad, y se hará lo posible por soltar las amarras que la mantenían dependiente de un dios que era el fundamento último de la normativa moral.

Considero que la vinculación entre religión y ética —ética o moral, uso los dos términos indistintamente— puede verse desde dos perspectivas, si bien ambas finalmente confluyen: la perspectiva del fundamento y la de los contenidos de la moral. Digo que confluyen porque son los contenidos, a fin de cuentas, lo que hay que fundamentar o justificar. Contenidos como por qué no hay que matar ni robar, o por qué hay que hacer justicia o ser solidarios, por ejemplo. A su vez, del tipo de fundamento aportado dependerá que podamos aspirar a una moral o a una ética más o menos universalizable. Si el fundamento es un dios, obviamente la ética que derive de él lo será sólo para sus creyentes. Si la ética se funda en la razón, por el contrario, o en la historia de la humanidad, quizá sea más fácil concebirla como válida para todos.

Empiezo, pues, por hablar del fundamento. No en vano he mencionado a Kant hace un instante al referirme a la Ilustración. Él es, a mi entender, quien de un modo más explícito se propone prescindir de Dios como fundamento de una normativa moral que debe tener alcance universal (luego atenderé a este punto, del que me consta que es uno de los más difíciles de aceptar). Para Kant, la moral está en la razón humana; y, puesto que todos somos animales racionales, de algún modo las normas o imperativos

morales los llevamos dentro, inscritos en la razón. Habrá que descubrirlos y ponerlos de manifiesto, pero están ahí, en el «pensamiento moral vulgar». Nadie por encima de nosotros se encarga de dictarnos unos mandamientos, como por el contrario defiende la moral judeocristiana y expresa en el episodio de las tablas de la ley.

Precisamente la necesidad de explicar que la ética o la moral deben tener un contenido universal, válido para todos los seres humanos de todas las épocas y culturas, fue lo que llevó a Kant a eliminar el fundamento divino y a sustituirlo por un fundamento racional. Religiones hay muchas. Kant no sabía de multiculturalismos, pero sí era consciente de que la religión cristiana no era la única en el mundo. En el afán de encontrar eso que nuestra común amiga, Adela Cortina, ha llamado con fortuna la «ética mínima», es decir, los mínimos de la moral o aquellos principios, derechos o valores que todos deberían suscribir, en ese afán, digo, las religiones más bien son un estorbo, porque no son éticas de mínimos sino de máximos. Es así que una moral racional será más aceptable para todos que una moral religiosa.

Pero dejemos ya a Kant y demos ahora un salto hasta el siglo ^{XX}. La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 me parece que constituye la síntesis de los acuerdos éticos mínimos e irrenunciables para todo ser humano. Los grandes valores éticos modernos —la libertad, la igualdad y la fraternidad— se encuentran allí desplegados en los distintos derechos fundamentales. ¿Nos hace falta un dios, o incluso una ley natural, para legitimarlos? Dicho de otra forma, un dios, que no podría ser sino el nuestro, el de Occidente, el cristiano, ¿daría una autoridad mayor a los derechos humanos? ¿En tal caso, no sería aún más difícil rebatir las objeciones de que los derechos humanos no pueden ser universales porque son occiden-

tales? A falta de un fundamento generalizable, la acusación de relativismo siempre planeará sobre cualquier propuesta ética. ¿Por qué hay que hacer el bien? ¿Por qué hay que hacer justicia? ¿Por qué la discriminación de personas es reprobable? ¿Por qué no hay que matar y hay que respetar la propiedad ajena?

En gran medida, son preguntas sin respuesta, quiero decir, sin respuesta convincente para todos. Nuestra misión como filósofas es apuntar alguna que, por lo menos, contribuya a entender el problema. Para ello, en mi opinión, hay que comenzar por lo más fácil: eliminar las respuestas no válidas. Y la de la religión, sin duda, es una de ellas, aunque estoy convencida de que puede seguir teniendo una función en nuestro mundo descreído. (De eso estamos hablando desde que empezamos a cruzarnos estas misivas). Pero de lo que también estoy segura es de que tal función no es la de servir de fundamento al orden moral que debería unirnos en lugar de separarnos. A diario somos testigos de que la religión divide en lugar de unir. Por tanto y para que recupere su sentido, al menos el etimológico, pues religión viene de *religare*, no parece muy conveniente otorgarle autoridad en materia de moral o incluso de costumbres —estas últimas han pasado a ser algo más *light* o más «líquido» (como diría Zygmunt Bauman) que la moral o la ética, pero no menos enturbadoras de la convivencia—. Necesitamos la moral para hacer que la convivencia sea pacífica, llevadera y, si es posible, incluso amable, un objetivo que hasta ahora no se ha mostrado precisamente compatible con las convicciones religiosas. Alguien dirá que eso ocurre cuando éstas se vuelven fanáticas. Quizá sea cierto, pero ya hablaremos en otro momento del fanatismo y el fundamentalismo.

Aunque he dicho que el porqué de la moral es una pregunta sin respuesta, no quiero dejar el tema del funda-

mento sin señalar, muy por encima, cuál es la respuesta que a mí me parece más convincente. Es decir, sin aclarar cómo solvento yo la cuestión del fundamento. Mi punto de vista es que las preguntas del tipo ¿por qué hay que hacer el bien?, ¿por qué hay que hacer justicia?, ¿por qué no se debe matar? son, en realidad, preguntas absurdas, porque ponen el interrogante en algo que, en realidad, es una evidencia. Que matar es malo lo dice el mismo vocablo «matar». O que hay que hacer el bien está intrínseco en el concepto de bien; y lo mismo ocurre con la idea de justicia. Es decir, el lenguaje que usamos, a la vez que describe la realidad, la valora, distingue cosas buenas y malas, y lo hace reflejando un sentir y un pensar morales que se han ido gestando durante siglos. Así, no puede tener sentido ni significado ninguno decir que matar es correcto. Para que lo tenga habrá que añadir algo: en legítima defensa, por ejemplo, que es como siempre se han pretendido justificar las guerras. Si no, habría que darle a «matar» otro nombre que enmascare el mal que el término encierra. Es lo que hacen los terroristas, que bien rechazan la denominación de terroristas para sí mismos, bien la trivializan extendiéndola a aquellos cuya misión es defender el Estado de derecho si es preciso con la fuerza. En suma, creo que cuando nos toca refutar el relativismo con respecto a la moral basta observar el lenguaje que todos usamos para constatar una coincidencia, mínima pero básica, que todas las lenguas comparten. Si no fuera así, los distintos lenguajes serían intraducibles. ¿Es una muestra de que Kant no se equivocaba cuando decía que la ley moral está en el corazón de cada persona? Seguramente lo es.

De esta manera, llego a la conclusión, relativa ahora a los contenidos morales, de que las normas de una moral sin fundamento religioso son más susceptibles de ser universalizadas que las de una moral religiosa. Lo cual no sig-

nifica que las distintas religiones queden absolutamente al margen de esos acuerdos mínimos que han de constituir la moral universal. Por el contrario, considero que la prueba de fuego de cualquier moral religiosa, la que permite no clasificarla como fundamentalista sin más, es su coincidencia con los mínimos imprescindibles de cualquier moral. Lo apuntabas en tu carta. ¿Quién fija esos mínimos? Lo vamos haciendo entre todos. Si atendemos a la evolución de los derechos humanos desde la *Bill of Rights* inglesa hasta la Declaración de 1948, podemos apreciar en qué ha consistido ese proceso. El gran problema, entonces, y la desavenencia casi insalvable entre la moral laica y una moral religiosa consiste en que las morales religiosas suelen dar más relevancia precisamente a aquellas normas que no son de mínimos, sino de máximos, normas que no pueden ser aceptadas por todos porque su racionalidad no se ve clara. Que un embrión es una persona o que la vida de cada cual es indisponible de un modo absoluto, esas ideas que nos dividen en el terreno de la bioética, como ya hemos ido comentando, dan lugar a puntos de vista inencontrables. Es decir, a la moral religiosa le cuesta separar lo que debe ser universal de lo que no lo es, y entre los mínimos y los máximos no quiere hacer distinciones. Por eso el entendimiento entre una moral laica y una moral religiosa fiel a la ortodoxia es casi imposible.

Quizá sea ese afán doctrinario lo que ha llevado a las religiones a convertirse más en un obstáculo que en una ayuda para el desarrollo de la moral. En líneas generales, y ya sé que toda generalización es injusta, digamos que el catolicismo, la religión que mejor conocemos, ha entorpecido el progreso moral en mayor medida que lo ha favorecido. Para mi gusto, la explicación se encuentra en el énfasis que todas las religiones ponen en preceptos dotados de

una gran concreción y que, por eso mismo, no son interpretables. Los preceptos relativos a las relaciones sexuales constituyen el mejor ejemplo. Pero hay otros, como el básico y fundamental «no matar», que el catolicismo ha identificado obsesivamente como la prohibición del aborto o la eutanasia más que como el rechazo radical a las guerras o al hambre que mata aún a tantas personas. Ahí veo yo el camino directo hacia el fanatismo. Pero no quiero entrar ahora en ello, Amelia, ya lo haremos en otra carta.

La primera conclusión a la que llego, pues, al reflexionar sobre la relación actual entre ética y religión, es que no necesitamos la religión ni para fundamentar la moral ni para desarrollarla. Ni la religión puede aportar contenido alguno que nos ayude a ser más éticos todos en conjunto, ni tampoco el fundamento divino dará más autoridad a las normas morales. Al contrario, las hará más irracionales precisamente porque la apelación exclusiva o última a un dios excluye la explicación racional. Ahora bien, si esto es así, querida Amelia, ¿queda la religión liquidada no sólo como soporte de los contenidos morales sino también como incentivo del comportamiento justo y correcto? En tu última carta dices que «no toda la gente buena se vale de la divinidad para ser decente ni tampoco toda la gente religiosa es benévola. La religión no separa a los buenos de los menos buenos». Con lo cual parece afirmar no sólo que la religión no es necesaria para construir la moral, sino que tampoco lo es para incentivar el comportamiento moral. ¿Realmente es así?

Si tu opinión es ésta, creo que discrepo. No pretendo defender lo contrario de lo que dices, que es muy sensato y tiene buena base empírica. En nombre de las religiones se han cometido los mayores desatinos y barbaridades, y personajes profundamente religiosos son abominables como seres humanos. (Ahí tenemos a Bin Laden. No con-

viene olvidarlo). Lo que quiero decir, sin embargo, es que las religiones, cualquiera de ellas, pueden aportar un plus a la moral que merece que lo consideremos. Me explico.

A mi juicio, uno de los temas menos tratados por la filosofía moral es el de la motivación para actuar bien o ser buenas personas. ¿Cómo es posible que la razón moral obligue?, se preguntó Kant sin encontrar una respuesta satisfactoria. La debilidad de la voluntad es un hecho reconocido por San Pablo y por filósofos racionalistas como Aristóteles o Spinoza. Sin embargo, el tema de la distancia constante entre la teoría y la práctica moral no ha merecido una atención excesiva por parte de nadie. Ahora que se ha puesto de moda hablar de las emociones y de su papel en la conducta humana, es cuando está empezando a cobrar relieve la cuestión de la motivación. Personalmente, opino que las religiones tienen más recursos para hacer frente al problema de la motivación que no una moral laica, pues ésta debe bastarse a sí misma como fuerza obligatoria del deber. Por el contrario, las religiones cuentan con una autoridad divina, tienen premios y castigos y mantienen la esperanza en un más allá, una trascendencia que acaba redimiendo a los buenos y condenando a los malos. En sus supuestos la justicia siempre acaba venciendo —«los justos serán los primeros en el reino de los cielos»—. La moral laica carece de tal consuelo. La pregunta que se hacía Wittgenstein a propósito del deber moral: «¿y qué si no lo hago?», una ética laica la deja sin contestación; la ética religiosa, en cambio, sí tiene una respuesta. Me dices en tu última carta que esos consuelos de la religión, consuelos que son la razón de ser de los dioses, ni siquiera los que se suicidan por una causa religiosa llegan a creérselos. Seguramente es cierto, pero ahí quiero llegar. Aun cuando la fe flaquee y esté llena de dudas, la religión consigue, en cualquier caso, dar un senti-

do final al quehacer moral. No sólo hay razones para cumplir con unos preceptos, hay también motivos, que son más psicológicos o más sentimentales.

En las democracias actuales se echan de menos, de modo bastante generalizado, los valores o virtudes cívicas, eso que los republicanos renacentistas pensaban que debía existir para cohesionar a los ciudadanos y comprometerlos con un bien común, el de la *res publica*. Creo que lo que en realidad falta en nuestras democracias es eso que la religión supo hacer, y que, en ausencia de un sentimiento religioso, de religación mutua, no hemos sabido sustituir por otra cosa. Recuerda que para que la democracia funcionara Rousseau reclamaba una religión civil que hiciera las veces de la religión sin más. Las virtudes cívicas equivaldrían a los mínimos éticos de que hablaba hace un momento. El problema es cómo conseguir que la gente se sienta comprometida con lo que esos valores o virtudes significan. Richard Rorty (que no sé por qué pienso que no es santo de tu devoción) sostiene que la religión y la ciencia son dos maneras no competitivas de producir felicidad. Cada una de ellas responde a una clase de deseos: la ciencia, al de predecir y controlar la realidad; la religión ofrece motivos para la esperanza y algo por lo que merece la pena vivir.

Después de este párrafo, Amelia querida, me temo que ya no te pareceré tan volteriana. Tengo la impresión, además, de que esta carta me está saliendo demasiado densa, quizá porque el tema me es filosóficamente más cercano y más trillado. Acabo ya, volviendo al punto de partida, que no era otro que nuestra reflexión inacabada sobre la trascendencia.

Es cierto que las religiones han tenido una capacidad de motivación real, pero en muchas ocasiones equivocada. Sería un desastre recuperar esos motivos para no pecar que tú y yo tan bien conocemos y que nutrieron nues-

tra educación hasta el aborrecimiento y el hartazgo. Estoy muy de acuerdo contigo: no se trata de regresar a la religión. Debemos esmerarnos en formular y razonar sobre los valores de una moral laica y universalizable. Pero, si perdemos la trascendencia, nos falta el sentido, como tú bien dices. O ese sentido no podrá ser sino inmanente ¿Qué quiere decir un sentido inmanente?

No es que no me convenza la conclusión a favor de la inmanencia, sólo que me gustaría precisar más su significado. Un sentido inmanente es, para mí, un sentido que deriva casi inevitablemente de los valores y del quehacer éticos. Creo que la progresiva desaparición de la religión como fenómeno público y como explicación última de muchas incógnitas —la secularización— ha contribuido más que ninguna otra cosa a dar relevancia a la ética. Al dejar de contar con la religión, hemos dirigido la mirada hacia la ética como horizonte y sentido de la existencia humana. Porque ese sentido que vinculábamos a la trascendencia hay que encontrarlo de algún otro modo. Si la pérdida de la dimensión trascendente implica la pérdida de sentido, no podemos concluir que vivimos en un mundo in-trascendente y quedarnos tan tranquilos. ¿Para qué esforzarnos en ser buenas personas si ni siquiera es esperable que se note que lo somos y, además, no va a servir para cambiar el mundo mejorándolo? Nuestro querido Javier Muguerza decretó hace algunos años que la nuestra era irremediamente una «razón sin esperanza». Me pregunto, sin embargo, si tiene sentido proponerse ser buena persona y criticar las injusticias cuando falta toda esperanza. Ahora bien, ¿cómo hacer para alimentar la esperanza en un mundo como el nuestro? Quizá la clave esté en lo que acabo de decir. Aunque el sentido o el fin de la ética sea inmanente, intramundano —el otro que nos interpela, como dice Lévinas—, esa inmanencia nos

obliga a hacer abstracción de nuestro yo y de nuestra realidad más inmediata, a sustituir el interés privado por el público, a no buscar exclusivamente un bien particular sino un bien común. La inmanencia es, de algún modo, trascendencia hacia lo otro. Inmanencia y trascendencia no son, pues, tan dispares.

En fin, que debe ser posible tener fe en un mundo donde sean más visibles los valores éticos, donde haya más paz y menos violencia, donde se vaya imponiendo la justicia y no sean excepcionales las actitudes solidarias. La secularización, para llegar a una conclusión apresurada, ha supuesto pasar de la fe en un dios a la fe en la ética. Esa fe en la ética es el compromiso moral que cada cual asume, y es, a su vez, lo que da sentido a lo que hacemos en la medida en que deja huella y nos trasciende. Pero me temo, Amelia, que me he puesto demasiado trascendente y que debo acabar. Ya me dirás qué piensas de todo esto.

Victoria

Octubre de 2005

P.D. Quizá decir que los agnósticos viven en la oscuridad sea excesivo. Lo que me parece cierto es que se encuentran solos ante sí mismos, por eso dije que «asomarse al exterior», agarrarse al confort religioso, puede ser una tentación.

Queridísima Victoria:

Han pasado las celebraciones del día de difuntos y entramos en el mes más triste del año, noviembre, y lo sé bien porque yo nací en él. Comienzo esta carta no en ninguna famosa universidad de claustros góticos, sino en la unidad de cardiología del hospital disfrutando de su hospitalidad.

Esperaba ansiosamente la tuya. Estos días anduve recordando cómo, allá por los dos siglos de graves disputas entre laicos semideístas y religiosos algo fanáticos, era muy común que el clérigo asaltara en el lecho del dolor al librepensador de cierta notoriedad. En esas malas horas que todos tenemos convertirlo sería más fácil, y el triunfo obtenido sensacional. Un rastro de todo ello lo tenemos en *La Regenta* de Clarín, si recuerdas, en la figura literaria de Pompeyo Guimarán, el ateo oficial de Vetusta, que acaba por entonar loas llorosas al niño Jesús en el pesebre para edificación de la ciudad creyente y confusión de los menos adictos.

Pues ya no pasa. Ni siquiera el capellán de este hospital, que es amigo mío, ha venido a darme los buenos días. Recuerdo también que tú y yo hemos sonreído a menudo evocando la historia paralela de Hume, a quien decenas de ávidos pastores de almas querían convertir en el momento de su *exit*. No los recibía, claro está, pero sí quiso hablar con un amigo obispo, muy cabal y también ilustrado. El amistoso reverendo le puso delante de los ojos las ventajas de creer en la otra vida, por ejemplo, reencontrarse con los amigos más queridos. A lo que nuestro flemático filósofo repuso que le parecía difícil porque tampoco ellos habían creído.

¿Sabes? Estos bravos ilustrados tenían su gracia y su valor. Si echaban de menos el confort de la fe, decidían estoicamente prescindir de tal abrigo. En tu posdata sigues aclarando, y cada vez mejor, la tentación de agarrarse a

esa volátil seguridad. Se dice que Voltaire sí que sucumbió, aunque sobre el asunto hay cierta polémica. En fin, algún que otro dato tengo, estupendo, pero lo pienso reservar para el final. Ahora vamos al meollo de tu carta.

Veo, Victoria, que poco a poco te voy convenciendo, lo que no sé es de qué. Por pasos: pareces mejor dispuesta a aceptar una contradicción en los términos como «trascendencia inmanente». Y eso está bien, porque es siempre prueba de débil entendimiento confundir la filosofía con las palabras. Por los dos extremos: ya porque nos paralicen expresiones aparentemente imposibles, ya porque nos especialicemos en construirlas para dárnoslas de listos. Que de todo ello hay en el poblado árbol del conocimiento en que poseemos una humildísima morada.

Tú y yo, con otros más, nos hemos enfrentado con fortaleza a la idea de que un mundo sin teleología religiosa es intrascendente, sen cillamen te porque no es verdad. Y, por lo mismo, siempre hemos sostenido que la moral no necesita fundamentación religiosa para tener imperio sobre nosotros. Lo primero, es un juego de palabras, aunque lo haya utilizado gente tan seria como Schumacher. En aquel exitazo editorial que fue *Lo pequeño es hermoso*, venía a decir, ¡qué caramba!, que nuestra pedagogía estaba acabando con nuestra viabilidad. Si explicábamos el mundo como producto de una evolución casual, no habría manera de que nadie se tomara la moral en serio, apuntándose así a la vieja tesis de Dostoievski de que «si no hay Dios, todo está permitido». Personalmente, eso de hacer tabla rasa de toda la cultura normativa, incluido el derecho penal, siempre me ha parecido una sandez. Caben argumentos más sólidos, es cierto, y éste es subjetivo; pero es que yo soy una sujeto (o una sujeta); si fuera un objeto tendría mucha mayor afición a los argumentos objetivos. El chiste es bueno, pero no es mío; es de Madariaga...

En fin, discúlpame la digresión y volvamos al asunto de la trascendencia. ¿Qué relación debe haber entre la religión y la ética? te preguntas. Bien, las religiones antiguas —y algunas de las contemporáneas aún lo son— no eran éticas, eran grupales. La judía, por ejemplo, lo era en el mundo antiguo, y todavía hoy no es una religión inclusiva. El proselitismo no forma parte de su esencia. De ella nació el cristianismo, que no es que tomara elementos paganos sino que él mismo es la extraordinaria síntesis del monoteísmo filosófico y de las escuelas morales helenísticas. Desde su origen el cristianismo fue una religión profundamente filosófica, y con una disposición inclusiva —que él desde dentro denomina católica— nunca antes vista. Conocer su formación es apasionante y uno de los estudios maravillosos que pueden hacerse. Su característica más peculiar no es sólo esta ansia expansiva y proselitista, sino la que tú citas: hacer de cualquier otro ser humano un prójimo, esto es, alguien del mismo grupo. Es la primera religión universalista desde su mismo fundamento.

El actual Papa, Benedicto XVI, dictaminó cuando aún era el cardenal Ratzinger, allá por noviembre del 2004, que la secularización del mundo presente no nos debía hacer olvidar que tal mundo, entero, venía de los valores cristianos. Y me pareció interesante, aunque la idea yo la completaría recordando que, a su vez, el cristianismo viene del universalismo filosófico presente en el Mediterráneo en que se formó. O, dicho en otros términos, que casi siempre te encuentras lo que antes has puesto. La historia de nuestra ética tiene muchas vueltas, revueltas y recovecos. Y tú lo sabes bien, Victoria, que para ello dirigiste tres tomos como tres soles para hacer una mera aproximación. Parece ser que en la base de la religión que formó la primera *koiné* moral mediterránea había una larga serie de contenidos extrarreligiosos, gestados durante la

Ilustración sofisticada y desarrollados por las grandes escuelas helenísticas.

Por descontado, eso no quiere decir que el propio cristianismo no fuera creativo con los valores. Generalmente, aunque no siempre, en más de un sentido lo fue para bien. El prójimo es cualquiera, aunque no comparta la fe, la nación, la libertad, el género. Dios es padre y compasivo con la humanidad, o casi; es decir, que se está creando ese difícilísimo concepto, el de humanidad como un todo. Dios perdona, por ello el perdón es mejor que la venganza o el desprecio. Así muchas otras cosas, por no recordar lo más obvio y enorme: el mandamiento que dice «amarás a tu enemigo y rogarás por él». Quitá el hipo. Y aún podríamos seguir.

No se te oculta que las sociedades llamadas cristianas casi nunca —desde luego poco en el pasado, pero algo más en el presente— han podido seguir esta senda. La disculpa ha sido también obvia: su dificultad. En consecuencia muchos decidieron que «como Dios existía, todo estaba permitido», bien porque en su misericordia te perdonaba cualquier cosa, incluidas las atrocidades; bien porque sus propios representantes te animaban a realizarlas, eso sí, por un fin superior. Y no pienses que me voy a quedar en estos argumentos bien conocidos —que hasta podrían llamarse trillados desde una voluntad torticera de defensa a ultranza—. Muy por el contrario, paso a mayores.

No sólo la práctica moral del cristianismo, y ejemplarizo con él *a fortiori* cualquier otro credo religioso, no ha conseguido nunca alcanzar ni medianamente sus valores declarados, sino que el monoteísmo en particular ha supuesto un riesgo de la mayor entidad para la fundamentación de la moral. Y no voy a volver ahora al «si Dios no existe...». No. Me voy a ir a buscar la compañía de un gran filósofo, uno de los mayores del medioevo, Ockham. ¿Por qué no repasamos un momento el *voluntarismo*? Tiene su miga.

Hasta filósofos y estudiosos tan píos como Gilson se las vieron y desearon para poder explicarlo. (Te cito a Gilson porque yo lo leí de quinceañera —lo que dada la magnitud del tomo tiene también su mérito— y quedé tan aterrada que nunca se me ha olvidado). La moral no tiene entidad ninguna precisamente porque dios, o mejor Dios, el Único, existe. Partiendo de tal principio, llamamos bien o mal a lo que Su Voluntad ha tenido a bien decidir para el caso; y si hubiera decidido lo contrario, pues valdría la regla contraria. Esto es, que a Dios, al Único, le pareció mal que asesináramos; pero si hubiera llegado a verlo bien, sería correcto hacerlo. El caso se aplica a todo lo mayor: muerte, robo, calumnia y hasta incesto. No está mal, ¿verdad? Cabe decir que este filósofo, por lo demás tan agudo e inteligente, exageraba. Pero tampoco era el primero en hacer afirmaciones parecidas. (El camino lo había comenzado Duns Escoto, ¿cierto?) No pretendo indagar sobre la verdad de tales asuntos; sólo digo que el monoteísmo planteó, y quizá sigue planteando, graves problemas de fundamentación a la moral, sea ésta más o menos universalista. (Mayores los problemas cuanto más universalista). Con lo cual tenemos en el mismo haz y la misma mano la gran capacidad de innovación moral que el cristianismo presentó y también las enormes dificultades para cualquier moral que planteó su filosofía. La teología moral del monoteísmo tiene, además, el problema del mal, de la existencia del mal, pero eso voy a dejarlo por ahora, que tiempo habrá. Limitándome al voluntarismo y sus consecuencias, a nadie extrañará —a mí desde luego no me extraña—, que algunos pensaran que abandonar tales temas era lo más sensato. Que Dios estaba en los cielos y los asuntos morales en la tierra; que si premiaba a los buenos, estupendo, y que si de paso castigaba a los malos, miel sobre hojuelas; pero que meterse en más filosofías y teologías no proporcionaba ninguna luz extra.

Sin embargo, hay algo que tampoco se me olvida: que rara vez se abandona una sandez por sí misma. Lo que en realidad desplazó el fundamento divino de las normas, pienso, no fueron los desastrosos debates bajomedievales, sino que fue la terrible experiencia del siglo de guerras de religión en Europa. Un siglo largo en el que ninguna crueldad fue olvidada, mientras que las piedades más elementales fueron en muchos lugares suprimidas. La Reforma desató uno de los más crueles conflictos civiles que Europa haya vivido, y mira que la primera mitad del siglo XX nos ha dado experiencia. Pero las guerras de religión duraron más de un siglo y abarcaron prácticamente todos los territorios. Y no había manera de cerrarlas. ¿Recuerdas a Huxley? Escribió *Eminencia gris* para contar la última etapa de aquellos tiempos tortuosos. Regiones enteras de Europa quedaron despobladas, y la gente llegó a desenterrar cadáveres para poder comer. Lecciones terribles. Bernanos, que no es precisamente sospechoso, sino uno de los grandes escritores católicos del XX, tuvo que volver a repetir la lista de crueldades que pueden hacerse bajo el dictado divino en su tremenda descripción de nuestra guerra civil, *Los cementerios bajo la luna*. ¿Y acaso no tenemos ahora el fundamentalismo islámico delante de nuestros ojos?

Victoria, seamos serias: si hablamos de los contenidos es porque el fundamento trascendente, por buenas razones, no nos dice nada. Así que nos volvemos a la inmanencia. Y la inmanencia cada vez nos parece más seria, más ajustada, más prudente, más humana, menos peligrosa, por descontado. Y además nos vale. ¿Cómo justificamos los contenidos desde que comenzó la Modernidad? Bien sabes que de tres maneras: por *naturales*, por *útiles* y por *buenos o malos en sí mismos*. En realidad la Modernidad comienza con los grandes iusnaturalistas que pretenden en-

contrar contenidos morales y de derecho comunes, cuya base sea la razón humana repartida en todos nosotros. Sí, ya sé que ese «todos nosotros» tenía ciertas restricciones: todas las mujeres, por ejemplo; o casi todas las otras razas. Pero, pese a ello, comenzaba bien, porque lo hacía del mismo modo que lo había enfocado la Ilustración griega: primero cierto relativismo, incluso escepticismo; inmediatamente, agrandamiento del grupo y búsqueda de universales normativos.

A los iusnaturalistas barrocos se les cita poco. Sin embargo tuvieron su trasunto en novelas y cuentos que todavía son populares: Gulliver, Robinson Crusoe, Andrenio... Éste, que era español como hijo del ingenio de Gracián, llevaba por su gran inocencia un compañero que le avisaba de la real naturaleza humana. Por mal acomodados que fuéramos, teníamos nociones de la ley natural y luces bastantes para conocerla y aplicarla bien. A su luz había que legislar «como si Dios no existiera», que afirmaba Grocio, puesto que el auténtico fundamento de las normas eran la razón natural y la conveniencia humana, y nunca ni la voluntad de Dios ni la del Príncipe. El derecho natural hizo su gran entrada en la historia, aunque fuera ya la segunda. Y habrás de reconocer que razón y conveniencia son inmanentes largo trecho. Pero, como bien me recuerdas, el problema del fundamento en sí da para lo que da, cuando el asunto y meollo es cómo fundamentar, afirmar, legitimar, defender un contenido concreto. Precisamente para eso mismo querían los iusnaturalistas su «naturaleza humana», para poder aclarar contenidos. Y en lo mismo andaban los defensores del Sentido moral, un poco posteriores o, hasta si me apuras, Kant, patrón de casi todos nosotros.

No me voy a ensañar: hay contenidos, universalismo, incluso buena disposición en muchas religiones, pero todo demasiado mezclado y llegado a ellas, en la mayoría

de los casos, de otras fuentes discursivas, las nuestras. Y los contenidos son el verdadero *quid* de la moral, como ya vio Hegel. El universalismo es en sí formal y sólo comenzamos a saber algo de verdad cuando chocamos con una contradicción, momento que únicamente ocurre cuando nos vemos obligados a debatir sobre un contenido. Algunas de las grandes religiones y bastantes de las personas religiosas, sobremanera los diferentes cleros, piensan que son verdaderos y dignos de acatamiento contenidos que no hay forma de poner en común. Y, como bien dices, es imposible que sea universalmente asumido el fundamento en la voluntad divina, y menos aún en la de un dios en particular. Vamos construyendo una ética que por lo común sobrepasa a las morales existentes —porque es más general, más fácilmente universalizable, esto es, más apta para ser compartida—; pero no es tan mínima, porque sobre ella creamos y aceptamos un derecho cuya fuerza coercitiva es mucho mayor.

Sacar ahora a colación el derecho y su capacidad coercitiva no es, claro está, inocente. Me propongo entrar en el segundo de tus argumentos: la motivación. Dices que, en cualquier caso, las personas religiosas o las religiones, que no me queda claro, confieren un plus de motivación para portarse decentemente. Vamos a ello. Te repito lo que ya he recordado —para darle más peso, también Bobbio lo creía—: que para algunas grandes formas religiosas, en virtud de que Dios existe, todo, o casi, está permitido. La religiosidad motiva por igual a la mujer que marcha de cooperante cristiana a África y se ocupa de casos inimaginables, que al niño soldado que lleva en el zurrón una llave de plástico para entrar en el Paraíso. A no ser, por descontado, que nos pongamos a distinguir entre unas formas religiosas y otras, cosa que en este momento no quiero hacer todavía.

Si no lo hacemos, aunque sólo sea por procedimiento y «corrección política», tenemos, creo yo, un acuerdo básico: la ética no puede nunca motivar negativamente, algo que sí hace cualquier otro tipo de normativa grupal. En un grupo que se cierre sobre sí mismo con unos mandatos fuertes de pertenencia, rituales, comidas, vestimenta, lustraciones, etcétera, la capacidad de anular al disidente es muy grande. Y si lo hace durante largo tiempo, ni siquiera aparecerá la persona que pueda disentir; no hay en el horizonte ninguna constelación de valor alternativa. Por lo tanto, la moral tiene su poder, que desde luego aumenta si se amenaza con castigos mundanos: la persecución, la hoguera, la tortura o la exclusión, acompañantes habituales de la ley religiosa aplicada como ley única y óptima; y también se refuerza con castigos extra mundanos, como el infierno o vagar en las tinieblas. En fin, somos católicas por educación y creo recordar que la cosa está muy bien contada por Joyce en el *Retrato del artista adolescente*, donde dedicó un capítulo que no tiene desperdicio a narrar cómo le predicaron el infierno. Lo más gracioso es que a mí (y supongo que a ti también), me lo repitieron «de pe a pa » unos cuarenta años después. Miedo daba. Qué digo miedo, pánico. Sin embargo, hay temperamentos poco impresionables que sólo creen en lo que ven (aplicado esto únicamente a los castigos ultramundanos); a éstos no los motiva ni toda la capacidad persuasiva de Ignacio de Loyola. Ahora bien, si tu cura, tu rabino o tu imán tienen la capacidad de hacerte pasar por cosas que no deseas y más bien temes, es otro cantar. Cuando la tiranía religiosa toma las riendas del Estado o favorece la diarquía, no es que la gente esté más motivada, es que si no lo está, lo aparenta. El eterno problema de la moral religiosa es la práctica sin asentimiento, vale decir, la hipocresía.

Por lo que toca a los *refuerzos positivos*, también en este punto las religiones son variadas. Las muy metafísicas prometen el gozo de la presencia divina; otras a las huríes, que son vírgenes cada vez que se las posee; y hay aun otras, más pesimistas sobre lo que la vida da de sí, que prometen que no volverás a nacer. Por el medio no olvidemos lo de festear y banquetear en el Walhalla, o lo de ir poco a poco desapareciendo en los mundos inferiores. O sea, que en el asunto *post mor tem* la inventiva ha sido muy fértil, aunque siempre con un modelo cercano y reconocible a lo que un grupo humano desea y entiende como felicidad. Pero el clero de toda laya siempre se queja de que estas promesas y aquellas amenazas motivan poco, y suele además hacerlo con los que van a sus espacios religiosos, no con los que no van, que ya es sevicia reñir a los convencidos. No pienso como tú, Victoria, que las religiones planteen éticas de máximos, aunque puede que alguna lo haga; lo que suelen hacer, según yo lo veo, más que máximos es maximalismo.

La motivación es un gran tema. Por eso creo que en esto de la buena o mala disposición o índole, la verdad puede estar simplemente en la estadística —hagamos votos por la salud epistemológica de Gauss—. Cualquier distribución promedio, por aleatoria, acumula en el centro y se estrecha y adelgaza en los extremos. Bien, pues personalmente opino que, con independencia de si la gente tiene o no creencias religiosas, hay un porcentaje siempre pequeño de personas buenísimas; mayor de simplemente buenas; máximo de mediocres; de malas algo menor y de perversas muy reducido. Y eso es todo. Como ser somos así, no es nuestra índole sino la de nuestras leyes la que nos hace mejores, que ya lo dejó dicho Demócrito. Por compararlo, lo haría con cómo conduce cada persona individual, que es algo distinto de cómo es de buena la vía que usa y a dónde se dirige ella misma.

Abandonadas las morales particulares, religiosas, la ética intenta siempre salvar la mayor parte de los contenidos heredados y deshacerse de adherencias osificadas e incluso estrambóticas. Dentro de lo que puede, algo de lo que todavía no hemos hablado. Pero difícilmente puede motivar negativamente, por ejemplo, porque no podemos usar asuntos tan coloristas como el infierno ni tan eficaces como la coerción pura y dura. No es que no vaya con nuestro natural, del que conviene fiarse sólo relativamente; es que no va con la ética, que, por su propia naturaleza, es discursiva. La ética es diálogo y para afirmarlo no hay que ser especialmente habermasiana, porque así se ha constituido en los momentos históricos, las Ilustraciones, en que lo ha hecho. Es diálogo, aunque no siempre tranquilo, entre sujetos y argumentaciones diferentes en orden a fundar y/o aceptar principios y contenidos. Existe allí donde existe debate, por lo tanto, confrontación y libertad; está ausente, por el contrario, en los grupos monolíticos, que lo que desarrollan es casuística. Yo sí creo, Victoria, que sigue siendo importante distinguir entre ética y moral, pues ayuda a la comprensión, necesariamente histórica, de bastantes fenómenos normativos. Pero, desde luego, la ética motiva poco. Sólo si el grupo se agranda y se mantiene relativamente vigilante, el común de la gente nos predisponemos a actuar según sus expectativas. Entonces, la ética deviene moral aceptada mayoritariamente. Y la moral, justo por esa confianza en ella depositada, suele acabar en la esfera del derecho. Te pongo como ejemplo la violencia contra mujeres y niños, que ya no aceptamos y ahora legislamos.

Por el contrario, si la ética se eterniza en la discusión es porque no alcanza el consenso suficiente; en ese caso no pasa a moral. Y el verdadero problema acontece cuando el grupo pierde la confianza en la moral heredada y no

tiene nada para sustituirla o agrandarla. Entonces se produce un acaso terrible y peligroso, la anomia. El relativismo es siempre temporal y propedéutico. El escepticismo moral puede cultivarse individualmente, pero ningún grupo humano es capaz de permitírsele sin poner en grave riesgo su propia continuidad.

Me quedan todavía muchos argumentos y casos pendientes. Creo que tu idea de que la Declaración de los Derechos Humanos encarna las nuevas tablas de la ley merece por sí sola una nueva carta. Ya sabes lo que los fanáticos —algunos comunitaristas— opinan de ella. Así, de paso, podré convencerte de que no es cierto que deteste a Rorty.

Está nevando; es la primera nieve del avance invernal.

Un cálido abrazo de tu amiga,

Amelia

Noviembre de 2005

IV

LAICIDAD , LAICISMO , FUNDAMENTALISMOS

Mi queridísima Amelia:

Doy gracias a Dios, literalmente, de que estés ya bien y recuperándote del arrechucho que te ha tenido hospitalizada y ahora en fase de recuperación. Menudo susto nos has dado. Espero que puedas superarlo rápidamente y regresar a la normalidad. Por lo pronto, compruebo con satisfacción que ni siquiera te has retrasado en contestar mi última carta. Quizá es la mejor prueba de que no ha pasado nada y sigues en forma.

Dices que, en el hospital, has echado de menos que el capellán no acudiera a ofrecerte consuelo religioso. Tu constatación no hace sino confirmar algo que no hemos dejado de repetir de distintas maneras: España ya no es nacionalcatólica, pero la religión, de un modo u otro, sigue estando presente en nuestras vidas. O, lo que es lo mismo, su ausencia produce una especie de desconcierto que no hemos sabido o podido paliar de otra manera. Quizá es que este planteamiento es erróneo, y que lo que nos toca es vivir en el desconcierto y la incertidumbre con respecto a todo aquello para lo que la religión pretendía aportar seguridades. Este verano releí *La Regenta* para preparar un trabajo que ahora no hace al caso, por lo que recuerdo

perfectamente el episodio de la muerte del ateo oficial de Vetusta que tú muy oportunamente citas. Han pasado más de cien años, que son muchos, pero de aquella sociedad homogénea e inflexible en las normas y costumbres, donde el temor al qué dirán dominaba las conductas, por fortuna no queda nada. Salvo la presencia (meramente formal por lo que explicas) de un capellán en los hospitales, y la nostalgia que algunos manifiestan destempladamente cuando cualquier atisbo de reforma pretende recordar que la religión debería residir solamente en el ámbito de lo privado. No hace falta mencionar la ley de educación que ahora se debate en el Parlamento.

Voy a tu última carta. Su lectura me sugiere que hay por lo menos tres temas que deberíamos plantearnos de inmediato. Uno, quizá el primero, es el de la laicidad, que ya se terció en nuestra discusión sobre la secularización, sin que llegáramos a determinar si ambas son una misma cosa o significan algo distinto. En segundo lugar —me limito ahora a enunciar los temas—, en tu carta aparece el problema del mal, que no podemos eludir en un libro que habla de religión y, en especial, de religiones mono-teístas. Finalmente, habrá que abordar la gran cuestión de los fundamentalismos.

Al tratar de desvincular la moral de la religión, nos hemos referido por extenso a la cuestión del fundamento. Tú señalas con acierto que el fundamento divino de las normas fue desplazado por los desastres de las guerras de religión que asolaron Europa durante más de un siglo. La inoperancia y la escasa efectividad de las normas morales dejó tocado el origen divino de las mismas, aunque, en realidad, los culpables de que las normas no se cumplan y se transgredan de continuo no son los dioses sino nosotros, los humanos. Ahí es, sin embargo, donde asoma la cuestión del mal. Si Dios es el creador del mundo, incluidas las

criaturas humanas, con su natural tendencia a desviarse del camino recto, ¿cómo se compagina la existencia del mal con la bondad divina? Más aún, ¿cómo explicar los terremotos, los tsunamis, las enfermedades, la muerte, si Dios es omnipotente y, en calidad de tal, podría evitar las catástrofes? Entrar en la cuestión nos obligará a hacer teología. En fin, que los tres temas que te menciono me parecen golosos y apetecibles, pero quizá el del mal merezca capítulo aparte. Te propongo, por tanto, que rematemos (si es posible en filosofía rematar algo) la cuestión de la laicidad, que por sí sola nos llevará, ya lo verás, a la del fundamentalismo. Pues a mi juicio es evidente que rechazar el fundamento divino y apostar por una moral laica que se justifica a sí misma no sólo es algo explicable por razones históricas, sino que parece ser también la forma de evitar posiciones fundamentalistas. Una moral laica, en principio, tiene apoyos menos sólidos y se muestra más dispuesta a escuchar otras opiniones y puntos de vista. Ésa es la definición, la teoría; pero ¿realmente es así? Pensemos en ello.

En estos días, Francia conmemora los cien años de la ley que proclamó el Estado laico en 1905. A los franceses les toca hacerlo en unos momentos que, sin duda, no son los que ellos habrían escogido para una celebración de tales características. Los últimos sucesos parisinos han cuestionado, entre otras cosas, un modelo de integración que pone por delante la obligación de cualquier ciudadano, venga de donde venga, de hacer suyo el valor de la laicidad. Sea como sea, y a propósito de la efeméride, un sesudo artículo de *Le Monde* señalaba hace unos días una distinción que puede venirnos bien para resolver la duda que se nos quedó en el aire: ¿equivale una sociedad secularizada a una sociedad laica?, ¿son los procesos de secularización y de laicización una misma cosa? El autor del ar-

título distinguía y separaba la «lógica de la laicización» de la «lógica de la secularización». La diferencia entre ambas estaría en el hecho de que el proceso de autonomía de la sociedad con respecto a la religión, propio tanto de la secularización como de la laicización, se produzca desde arriba, a partir del Estado —entonces sería la lógica de la laicización—, o desde abajo, a partir de la sociedad civil —la lógica de la secularización—. Si el primer proceso tiene lugar en los países de dominación católica, donde la separación entre la Iglesia y el Estado siempre es conflictiva —¡que nos lo cuenten a nosotras!—, el segundo se produce más bien en los países de tradición protestante, con Iglesias que han experimentado su propia reforma interna. No sé qué opinarás, pero yo me he quedado bastante convencida y satisfecha con la precisión.

Aplicémosla a nuestra realidad aquí en España, país católico donde los haya, por mucho que en la actualidad, según has comprobado en carne propia, la presencia de la religión tiende a desvanecerse. Lo que no obsta, como te decía, para que miles de personas se echen a la calle a protestar porque se anuncia que la religión quedará fuera del currículo escolar. Si la lógica que nos correspondía a nosotros como católicos era la de la laicización, es evidente que no hemos llegado a implantarla satisfactoriamente. La Constitución tuvo que claudicar, supongo, ante los temores que suscitaba la expresión «Estado laico», proclamando en su lugar que el Estado español era «aconfesional» —un quiero y no puedo que había de permitirnos seguir mareando la perdiz en lo que hace a la financiación de la Iglesia y a la presencia de la religión en las aulas escolares—. Es posible que la sociedad española esté, de hecho, bastante secularizada, que haya más creyentes por inercia que por convicción íntima y que muchas prácticas religiosas se mantengan sólo a falta de otras formas acep-

tadas que las sustituyan. La gente bautiza a sus hijos, se casa por la Iglesia y, sobre todo, entierra a sus muertos con ritos religiosos, celebrando de esta forma momentos importantes de la vida, porque no le han sido dadas otras formas de hacerlo o porque le resulta más cómodo seguir haciéndolo como siempre. Ahora bien, esa tibieza religiosa contrasta con el empeño por evitar, por parte de sectores no tan minoritarios, que nuestro Estado sea declaradamente laico. No tuvimos Ilustración pero sí tuvimos Contrarreforma, además de muchos otros avatares desgraciados que han marcado nuestra historia más reciente. Se nota mucho.

Pero éstos son temas en realidad políticos y quizá nos desvían de lo nuestro, que tiene que ser más conceptual y, en definitiva, filosófico. Si aún no podemos decir que España sea un Estado laico, lo cierto es que estamos en ello y que nos interesa hacerlo bien, es decir, sin caer en los errores que otros cometieron previamente (aunque la historia se encargue de demostrar cada día que aprender de los errores pasados no es nada fácil). Me refiero, concretamente, al peligro de convertir la laicidad en otro *ismo*, el «laicismo», algo similar a una nueva religión con todos los inconvenientes y defectos de las religiones más clásicas. ¿No sería Francia, de algún modo, el ejemplo de los que han hecho de la laicidad «su religión»? Veamos en qué consiste lo que yo entiendo como una perversión de la laicidad.

Está claro que un Estado laico será el que evite explícitamente vincularse a ninguna de las religiones que profesan sus miembros, un Estado que ha decidido, con todas las consecuencias, que la religión pertenece al ámbito de lo privado y no de lo público. Lo más coherente con tal postura es lo que se ha hecho, también en Francia, prohibiendo los signos religiosos en las escuelas, sean éstos ve-

los, turbantes o crucifijos. En el terreno moral, un Estado laico promoverá asimismo convicciones morales que todos puedan aceptar y suscribir, desvinculadas, por lo tanto, de doctrinas religiosas específicas. Es, Amelia, lo que te decía en mi carta anterior, cuando distinguía entre las morales de mínimos y universalistas y las de máximos. Las laicas sólo pueden ser las primeras, en cuanto que no aceptan obligaciones exclusivas de la moral católica, evangélica o islámica.

Ahora bien, el laicismo, a diferencia de la laicidad, no es mera renuncia a lo religioso como manifestación pública ni adhesión a una moral de mínimos. Es más que eso, es otra cosa. El laicismo es la laicidad convertida en una doctrina y en una militancia especiales, dedicadas a la agresión explícita y sistemática a lo religioso. Es el ateísmo de bandera, que no tolera la convivencia con la religión o que considera que el hecho religioso es, por sí mismo y siempre, perjudicial para la vida en común. Actualmente y a propósito del terrorismo llamado «islamista», no es raro encontrarse con manifestaciones y discursos de preclaros pensadores que proclaman sin más la maldad intrínseca de la religión musulmana, y, por extensión, del fenómeno religioso en cualquiera de sus formas y variantes. El laicismo sería, así, el extremo radicalmente opuesto a la confesionalidad manifiesta y pública del Estado. En lugar de aceptar la singularidad y la privacidad de las morales religiosas, el laicismo las rechaza por sistema, con la misma virulencia con que las morales religiosas descalifican la moral laica. Abortistas militantes y antiabortistas recalcitrantes, para entendernos. En lugar de mantenerse en una actitud principalmente negativa, que es lo propio de la laicidad, limitándose a evitar la expresión pública de lo religioso, el laicismo corre el peligro de convertirse en una confesión más, la única confesión verdadera por considerarse la más racional y «científica», con

la característica, además, de pretender acabar con toda actitud que no sea laica. Desde mi punto de vista, afirmar la laicidad no debería consistir en borrar de este mundo cualquier vestigio religioso, sino en defender la libertad de conciencia y de religión así como sus diferentes expresiones, siempre y cuando se hagan en el lugar adecuado para ello.

Creo que el laicismo entendido de esta manera, si lo que digo no es un disparate, se acerca mucho a una suerte de fanatismo; menos peligroso tal vez que los religiosos, pero que no hace sino atizar el fuego de los fundamentalismos más sectarios. Quizá sea el momento, pues, de abordar la cuestión del fundamentalismo, por desgracia inseparable del fenómeno religioso en estos momentos. Fundamentalismo o fanatismo, da lo mismo. Habría muchas posibles maneras de enfocar la cuestión y yo voy a hacerlo indirectamente, agarrándome a una de tus observaciones a propósito de la falta de motivación moral a la que yo aludía como problema en mi última carta.

Dices al respecto dos cosas que me han gustado. Recuerda que mi argumento era que, a falta de una religión que sustente la moral, nos encontramos más desmotivados para actuar moralmente: no sólo porque a la conducta recta no le cabe esperar recompensa ni castigo, sino, sobre todo, porque no hay esperanza de que el reino moral llegue a realizarse nunca. Me respondes con dos contraargumentos que manifiestan tu vena rebelde, algo en lo que siempre me superarás (lo cual, por otra parte, resulta perfecto para mantener la tensión de nuestra correspondencia). Dices, en primer lugar, que, para algunas religiones, entre las que está la católica, la existencia de Dios es más bien un motivo para pecar: si Dios existe, todo está permitido. La confesión lo perdona todo, en efecto, e incumplir la norma no produce ni miedo ni angustia. Y dices también que las normativas grupales pueden motivar ne-

gativamente, cosa que una moral laica o una ética no pueden hacer. Un argumento éste que, sin duda, podemos vincular con el problema del fundamentalismo.

En ambas réplicas, querida Amelia, te doy la razón. La doctrina moral católica ha sido permisiva, sin serlo formalmente, al poner demasiado fácil el perdón. En este sentido, más que motivar para que se cumplan los mandamientos, incitaba a no tomárselos nunca demasiado en serio. Pero vayamos al otro argumento que viene más al caso de lo que me ocupa ahora. Sin duda, uno de los peligros de las religiones es que los individuos se identifiquen demasiado grupalmente con las normas y puntos de vista doctrinales. Tales normas, a diferencia de lo que ocurre en la moral laica, mucho más relativista, suelen ser concretas. Recordemos algunos de los diez mandamientos: «No cometerás acciones impuras» (por «no fornicarás», acto cuya sola mención ya era una indecencia), «No desearás la mujer de tu prójimo» o «No codiciarás los bienes ajenos». Mi conocimiento del Corán no es tan profundo como para poner ejemplos de otras religiones, pero sin duda los hay, o por lo menos hay base y doctrina interpretativa para que se prescriban o prohíban comportamientos tan concretos como el de que las mujeres deben taparse o el de que está prohibido comer carne de cerdo. El problema de las normas muy concretas es que acaban siendo inflexibles e inequívocas. Pero, al propio tiempo, proporcionan el confort de saber que se está actuando correctamente, que no es posible equivocarse ni malinterpretar lo que se debe hacer. Y, por encima de todo, lo que tú dices: cuando la normativa es grupal, la capacidad de excluir al disidente y anularlo es muy grande. Es cierto que el grupo es un generador de emociones y sentimientos que pocas veces pasan por el filtro de la razón. Eso es motivador, por supuesto, pero lo es en la dirección equivocada. Como lo es la fuerza carismática de un sacerdote o de un imán. No

lo niego. No obstante, Amelia, éstos serían los lados más oscuros de las religiones, las desviaciones. ¿O no? Si no es así, ¿habrá que concluir que las religiones son por naturaleza un fenómeno peligroso? ¿Que eliminarlas de raíz significaría un progreso para la humanidad?

Si los fundamentalismos nos llevan a esa conclusión es sólo porque hacemos la trampa de tomar la parte por el todo, error en el que ni tú ni yo deberíamos caer. Volveré sobre este asunto, pero no quiero dejar pasar otra idea que añades a propósito de la motivación. Vienes a concluir que el ser buena o mala persona no depende del ser o no religioso, que en todas partes cuecen habas; y añades que «no es nuestra índole, sino la de nuestras leyes la que nos hace mejores». Creo que discrepo de lo último. En primer lugar, las leyes las hacemos nosotros y una de sus fuentes es la moral vigente. Por lo tanto, nosotros, con nuestra moralidad, estamos en la antesala de las leyes. Ciertamente, por otra parte, que sin leyes, sin coacción, «el fuste de la humanidad» se torcería más de lo que ya se tuerce, para utilizar la metáfora kantiana. Ahora bien, estoy convencida de que las leyes solas consiguen muy poco. La formación de una voluntad racional —o moral— no depende exclusivamente de normas jurídicas ni de experimentos coactivos.

Veo además ahí otro elemento que separa al fundamentalismo de lo que no lo es. Al volverse fundamentalista, la religión se hace más coactiva, tanto a través de la presión o la dominación del grupo como a través del castigo que sucede al incumplimiento de las normas. Es el fundamentalismo que se expresa en el «fuera de la Iglesia no hay salvación», en la Inquisición y en las excomuniones. La religión no sólo no tolera al heterodoxo, sino que lo expulsa de sus filas impidiéndole discutir con los suyos sus puntos de vista. No es la religión, entonces, la que se vuelve rígida, sino más bien la Iglesia y sus doctores, únicos in-

térpretes y jueces de la doctrina, que dictaminan sobre la forma de entenderla y practicarla.

Una moral laica —que no «laicista»— no caerá nunca en el fundamentalismo. Pero tiene otro peligro que tú también mencionabas. Dado que los términos de la moral laica son inevitablemente abstractos —libertad, justicia social, dignidad, tolerancia—, es lógico que la identifiquemos más con la ética que con una moral particular. Permíteme que insista en algo bien sabido: cuando utilizamos el término «moral», al menos en filosofía, nos estamos refiriendo más bien a una moral concreta —como la católica o la islámica—, mientras que la palabra «ética» la empleamos para referirnos a la reflexión o al discurso sobre la moral. Pues bien, una moral laica oscila continuamente entre la determinación de unas obligaciones concretas y la discusión sobre si, por ejemplo, la dignidad absoluta de la persona debería significar esto o aquello. Hay ética, lo dices muy bien, allí donde hay debate. En cambio, hay moral donde se ha logrado un consenso sobre lo que ya no es objeto de discusión. El derecho a la libertad religiosa, por ejemplo, es un precepto de la moral laica, como lo es el que debemos ser tolerantes y solidarios. Lo que no obsta para que nos preguntemos a menudo qué debe significar, en la práctica, la libertad de religión, cómo deben garantizar tal libertad los Estados laicos, cómo debe traducirse la libertad religiosa en los comportamientos personales. De la misma manera que también nos preguntamos a qué obliga ser solidario o ser tolerante, cuáles son los límites de la tolerancia o cuáles son las mejores muestras de solidaridad. La moral laica, en efecto, es más ética que moral, dado que es más imprecisa y que sólo en ocasiones deviene una moral aceptada mayoritariamente.

El problema de esa ética que no llega a convertirse en moral, como tú misma has observado, es que puede su-

mirnos en la anomia, en el relativismo o en el escepticismo. Y eso es malo porque se acerca a la proclamación del «todo vale», lo que sería la negación de la ética misma; o porque se traduce en pura indiferencia con respecto a las actitudes morales. Lo siento, Amelia, pero me encuentro aquí de nuevo con la cuestión de la motivación. Por una parte, debemos insistir en recordar que es bueno que la ética se limite a reconocer los grandes derechos y los grandes valores sin llegar a precisar demasiado sobre el contenido de los mismos; por otra, la indeterminación en que nos quedamos hace que esa misma ética sea poco operativa y, a la postre, poco creíble. Se nos llena la boca de grandes palabras, pero a la hora de la verdad ahí siguen la pobreza, las guerras, las discriminaciones, los odios. Todo esto puede conducir al aplauso a los fundamentalismos —aunque no siempre se reconozca que lo son—, pues ellos sí que concretan y dicen claramente qué es lo que se debe o no se debe hacer. Por supuesto que la duda no me lleva a desertar de nuestra moral laica y abstracta, sin fundamentos autoritarios; pero sí a lamentar el desprestigio y la poca credibilidad que merecen las declaraciones de principios que con tanta dificultad, hay que reconocerlo, la filosofía o el pensamiento han ido descubriendo y desarrollando.

Voy acabando, Amelia. Te dejo el comentario y el desarrollo de estos dos temas que he unido no sé si con acierto. Un Estado laico —decía— es el que opta políticamente por la separación con respecto a las Iglesias, pero que permite que éstas florezcan en su seno siempre y cuando no se inmiscuyan en los asuntos que han de ser administrados públicamente. Cuando la actitud laica se vuelve intolerante con las religiones y tiende a eliminarlas sin más, deviene fundamentalista, laicismo puro. Ahora bien, por otra parte y ya en el terreno de la moral, una moral laica

HABLEMOS DE DIOS

se nos presenta siempre como indefinida e imprecisa, poco apta para construir sensibilidades que reaccionen con energía y dureza contra las injusticias. Es como si hubiéramos alcanzado el estadio de madurez moral, que es el de la autonomía para interpretar las normas y aceptarlas por convicción propia y no por la autoridad divina, sin estar suficientemente preparados para ello. De una constatación parecida a la que hago supongo que han salido los distintos movimientos que reclaman la vuelta a las experiencias comunitarias con el fin de conseguir adhesiones más firmes a los valores en los que supuestamente creemos. Como filósofas que somos, estos problemas no son nada del otro mundo. Lo malo es que la misma filosofía se nos queda corta para abordarlos.

En cuanto al fundamentalismo religioso propiamente dicho, no sé si he acertado al proponer la concreción y la casuística de sus prescripciones como las notas que lo definen, así como esa fuerza coactiva de las mismas, debida sobre todo a la identificación grupal de los correligionarios y al carisma de sus dirigentes. No obstante, aunque la tendencia e incluso tentación fundamentalista sea una condición inevitable de casi todas las religiones —con excepción, quizá, del budismo—, no me parece legítimo vincular al hecho religioso con el fanatismo o el fundamentalismo sin más. ¿Qué piensas, Amelia, de todo esto? Espero tu respuesta, pero más que nada espero que me digas que te encuentras bien, plenamente recuperada.

Mil besos,
Victoria
Noviembre de 2005

Queridísima Victoria:

Estoy bien. Bueno, quizá no tanto, pero sí estoy mejor, bastante mejor. Hoy es día diez de diciembre, aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos y, además, Santa Olaya de Mérida. La Navidad empieza. Y bien. Porque ayer mismo el papa Ratzinger ha aprovechado para denostar el consumismo —disculpa esta aleluya—, y yo, que vivo frente a un centro comercial, veo que el flujo no disminuye: las masas deambulan entre abetos de pega arramblando con todo. Da gusto. En lo que a mí respecta, por el momento las compras son emociones fuertes y temo que tendré que abstenerme del feliz anonadamiento en la sima de la masa «compratoria».

Vamos, encaremos a fondo el asunto de la sociedad y el Estado laicos, porque lo llevamos arrastrando desde nuestra primera carta y creo que ya tenemos base suficiente como para aclararlo lo mejor que se pueda. Occidente —más Europa que América, Australia o Sudáfrica— acompañó su proceso de mundialización con un proceso paralelo de laicización, esto es, «caída de la explicación religiosa del mundo, tanto en el orden natural como en el moral». Este proceso no fue uniforme y tuvo y tiene saltos atrás y recaídas. ¿Hasta aquí de acuerdo?

En paralelo, sobre todo en el siglo ilustrado, dado que por entonces muchos de estos asuntos no pasaban aún del plano inicial y teórico, las Iglesias y congregaciones religiosas siguieron manteniendo un dominio amplio de la situación. Como no eran pacíficas, la idea de tolerancia —en principio y siempre entendida como tolerancia religiosa— vino a exigirles que practicasen sus credos dentro del respeto mutuo y el acatamiento del orden civil. No descubro nada; esto ya está en Hobbes. Los países del norte

de Europa, reformados, aceptaron más o menos renuente-mente la tolerancia (creo que eso es lo que intenta contar el por ahora anónimo autor de *Le Monde* que citas); los del sur, católico-romanos, no lo hicieron. Pero la Ilustración también ilustró al clero y no podemos, por pura justicia, olvidar que alg ún clero ilustrado fue de gran ayuda allí donde la Ilustración era por sí misma débil. Nuestro caso, por ejemplo: tuvimos Contrarreforma e Inquisición, hasta 183 5; pero también tuvimos a Feijoo, a Isla, a Sarmiento..., o al propio secretario del Tribunal Inquisidor, Llorente, que pidió en época ilustrada la abolición de tal Tribunal. En lo que respecta a la Iglesia romana, máxime con un Papa que era además monarca de parte de la actual Italia, lo de la tolerancia nunca le gustó. Como bien recuerdas, se veía obligada a pedirla para ella misma donde la catolicidad era minoritaria.

Detengámonos por un instante: hay un periodo largo, de casi un par de siglos, en el que la explicación religiosa del mundo está decayendo y sin embargo las Iglesias conservan por lo general su poder. ¿Cómo? Cambian, se adaptan, se «espiritualizan». Piensa en el pietismo, en el norte, pongo por caso. Las congregaciones católicas se vuelven caritativas, al menos todas las nuevas, o educadoras. En el sur de Europa se vive todo un siglo de tensiones entre la Iglesia romana y el Estado burgués, que se salda con la independencia de Italia y las desamortizaciones españolas. Francia —la hija preferida de Roma— es un caso aparte que podemos dejar de momento. ¿Qué tal si refrescamos el Concilio Vaticano I? Una catolicidad levantando murallas contra cuanto el mundo había producido de nuevo en los últimos dos siglos. Si lees sus conclusiones no sabes nunca si aterrarte o echarte a reír. Está claro que allí donde el catolicismo era poderoso, las reformas y la tolerancia le tuvieron que ser impuestas, quizá «desde arriba», como dices.

Pero, por lo común, la religión y el sentimiento religioso se hicieron privados —lo que, como ya maticé, no quiere decir clandestinos, sino privados, cosa de cada quien—. Las Iglesias cristianas renunciaron durante el ^{XIX} a explicar el mundo físico, mas no a ordenar el mundo moral. Y desde luego aceptaron, con mayor o menor entusiasmo, la preeminencia normativa del Estado liberal. La Iglesia romana siempre fue algo más lenta, pero, tras el Vaticano II, se colocó en un registro similar al del resto de las confesiones cristianas. De momento, *fin de la historia*. Sin embargo el cristianismo no es la única religión del planeta, ni siquiera la más extendida; es, simplemente, la nuestra. La sociedad laica existe allí donde no son las confesiones religiosas quienes imponen sus ritmos y su manera de ver el mundo al conjunto de la comunidad sociomoral y política. Pero ¿es, por ejemplo, laica la sociedad hindú, en la que las castas y las formas religiosas son tan inseparables como indiscernibles? ¿Es laica Birmania donde hay tantos monjes como militares? Y el Tibet, en el exilio su monarca, el Dalai, ¿lo es?

Victoria, a veces el peligro es otro. Algunos despotismos políticos nunca dejaron crecer lo bastante a las religiones, naturalmente en beneficio propio. El budismo se extendió fuera de su lugar de origen, que era la India, por territorios con fuertes y despóticas organizaciones, como China, por ejemplo. Allí convivieron los politeísmos normales rurales, el budismo adaptado y el pensamiento oficial de la casta gobernante, el confucianismo, que no es una religión. Y otro tanto vale para Japón, que se deshizo del cristianismo en cuanto el Shogun vio su capacidad de poner en riesgo el poder establecido. No podemos decir que esos países fueran laicos. Ni tampoco laicistas. Simplemente su autoridad no admitía otros focos diferentes. Y así le fue también al islam con el Imperio Turco. El islam se hizo independiente como religión cuando sus for-

mas políticas despóticas se fragilizaron. Pero su clero está tan contento que todavía no lo ha asimilado y pretende sustituirlas. Vaya esto por las religiones que tenemos presentes en la actualidad, porque la historia de las religiones extintas también podría enseñarnos algunas cosas de relieve. Pero no hay tiempo para todo.

Lo anterior es un trazo que intenta dibujar lo laico, no agotarlo, pero la conclusión me parece clara y firme: donde la sociedad y el Estado son laicos, las religiones son espirituales y privadas. Y esto es distinto, insisto, de la secularización, pero para ello me remito a lo dicho en nuestras primeras cartas.

¿Cómo anda de laico el mundo? Hablas del laicismo militante, Victoria, y dices que es una peste moral y política. De acuerdo, pero ¿dónde lo hay? Hubo ateísmo militante en la extinta Unión Soviética y ahora la gente vuelve a las iglesias con fervor. Sabemos poco de lo que ocurre en China, donde a veces hay persecuciones y otras el gobierno ampara Iglesias «oficiales». En todo el mundo la gente acude a sus templos y en muy pocos lugares la autoridad pública les impide la entrada. Normalmente no se encarcela al clero, y, si eso sucede, organizaciones laicas, como Amnistía Internacional o las de derechos humanos, organizamos una buena tremolina.

Sin embargo, ¿han aprendido las religiones a tolerarse entre sí? ¿Qué opinas a la luz de lo que ocurrió en Yugoslavia? ¿O en la India? ¿O Arabia? Si la religión está organizando al grupo, tendrá fricciones con otras que estén haciendo lo mismo, sobre todo si sus territorios coinciden. ¿Sería deseable, te preguntas, que las religiones desapareciesen? Eso no va a ocurrir. Pero sería muy bueno que todas, absolutamente todas, se volvieran privadas y espirituales. (Cosa que no consigo adivinar si tampoco va a ocurrir). Apunto, además, que deben resistir en tanto que formas étnico cul-

turales, lo que normalmente sí hacen y bien. ¿A quién no le gusta ver un templo Shinto, sus danzas o sus procesiones? Las religiones, sus festivales, dan color al mundo. Y lo van a seguir haciendo. Lo que no tienen por qué darle es eso que insistes en llamar «éticas de máximos» y que yo prefiero calificar de maximalismos religiosos, que, Victoria, de nuevo siempre son grupales. Algunas religiones, cuando se desenvuelven en ese nivel, con tal de obtener la seguridad y la conformidad son capaces de llegar a ser muy, pero que muy detallistas en sus mandatos.

Te tomo la frase: las normas religiosas suelen ser concretas. Dices que no tienes suficiente conocimiento del Corán como para poner ejemplos. Dado que tú misma lo propones, busquemos uno: «Los camellos deben formar parte de la ofrenda que dedicáis al Señor. Los beneficios que os proporcionan son múltiples. Invocad el nombre del Señor sobre los que inmoléis. Que en el momento del sacrificio estén sostenidos por tres patas y sujetos por la pata izquierda delantera...». En el Antiguo Testamento (Levítico, Éxodo, Deuteronomio o Números), abundan otras normas igual de precisas que voy a ahorrar..., de momento. Pero algunas se las traen. Hace meses corrió por la red una carta que las colectaba a fin de sacar esta conclusión: cuando se nos dice que nos guíemos por la palabra divina, ¿debemos hacer estas cosas? De nuevo no sabías si palidecer de miedo o morirte de risa.

Muchos de los preceptos religiosos grupales no resisten la prueba del universalismo, está claro, pero tampoco la del sentido común, que es algo que hemos ido construyendo. No me resisto a transmitirme una de las preguntas que se hacía el autor de la carta:

Tengo un vecino que insiste en trabajar en sábado. Éxodo 33, 2 claramente establece que ha de recibir la pena de muer-

te. ¿Estoy moralmente obligado a matarlo yo mismo?... Mi tío tiene una granja. Incumple lo que se dice en Levítico 19, 19, ya que planta dos cultivos distintos en el mismo campo y también lo incumple su mujer, ya que lleva prendas hechas de dos tipos de tejidos diferentes (algodón y poliéster). Él, además, se pasa el día maldiciendo y blasfemando. ¿Es realmente necesario llevar a cabo el engorroso procedimiento de reunir a todos los habitantes del pueblo para lapidarlos (Levítico 24, 10-16)? ¿No podríamos sencillamente quemarlos vivos en una reunión familiar privada, como se hace con la gente que duerme con sus parientes políticos (Levítico 20, 14)?

Mira, Victoria, ya sabemos que el problema está en la interpretación literal. Pero es que todos los fundamentalismos hacen interpretaciones literales. Es más, creo que el literalismo es buena parte de su esencia (esto lo digo por mentar la esencia, que es cosa sumamente filosófica). Ves a dónde quiero llegar, ¿verdad?

Lo mejor contra el fundamentalismo es el humor. Aquí, mal que bien, lo podemos utilizar. Pero donde no hay libertades públicas porque son las autoridades religiosas quienes gobiernan, o porque quien gobierna las teme lo bastante como para no acatarlas, el humor es lo único que queda y es privado, secreto y pecado.

Luego te admito, aunque sólo en parte, el asunto de la motivación, pero con la cautela que le hacemos: en bastantes momentos las religiones motivan en la dirección equivocada. ¿Son por naturaleza, te preguntas, un fenómeno peligroso? Lo que son, creo yo, es un fenómeno de tal envergadura dentro del proceso de hominización y formación de las memorias y normas colectivas en que las culturas consisten que las hace difíciles. Desde luego, en momentos históricos concretos (casi todos) han sido y son una fuente de desastres políticos. Y por

eso son peligrosas. Todas, hasta las más bonancibles, lo han sido y lo pueden volver a ser. Creo que fue Berlioz, el compositor, quien afirmó algo como esto: «Yo, que he tenido la suerte de nacer dentro de la religión cristiana, la más suave, blanda y dulce de las confesiones, sobre todo desde que no queman a la gente...». Empero, acepto tu reprimenda: no debemos tomar la parte por el todo, y aquí me pliego.

Supongo que eso quiere decir que no debemos juzgar los fenómenos religiosos por sus fases fundamentalistas. Bien está. Entonces tracemos unos cuantos rasgos para ilustrar cómo son y en qué consisten esas «fases» fundamentalistas, a veces tan extensas. Dices que «al volverse fundamentalista la religión se hace más coactiva»; pero concluyes: «No es la religión, entonces, la que se vuelve rígida, sino más bien la Iglesia». ¿Y cómo las separamos, Victoria? Si tú misma, al final de tu carta, resumes que las notas del fundamentalismo son la concreción y la casuística de sus prescripciones así como la fuerza coactiva de las mismas, ¿no estás incluyendo a las congregaciones? Dejo apuntado que religiones sin clero son muy raras, aunque alguna ha habido. Pero de nuevo acuerdo.

Vamos pues a concretar, si somos capaces de ello, los rasgos del fundamentalismo —en esta carta he apuntado otro, el literalismo, válido para formas religiosas que tengan textos sacros establecidos y cuerpos de intérpretes— y a ordenarlos. Primer rasgo: defiende que la religión es el más excelente de los vehículos normativos y que sus textos se interpretan literalmente; segundo: defiende también la pretensión de verdad absoluta de las normas grupales frente a cualesquiera otras, así como que su interpretación resida en las manos de un cuerpo clerical experto; tercero: añade la pretensión de que la vida pública y política deben regirse por ellas, como sucedió por ejem-

plo en la Ginebra de Calvino o en los países islámicos que aplican la *sharia*; cuarto (y veamos si último): como consecuencia de lo anterior, los clérigos se atribuyen un papel carismático y superior dentro del orden político.

Pues bien, si se admite que éstos son rasgos definitorios del fundamentalismo, no sólo es que no haya fundamentalismo laicista —que es el argumento empírico que antes te di—, es que no lo puede haber. Esa bonita expresión puede servir para la propaganda, pero es una memez en toda regla. (Sí, ya sé que tú no la has usado, pero es que ya se la he oído decir alguna que otra vez a algunos inefables curas o imanes, que de todo escucho). Por lo mismo que tampoco las religiones pueden pedir tolerancia, que es una virtud moderna, para sus prácticas o creencias premodernas; esto es cosa que hacen algunos avispados, pero debe decirseles que resulta ser un anacronismo. Por ejemplo, ni tú, ni yo, ni él o ella tenemos que «tolerar» que se explique como verdadera la creación en seis días, porque, así dicho y creído, tal cosa no resiste el menor análisis. Pero podemos perfectamente admitir que el pasaje bíblico se lea, cite y glose como lo que es: un venerable relato del que cabe hermenéutica histórica; un tesoro cultural, en ese caso, al que podemos seguir dando cuantas vueltas se nos ocurran. Porque la geología, la biología y la teoría de la evolución no están ahí por nada ni para nada. Parejo caso es el de si deberíamos «tolerar» que una mujer no pueda ser atendida por un médico si éste es varón. Por no hablar de lo que caiga bajo penas aflictivas como lapidaciones, latigazos, golpes, mutilaciones... Tolerar, se tienen que tolerar las religiones entre sí, y lo que un Estado laico ha de hacer es protegerlas a todas siempre que no interfieran poniendo en peligro la paz pública, ¡que eso está ya puesto por letra en la Holanda del siglo XVII, caramba! Pero es un abuso utilizar el término «tolerar» para forzarnos a admi-

tir creencias imposibles o prácticas penales o morales malas. No creo que esto convierta a nadie en laicista, porque no hay laicistas: hay gente y gente religiosa, y ambos grupos deben cuidar de mantenerse dentro de lo comúnmente aceptado, de los marcos morales universales y comunes que con tanto trabajo se han ido construyendo. Han de hacerlo especialmente quienes tienen tendencia a sobrepasarlo, que suelen ser los exaltados, una especie que, cuando la religión se convierte en bando, abunda.

Y ahora quisiera hacer un aparte donde tú lo has hecho. Dices, y en eso también estamos de acuerdo, que la tendencia fundamentalista es una condición inevitable de casi todas las religiones, pero haces del budismo una excepción, lo que creo que merece cierto examen, porque yo no estoy tan segura. El hinduismo, que mira tú que perpetúa el sistema social más duro que se conoce, anda por el mundo pasando por tolerante gracias a Gandhi, y sospecho que otro tanto le ocurre al budismo. ¿Te recuerda algo la expresión «quemarse a lo bonzo»? ¿Y crees que grandes agrupaciones de varones solos, que recitan sin cesar tablillas mientras tocan címbalos y tamborcillos son normales? Ojo, que yo no digo que los que tocan órganos polifónicos lo sean. Hay cierto tufillo... El budismo ha vivido dentro de sociedades políticas muy autoritarias, y, bien, puede que se haya constituido en un remanso de paz dentro de ellas, pero algo me sigue disonando. Eso de quemarse, por ejemplo.

De manera que volvamos a la buena senda: como antes te decía, lo mejor contra tales exaltaciones es el humor. No es una idea mía, es de Shaftesbury, quien en 1708 escribía: «En suma, señor mío, la manera triste de tratar las cosas de la religión es lo que, en mi opinión, la pone tan trágica, y es ocasión de que produzca efectivamente en el mundo tragedias tan funestas... Si nos proponemos tratar la religión de modo sensato, nunca nos excederemos uti-

lizando el buen humor» (este delicioso texto, la *Carta sobre el entusiasmo*, pertenece a una colección dirigida por ti, te haces cargo). Si creemos a este ilustrado, lo mejor que se ha escrito por ejemplo contra el fundamentalismo iraní son los dibujos e historietas de Marjane Satrapí. Puede que no sea tan desatinado pensarlo, pues por lo que venimos comprobando, los fundamentalistas no se amilanan ante la razón. Le dan un uso torcido hacia dentro y se cierran grupalmente hacia el exterior. Hacen el círculo y ni ven ni oyen: hablan sólo para los que están en el corro.

A estas alturas, sin embargo, ni las explicaciones religiosas del mundo son lo normal, ni sus normativas tampoco lo son; son peculiaridades poco exportables, aunque algunas resulten muy interesantes. Tenemos ahora al papa Ratzinger (me vas a decir que no se me cae de los dedos, pero es que lo sigo mucho) muy enfadado con los franciscanos, porque en un alarde de ecumenismo realizaron un festival multirreligioso en el que no sólo se invocó a todos los dioses únicos —que de eso ya sabes lo que pienso—, sino que también se bailaron las danzas de la lluvia y se hizo vudú con gallinas muertas y desangradas (y todo ello dentro de la iglesia en que oía misa Clara de Asís). Por una vez, yo le comprendo. Eso estaría bien para un seminario sobre formas religiosas, incluidos los animismos si se quiere. Pero el tal festival ¿qué tiene de ecuménico? Las formas religiosas son muy variadas, tanto como la humanidad, de la cual son según Herder «las memorias más antiguas», como alguna otra vez te he citado.

Ahora en la parte cristiana del mundo se celebra el solsticio de invierno con gran aparato: árboles, belenes, luces, adornos, comidas y cenas sin tregua, canciones, músicas, regalos, películas... en fin, el espíritu de la Navidad. Hay quien en estas fechas se pone enfermo, y el índice de depresiones e incluso suicidios sube. No, no voy a soltar la

tonta broma de que es porque no hay quien las resista. Son las grandes fiestas solsticiales que el cristianismo adaptó tras comprobar que en una romanidad casi ya cristiana, la gente seguía celebrando las Saturnalia. Y estuvo bien. El cristianismo, que era una religión muy filosófica, se troncó así con las viejas formas religiosas de los ciclos agrícolas, resignificando no sólo este tracto, sino todos y cada uno de los lugares y tiempos sagrados y festivos del mundo antiguo. Las formas religiosas, las religiones, son un palimpsesto asombroso, y en mi opinión todos deberíamos tener algunas nociones de ellas. Por eso me parece mal que se enseñe en las aulas y fideístamente una religión concreta, porque eso debe hacerse en la iglesia, la mezquita, la sinagoga o el templo correspondiente; pero en cambio sí definiendo que la instrucción sobre las religiones debe realizarse como parte de la cultura elemental corriente. Nos ayuda a entendernos como sociedad, a entender el mundo en que vivimos y también los mundos que conviven con el nuestro; eso por no mentar el pasado, que es evidente.

Demos una nota más al fundamentalismo, para concluir: ¿celebra la Navidad gente que no tiene fe? Dalo por hecho. Probablemente la mayoría, porque en una fiesta la fe es la fiesta, no aquello a lo que parezca aludir. Y esto vale para el ramadán, la *hanukkah*, el *mohar ram et sic de coeteribus*. Pero el fundamentalismo no gusta de las fiestas, ni siquiera de las suyas propias. Recuerdo todavía las desatadas prédicas contra el árbol de Navidad por «foráneo e impío», así como sermones inflamados a propósito de las cenas familiares en las que la gente se alegraba más por el vinillo y el verse que por el nacimiento de Nuestro Señor. En fin, que tiene razón Shaftesbury: el fundamentalismo es triste. Dejo pendiente la cuestión de cómo usamos en la vida corriente los ritos religiosos, algo demasiado inte-

resante como para tratarlo simplemente de pasada. Cómo marcan los ritos de paso. Cómo administran y nos administran la esperanza, la tristeza y el perdón. Y te propongo que lo hagamos a la vez que el tema nodal de cómo organizan las religiones a las sociedades y, dentro de ellas, especialmente a las mujeres. ¿Estás de acuerdo?

Querida Victoria, he dejado esto para el final: a la vista de todo lo que venimos poniendo en la mesa, ¿cómo me puedes refutar la sentencia de Demócrito de que son las leyes las que nos hacen buenos? Dices que las leyes las hacemos las gentes. Es verdad. Y que difícilmente haremos algo mejor que lo que seamos. Pareces Hegel. ¿Así que no crees en el Entendimiento Agente? Perfeccionamos las leyes y ellas nos perfeccionan. Cuando llegamos a un consenso y ello se convierte en ley —una de esas que incluyen principios, no las derivadas—, se convierte en un nudo admitido de la moral laica compartida. Bien dices que se nos llena la boca de declaraciones y que es de sentir que luego se traduzcan poco. Pero algo se va haciendo, Victoria, yo lo creo así. Tú, como Mill, que era sobradamente grande, no sabes si se llegará a realizar nunca el reino moral; yo tampoco. Sin embargo, las buenas leyes (que, lo admito, necesitan la educación de voluntades buenas) son escalones necesarios. Si vivo en un lugar que admite la tortura, las mutilaciones, las delaciones; que me veda caminar libremente, me impone creencias poco demostrables, me vigila, ¿cómo voy a poder ser moral por buena índole que yo posea? Es el viejo asunto de si hay justos en una ciudad injusta.

Sí, es cierto, hay declaraciones que se cumplen poco y mal. Pero las hay, y eso es importante, porque se van encarnando en consensos morales, principios constitucionales y leyes positivas. Y además son laicas. Seguiré confirmando que tengo aprecio por Rorty: como él mantiene,

esas declaraciones, que no hay tantas, son elementos de innovación tanto o más importantes que la masa de innovaciones técnicas que nos rodean. Nuestro mundo está ahora urdido y también urgido por ellas. Son las buenas losas con las que vamos empedrando el camino de decencia humana. Y lo seguirían siendo aunque el mundo que habitamos fuera a terminarse mañana, que en esto, como ves, soy kantiana estricta.

Cuánto te estimo, Victoria. Deseo que ambas pasemos ahora unas buenas y tranquilas fiestas. Pero que eso no nos retrase, porque pocas cosas me contentan tanto como esta correspondencia.

Mi mejor abrazo,

Amelia

Diciembre de 2005

V

EL MAL : ¿DÓNDE ESTÁ DIOS ?

Querida Amelia:

Hoy es San Esteban, festivo en Cataluña, y aprovecho la tranquilidad navideña para retomar nuestra conversación. Aquí existe la loable costumbre de prolongar durante dos días las festividades más señaladas. Así, a la fiesta de Navidad le sigue la de San Esteban; celebramos el domingo y el lunes de Pascua y también el domingo y el lunes de Pentecostés. Algo parecido a las *bank holidays* anglosajonas (éstas, sin embargo, totalmente laicas). Las costumbres cambian con más lentitud que las leyes, y por muy laicos o aconfesionales que nos proclame la Constitución seguimos con un montón de fiestas religiosas. Pero no quisiera seguir por ahí. Creo que ya le hemos dado muchas vueltas a la secularización y a la laicidad y conviene que dejemos el tema por reflexionado y discutido.

Sí quiero antes de nada, sin embargo, matizar mi alusión a un posible «fundamentalismo laicista» que tú no sólo rechazas, sino que consideras una memez. Reconozco que he caído en la lamentable tendencia a extrapolar ciertas palabras a usos que no les convienen semánticamente, con lo que se las priva de todo rigor y precisión. Es lo que ocurre, precisamente, cuando se habla de funda-

mentalismo democrático o de fundamentalismo laico. En ambos casos se exagera y se dice, es cierto, una estupidez. Todas las razones que detallas para definir el fundamentalismo me convencen de que es indebida la utilización que hice del término. No obstante, déjame Amelia que siga manteniendo la distinción entre laicidad y laicismo, derivada de la convicción de que todo *ismo* encierra una tendencia a la perversión bastante peligrosa. El laicismo no es un fundamentalismo, pero sí quizá una ideología; cosa que no es la laicidad, pues su carácter neutral respecto a las religiones se lo impide. Insisto en que una cosa es situarse en una actitud de indeterminación y no confesionalidad, y otra ser beligerante con las religiones por ellas mismas y no sólo por los excesos en que caen. Somos dados a los extremos o a los extremismos —religiosos, nacionalistas e incluso laicos—. Y ya sabes que yo soy aristotélica y siempre he pensado que hay que situarse en el término medio, que no es la equidistancia (huyamos de otro de los conceptos que hoy se usan sin ton ni son), sino una ponderación inteligente y comprensiva.

Estamos hablando de religión y, por lo tanto, de fe. Los filósofos medievales hicieron mucho por conseguir meter a la fe en razón, tratando de explicar el misterio o de racionalizarlo. Era la manera de demostrar la universalidad de éste, la necesidad de creer o la inevitabilidad de la fe religiosa. Hoy, que ni siquiera creemos en la unidad de la razón, me parece que interesa poco llegar a entender la fe. O la consideramos sencillamente irracional, o la aceptamos como algo que no va con nosotros, los no creyentes, pero que puede ser comprensible y aun útil. Ahora bien, cuando la fe se radicaliza y se hace extremista, declarando que sólo sus contenidos son válidos y lo demás no se merece más que ser destruido, es cuando estamos en el fundamentalismo. En tal caso, rectifico mi otro error que

tú muy bien corriges: también el budismo puede ser fundamentalista, pues hay quien se quema a lo bonzo. Diría más: no sólo las religiones pueden serlo; cualquier otra causa defendida con inflexibilidad y sin matices ni dudas, lleva directamente a la aniquilación del o de lo otro. Es verdad también que las posiciones extremas sólo se combaten con humor, porque resultan demasiado ridículas para ponerse a llorar. Lo malo es que cuando van más allá de las palabras y pasan a las bombas, lo que provocan no es ni risa ni llanto sino miedo.

Antes de adentrarnos en un nuevo tema, déjame que haga un breve recorrido a lo largo de lo que hemos ido discutiendo hasta ahora, para así introducir la cuestión que nos propusimos tratar en las dos cartas anteriores sin forzarla demasiado: el problema del mal. Nuestra correspondencia se abría preguntándonos por el lugar y la pervivencia de las religiones en nuestro mundo, lo que inmediatamente nos llevó a hablar de la secularización como un proceso imparable, al menos en Occidente. Abordamos luego el tema de la moral sin religión, o la diferencia existente entre una moral religiosa y una moral laica; y esto nos condujo, a su vez, a sumergirnos en el problema de la fundamentación de la moral y de los contenidos de una moral laica. Nuestras dos últimas cartas intentaban aclarar en qué consiste la laicidad y cómo dicha actitud debería aborrecer cualquier fundamentalismo. ¿Por qué ha aparecido ahora la cuestión del mal? Si no me equivoco, porque hemos aludido a las crueldades del último siglo como razón más convincente para rechazar el fundamento divino de las normas. Es curioso: en muchos casos las religiones constituyen una meditación sobre el mal. Lo es el judeocristianismo, que escribió su libro más fundacional, el Génesis, para explicar la existencia del mal: el pecado original, el crimen de Caín, la torre de Babel, todo son ma-

neras de ilustrar que los males deben atribuirse a los hombres y no a su Creador, que es la bondad misma y no puede querer el mal.

Sin embargo, la existencia del mal sigue siendo el gran escollo de la teología para seguir creyendo en Dios. Repasa el último libro de Manolo Fraijó, *Dios, el mal y otros ensayos*, que ya te mencioné en una carta anterior. Una de sus ideas básicas es que la presencia del mal en el mundo constituye una prueba clara de que Dios, el omnipotente, no puede existir. Sólo la escatología ofrece una respuesta, pues la escatología es la esperanza de que exista otro mundo en el que podamos ajustar cuentas con éste. Más aún, no es sólo que a la teología le resulte muy difícil explicar el silencio de Dios ante las crueldades, las catástrofes y las adversidades que padecemos, es que muchas de ellas han sido ejecutadas bajo el dictado divino, como afirmas citando a Bernanos. Y si bien es cierto que, en la línea abierta por el Génesis, podemos concluir que el mal no está en Dios sino en las malas inclinaciones humanas, lo que eximiría a la divinidad de toda parte en ello, siempre queda preguntarse por la razón de las malas inclinaciones de los hombres, quienes, a fin de cuentas, son criaturas divinas. Además, aun atribuyendo a la humanidad la autoría de muchos males, siempre quedarían sin explicar los males no causados por el hombre. Hoy se cumple un año de la tragedia del tsunami en el Índico. ¿A quién atribuirlo? ¿Cómo entenderlo si Dios existe y quiere el bien? Leibniz ventiló el problema con la conclusión de que es mejor un mundo portador del mal que la inexistencia del mundo. El nuestro sería, en consecuencia, el mejor de los mundos posibles. Pero, si Dios existe, ¿no debería ser aún mejor?

Partiendo de tan clásicas premisas, podríamos entrar en un debate apasionante pero estrictamente teológico,

lo que no es nuestro terreno. Dado que tanto tú como yo hablamos desde el agnosticismo, creo que no podemos abordar el problema del mal desde otra perspectiva que no sea la de la ética. De hecho, esto es lo que a mi modesto entender afirma el Génesis. Yahvé les dice a Adán y Eva que los males de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte han caído sobre ellos por su pecado original; ellos son los responsables de que el mal sea intrínseco a la condición humana. Si en aquel contexto la obligación impuesta a los humanos era la de dar cuenta a la divinidad de las malas acciones y los comportamientos desviados de la ley, en un contexto sin Dios somos nosotros quienes debemos cargar con la responsabilidad y el peso de un mundo plagado de maldad. En ausencia de Dios, el mal es un problema sólo humano. Es el problema de la ausencia de moral.

Me gustaría empezar por lo peor, por el mal más radical, el que tan bien supo describir Hannah Arendt en sus libros *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*. En el año que ya está a punto de empezar celebraremos el centenario del nacimiento de esta filósofa que tanto nos honra como mujeres (no me digas que no estás de acuerdo). He empezado a releer algunas de sus cosas, pues algo habrá que hacer para recordarla. «El problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la posguerra en Europa», sentenciaba Arendt en 1945. Lo que a ella le preocupaba sobre todo era el significado del mal. Así, se refiere al mal político, sustanciado en el totalitarismo nazi y el exterminio de los judíos, y afirma que ése es el mal absoluto, el mal radical, puesto que «desafía al pensamiento». Es decir, es un mal sobre el que ningún pensamiento es posible, pues va más allá de la misma capacidad de pensar y juzgar del ser humano. Hace un momento, me refería al pecado como acto humano que, según aprendíamos en el catecismo, consis-

te en una desobediencia a la ley de Dios. Una desobediencia explicable por distintos motivos, como el egoísmo, la ira, la soberbia, la envidia, cualquiera de los pecados capitales, en suma, que son la raíz de todos los pecados. Pues bien, si no entiendo mal a Arendt, el mal es radical cuando se sale de tales parámetros, cuando deja de ser uno de los crímenes previstos en los Diez Mandamientos, cuando no es explicable desde ninguno de nuestros vicios. Por ello se vuelve humanamente incomprensible. La filósofa lo expresa con unas palabras estremecedoras: «El mal radical ha surgido en relación con un sistema en donde todos los hombres se han vuelto igualmente superfluos». Ni siquiera se los utiliza como medios para los fines de quien perpetra el mal, y, cuando eso ocurre, los individuos se vuelven superfluos como seres humanos y quien ejecuta el mal no es un ser demoníaco ni diabólico. No lo era Eichmann —explica Arendt tras estudiar al personaje—, sus motivos no eran humanos pues «no se dio cuenta de lo que estaba haciendo».

Cuando Arendt llega a tal conclusión, acuña su famosa expresión, mil veces repetida, de «la banalidad del mal», una forma de hablar que le ha sido reprochada atribuyéndole a ella misma la banalidad de la que habla. En la correspondencia que mantuvo con Scholem intenta justificarse, y lo hace aludiendo al totalitarismo como la aniquilación de la humanidad del individuo, la transformación de la especie humana en algo menos que humano, algo o que ni siquiera sería lícito denominar «animal» porque los animales no suelen caer en degradaciones tan inmensas. En la introducción a su libro póstumo, *La vida del espíritu*, Arendt compara el comportamiento nazi con el de otros personajes malvados retratados por Shakespeare, como Macbeth, Yago o Ricardo III; habla también de la encarnación del mal en Satanás, para acabar afirmando que lo

que ella tuvo ocasión de ver en el juicio de Eichmann era otra cosa. Te lo transcribo:

Sin embargo, lo que yo afrontaba era algo totalmente distinto y sin embargo un hecho innegable. Llamó mi atención una superficialidad manifiesta en el artífice que hacía imposible rastrear la maldad incontestable de sus acciones hasta un nivel más profundo de motivaciones u orígenes. Las acciones eran monstruosas, pero su artífice —al menos el artífice material al que se estaba juzgando— era bastante ordinario, vulgar, y no resultaba monstruoso ni demoníaco.

Un mal, pues, sin explicación posible, sin motivaciones ideológicas, fruto —dice ella— «de la irreflexión».

Amelia, sé que me he apartado un poco del tono habitual de estas cartas y me ha salido la vena académica. No quiero ser pedante, pero es difícil repetir lo que dice Arendt sin citarla textualmente pues sus términos son chocantes. Ya sabes que de ella se dice que quiso «pensar sin barandillas», y realmente su pensamiento se hace a veces complicado y difícil de parafrasear porque escapa a lo habitual. Usando otro género literario, una víctima de los campos de concentración nazis, Primo Levi, dice cosas muy parecidas en su impresionante *Si esto es un hombre*.

Dejaré a Hannah Arendt en seguida, pero permíteme todavía una cita más. En 1965, al iniciar un curso sobre Filosofía Moral en la New School, cita este pasaje de Winston Churchill:

Prácticamente nada material o establecido de todo lo que fui educado para creer que era vital o permanente ha perdido. Todo aquello que yo estaba seguro que era imposible o me enseñaron a creer que era imposible ha sucedido.

Pues bien, lo que Churchill constató, sigue ocurriendo. El problema del mal está ahí, constituye el cuestionamiento radical de la condición humana y de todo lo que se nos ha dicho que es inseparable de ella. El mal es la negación de la moral si entendemos que la moral es, como decía Aranguren, la estructura del ser humano. La pregunta «¿qué debo hacer?» no se la plantea un animal, porque los animales ni prefieren ni escogen entre distintas opciones. Hacen lo que el instinto les ordena. Cuando los humanos, en cambio, dejan de plantearse esa pregunta, estamos ante la renuncia a la propia condición, y eso es el mal radical de Arendt. Un mal que en absoluto ha desaparecido y del que no es preciso acudir al terrorismo para encontrar ejemplos: los asesinatos de mujeres, que son noticia casi a diario; o las atrocidades contra pobres indigentes que se atreven a perpetrar chavales supuestamente educados, me temo que pertenecen también al rango de lo irreflexivo y de lo que convierte a las personas en seres superfluos como seres humanos. El exterminio nazi tiene todavía algo peor: el mal fue ejecutado por un Estado legítimo, y legitimado por lo tanto para la violencia como todos los Estados. Eso no ocurre en el caso de los crímenes terroristas o de las masacres que se sitúan fuera de la ley. Sea como sea, también en tales casos los asesinos suelen ser descritos con frecuencia como «personas normales», incluso simpáticas y sociables. El mal radical nos desconcierta, lo pone todo en suspenso, nos hace dudar de todo lo que hemos aprendido como al parecer reconoció Churchill.

Lo que me interesa que discutamos ahora no es la existencia de un mal de tales características, sino el hecho de que, en ausencia de Dios, no tenemos excusa. El presidente Bush justifica sus atrocidades en Irak invocando el nombre de Dios; por supuesto, en vano, pero lo hace a

diario. En nombre de Dios se han cometido y se siguen cometiendo muchas maldades. Pero ¿qué pasa cuando Dios no está?, ¿cómo explicamos entonces la autoaniquilación de la condición humana? Y, lo que es más importante para la filosofía moral, lo que se preguntaron los frankfurtianos: ¿será posible seguir hablando de ética habiendo sido testigos de crímenes tan grandes? En tales circunstancias, cualquier referencia a los derechos humanos parece hipócrita, si no cínica.

La fe en Dios y la esperanza escatológica cuando menos sustentaban la obligación de tener que rendir cuentas ante el tribunal divino al final de los tiempos. Si la fe en otra vida ya no se sostiene, ¿cómo hacer que cuadren las premisas de la ética con una realidad que, a grandes rasgos, la desconoce, la ignora y no tiene reparos en aniquilar la condición humana? A Nietzsche la idea de darle la vuelta a la moral y transmutar los valores en sus contrarios le servía para poner de manifiesto la hipocresía moral. Pero el pensamiento de Nietzsche no es el punto de partida de ninguna moral aceptable. Los profesores de filosofía nos defendemos de las preguntas escépticas que planteaba hace un momento alegando que no importa que la ética no se haga real, puesto que en ella no hablamos de lo que es sino de lo que debería ser, aunque ese «deber ser» no haya existido ni vaya a existir nunca. Pero si la realidad muestra persistentemente que el deber ser le es ajeno, ¿cómo conseguir que el discurso ético sea creíble siquiera desde un punto de vista teórico?

No estoy descubriendo nada nuevo, bien lo sabes. Kant se encontró ante el mismo problema, pero su fe en Dios era grande y no le importó reconocer que sólo la religión, la esperanza en la inmortalidad y en un reino de los fines pueden dar una respuesta satisfactoria. Creo, Amelia, que aquí está la gran diferencia entre el pensamiento moderno y el

nuestro que, nos guste o no llamarlo así, es posmoderno. Los modernos procuraban discurrir *etsi Deus non daretur*, pero finalmente Dios estaba ahí para echarles una mano. Nosotros definitivamente no contamos ya con ese recurso, por lo menos en filosofía. Tenemos que explicar el mal desde lo que sabemos que somos, aludiendo a lo equivocados que hemos estado en muchas ocasiones, a los errores cometidos en el pasado y en el presente, a la perversidad irreprimible de nuestra naturaleza. O reconociendo como Arendt que tenemos ante nosotros un mal inexplicable.

¿A dónde quiero llegar? Alguien ha dicho que el modo de estar presente Dios en la cultura moderna es el modo de la ausencia. En ningún caso me parece tan cierto como cuando analizamos el problema del mal. Preguntar dónde está Dios es reconocer que el mal existe; es de algún modo pedir ayuda, aceptar con humildad la finitud humana y renunciar a la autocomplacencia. Si Dios existiera y pudiéramos creer en sus promesas escatológicas, habría salvación y una comprensión y satisfacción finales con respecto a todos los misterios. En la ausencia de Dios, no cabe esperar nada.

¿Habrá que darle la razón a Javier Muguerza cuando habla de «la razón sin esperanza»? Planteándolo así, volvemos de nuevo al tema de la fundamentación de la moral. La existencia de Dios, en efecto, no sólo proporciona una luz para distinguir el bien del mal, sino que también redime del propio mal. La muerte de Dios, en cambio, nos deja sin asideros. Aunque sólo hasta cierto punto. Es verdad que nos despoja de una esperanza definitiva y última, pero no nos priva del criterio para distinguir el bien del mal, el cual no procede de ningún dios, sino, por el contrario, del sentido que nosotros queremos dar a nuestra vida y a la convivencia con los demás hombres. ¿Cuál es el criterio supremo y más universal de la moralidad? La lla-

mada «regla de oro» que, si no estoy equivocada, se debe a Confucio: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti». Es el imperativo del respeto y el reconocimiento del otro, fundado en el hecho de que nos necesitamos mutuamente y solicitamos de los demás respeto, admiración, aprobación y estima. Sin ese reconocimiento, no podríamos sobrevivir. Eso es lo que fundamenta cualquier norma moral y lo que al mismo tiempo explica que el mal consiste en evadir ese criterio, en estar en el mundo como si el otro no existiera. Por el contrario, el bien es la voluntad de conservar, cueste lo que cueste, la preocupación por los demás, evitando así que el mal acabe prevaleciendo. No me atrevo a ser tan optimista como Leibniz y pensar que el excedente de bien sobrepasa el excedente de mal, por lo menos en cantidad si no en calidad, y poniendo en un mismo saco lo que acaece a las criaturas inteligentes y no inteligentes. Haya o no más bien que mal en el mundo, lo cierto es que somos nosotros quienes distinguimos qué es bueno y qué es malo, y que debemos responder de seguir haciéndolo.

En fin, Amelia, volvamos al motivo que nos ha llevado a hablar del mal. Si bien es cierto que las guerras y atrocidades de los últimos siglos, empezando por las guerras de religión, han constituido una razón para rechazar el fundamento divino de las normas morales, de lo anterior no se sigue (si creemos en la condición humana, que es la única creencia inseparable de la ética) que esas mismas guerras y crímenes anulen el sentido de la moral. Para ello, y lo digo con toda la modestia, hay que enmendarle la plana a Kant y quedarnos con la pregunta: «¿qué debemos hacer?», sin buscar el complemento formulado en la pregunta siguiente: «¿qué puedo esperar si hago lo que debo?». El hecho de que ni la teología ni la metafísica tengan respuesta para la esperanza no es razón suficiente para renunciar a la

condición humana, la cual, insisto, se resume únicamente en el «¿qué debo hacer?».

Lo dejo aquí. Marx sobredimensionó las capacidades humanas cuando, siguiendo a Feuerbach, afirmó que la filosofía no tenía que limitarse a comprender el mundo sino que debía intentar cambiarlo. Quizá no consigamos cambiar nada, pero al menos intentemos comprender y explicar la realidad del mal. Es la lección que nos da Hannah Arendt.

En este punto viene muy a cuento volver a la cuestión que me discutes acerca de las leyes y la fuerza que tienen para hacernos mejores. Creo que me expliqué mal y entendiste lo que no quise decir. Estoy de acuerdo contigo en que las normas que sientan principios son hitos hacia un mundo más moral. Desde ese punto de vista cabe hablar de progreso, pues las declaraciones de derechos humanos tienen hoy muchos más artículos y son bastante más universales que en el siglo XVIII. Lo que yo quería decir cuando afirmaba que no hay que confiar demasiado en el poder de las leyes para cambiar a las personas es que las actitudes morales dependen de la voluntad, incluida la voluntad de acatar las leyes e interpretarlas correctamente. Esa voluntad debe darse y el que exista no se deduce sin más de la presencia de unas leyes. Si la voluntad falla, la ley o sencillamente es transgredida o se cumple sólo por miedo al castigo, y la conciencia moral sigue siendo inmadura. La capacidad de discernir entre el bien y el mal no se forma al margen de las leyes, pero éstas no bastan para que uno llegue a adquirirla. Para decirlo con un lenguaje más filosófico: además de principios y normas, necesitamos virtudes. (De nuevo, aparece Aristóteles).

Acabo, ahora sí, sugiriéndote un nuevo tema para la próxima carta. Aunque en ésta he abordado el problema del mal prescindiendo de Dios y aunque venimos insistien-

do en la necesidad de completar el proceso de secularización o laicización de la sociedad, sería interesante que pensáramos qué función le queda a la religión en el presente y en el futuro, como parte que ha sido de nuestra cultura. Lo mencionas de paso al final de tu última carta, cuando propones que las religiones deberían enseñarse, y no de forma fideísta, porque nos ayudan a entendernos y a entender el mundo. Deberíamos profundizar más en esa idea, y te sugiero que lo hagas si es que no te apetece más darle aún unas cuantas vueltas al problema del mal. Acaba de aprobarse en el Parlamento una nueva Ley de Educación que continúa sin resolver el tema de la educación religiosa. Estaría bien que lo tratáramos. Pero serás tú quien decidas en qué dirección orientas tu próxima carta.

Ten cuidado y procura entrar en el Nuevo Año con el buen pie.

Que estés bien,

Victoria

Diciembre de 2005

P.D. El artículo de *Le Monde* (2-12-2005) al que me refería en mi carta anterior es de Pierre-Henri Tavoillot, quien toma la diferencia entre la lógica de la secularización y la lógica de la laicización de Jean Baubérot y Françoise Champion.

Queridísima Victoria:

¡Feliz Año Nuevo!

Hoy es el primer día del año, lo que implica calles desiertas. El viento las recorre. La gente duerme —los excesos, se supone—. A mí este día me gusta, quiero decir, que me gusta verlo tras décadas de no catarlo por aquello de los excesos. Pero ese tiempo terminó. Año 2006... de la era cristiana. Me ha impresionado la foto de cientos de ciudadanos chinos formando esa cifra para celebrar su llegada. Está claro que nuestra cronología se está imponiendo, incluso en Oriente. Tiene una peculiaridad: nosotros damos a los años nombres propios, su número. No hacemos sistemas de años por ciclos, como lo hicieron y aún lo hacen otras civilizaciones, en Oriente mismo, sino que contamos desde un principio..., lo que supone un fin. Lo heredamos de Roma —*Ab urbe condita*, ¿recuerdas?—, de Augusto, de, en fin, el sistema imperial, pero lo acabamos de fraguar con Agustín de Hipona. Llamamos todavía a los años con el nombre de la escatología agustiniana. El tiempo del mundo, la encarnación de Cristo y lo que queda para su final. El alfa y omega que penden de las cruces altomedievales. Años con nombre propio frente a los calendarios cíclicos de los grandes reinos agrícolas: solsticios, trabajos, sistemas sexagesimales... que el cristianismo fundió en uno. Un gran invento: el año litúrgico recoge el ciclo agrario y el año numeral la escatología. ¿No es fantástico? Y el Islam copia la medida y pone como mojón la hégira; de ella hasta que la piedra negra de la Kaaba se abra el último día. Los años... las religiones... No sólo ponen ritmos a las vidas individuales, también han marcado los grandes calendarios sociales.

Como bien dices las religiones poseen y administran todo el completo registro de los ritos de paso. Con sus ce-

remonias, antiguas y probadas, te introducen en la comunidad al nacer, te marcan los estadios vitales, te casan, te entierran. No es un poder desdeñable. Supongo que en muchas sociedades, no sólo en la nuestra, esta administración de los ritos es relativamente independiente de las creencias, que no me parece que se exijan para ello. Lo que los diversos cleros quieren, cuando son un cuerpo administrativo consolidado, es ratificar esas señales y hacerlo con bastante independencia de cualquier otro asunto. Por ello se bautiza o similar, se casa o se hacen funerales de oficio, y cuando el asunto compromete al grupo completo se hacen rogativas y se dan las gracias. Creo que la primera vez que alguien quiso poner coto a ese monopolio fue durante la Revolución Francesa, con ordenanzas para ritos civiles. Pero no resultó. Las leyes, como bien dices, cambian antes que las costumbres, que son tozudas.

Aunque es cierto que, al menos entre nosotros, también las costumbres van perdiendo terreno. Tenemos en España cifras significativas de la progresiva sustitución de ritos religiosos por civiles, aunque no de todos ellos. Las que se refieren al matrimonio son las más ilustrativas: en algunos lugares hay ya casi tantas bodas civiles como religiosas. Aparece también la presentación en sociedad de los y las nacidas, una suerte de contrapunto del bautismo. En cuanto a los funerales... Yo todavía los conocí de carroza con caballos empenachados y doce curas en fila, tocados con bonete, cada uno con dos asistentes, canturreando el miserere bajo sus capas pluviales negras y bordadas. Abultaba yo un metro y me quedaba congelada de pasmo entre esto y el catafalco con ciriales que montaban en la iglesia. Qué razón tiene Vattimo, que dice que todo se adelgaza y hace más débil. Menos los funerales civiles, que, como van en serio y de glosa del fin y memoria de los amigos, te hartas de pasarlo mal y de llorar.

En fin, no debo permitir que estas reflexiones de Año Nuevo me distraigan, de manera que ponga mi mente en el problema que despliegas, el problema del mal. No es que sea la primera vez que surge en esta correspondencia, pero sí ha llegado el momento en que se lo enfoque de lleno. Y mantengo lo ya apuntado. El problema del mal es tal sólo para los monoteísmos y sólo para los que quieran contar con un principio a la vez todopoderoso, justo y bueno. Esta unión no tiene nada de necesaria. Pudiera muy bien existir un principio pero no todopoderoso; o una única divinidad, pero malvada. Y la justicia no es una cualidad: como tú bien dices es una capacidad de ponderar. No ignoras que todo ello lo han defendido diversos filósofos. Particularmente me resulta muy interesante el gnosticismo, y, dentro de ese cúmulo de especulaciones que se producen cuando se consolida el cristianismo, la explicación del mal como producto de un dios menor, el Demiurgo, que habría creado este mundo con semejantes fallos por no ser él lo bastante capaz. Todo conduce a pensar que el problema del mal es muy antiguo, pero nunca más que el monoteísmo. Cierto es que el judaísmo más helenístico ya se lo planteó en el Libro de Job —sin resolverlo, naturalmente, porque no se puede—, donde se concluía que somos tan diferentes del Único que no estamos en posición de pedirle cuentas. Por eso, el mejor argumento para justificar la presencia del mal, sigue siendo el que citas de Leibniz —¡qué tipo tan inteligente era! A mí me fascina, te lo confieso—: mejor que exista un mundo imperfecto a que no exista ninguno. Pero entonces su creador no queda en muy buen lugar, ¿no es cierto?

De nuevo, todo ello se convierte en problema siempre que el mundo, éste, el nuestro, tenga un creador. Durante largas edades las gentes no pensaron que fuera necesario: o no había creador, y, en consecuencia, el mundo era y es-

taba ahí desde siempre; o había varios responsables, con lo cual tampoco existía el problema: unos habían hecho unas cosas, y otros, otras. (Ésta es una de las ventajas del politeísmo.) Pero el monoteísmo, un gran producto de la razón griega, venció. Es más presentable. Bueno, lo presentó Aristóteles, quien se libró inteligentemente del problema del mal haciendo a su Dios único no creador y tan perfecto que no tenía tiempo ni ganas de contemplar y menos intervenir en el mundo que yacía a su lado.

Tengo para mí, Victoria, que no hay problema del mal, simplemente hay mal. El problema lo tienen los monoteístas aristotélicos, que han decidido que Dios es bueno además de único. Amiga querida, ya en un par de ocasiones me has puesto ante los ojos el texto de Manuel Fraijó. Te diré que me gusta mucho, es sutil, airoso y valiente. Sin embargo y pese a mi aprecio, creo que lo que no tiene solución, no tiene solución. Es difícil para un monoteísmo renunciar a la omnipotencia divina y al Dios creador. Y no hay manera entonces de que no se produzca el problema del mal. Lo reconoce el propio Fraijó: «Las alteraciones que se pueden introducir en una religión milenaria son mínimas. Solicitar del cristianismo que renuncie a la omnipotencia de Dios es tanto como pedirle una especie de refundación... Para el cristianismo, su negación, equivaldría a una especie de suicidio teológico». Por lo tanto, es bien cierto lo que apuntas: que la existencia del mal sigue siendo el gran escollo de la teología para seguir creyendo en Dios. No obstante, como también señalas, ni tú ni yo somos teólogas —en particular yo—, y tengo para mi coleto que la teología se apaña relativamente bien con estas cosas. Sin embargo, la filosofía ya no es su esclava, y presenta paisajes muy diferentes.

Sobre el mal hay otras posibilidades; por ejemplo que nos movamos, como Schopenhauer, en el campo de una

idea muy pesimista: que el principio y fundamento de este mundo sea una potencia ciega, ateleológica y fuera de cualquier consideración moral. Un algo que ha acabado por producir la conciencia, pero que no la buscaba; que sólo quiere, sin necesidad de voluntad, permanecer en el ser, reproducirse. Una potencia ciega pero bastante malvada, puesto que no ha encontrado otro medio que el dolor para avisar del peligro y ha generado seres que se devoran en una cadena infinita de miedo, dolor y rabia. Schopenhauer atribuye una sabiduría así a las religiones orientales, de las que afirma que siempre han sabido que esto, insoportable, es todo; por eso ponen el fin completo como la gran liberación. Sin embargo, bajo ese disfraz de pagoda, Schopenhauer en realidad está dando forma al naturalismo del siglo XIX. Y la suya es una de las más tenebrosas meditaciones sobre el mal.

Si lo traigo a colación es porque has escrito: «las religiones son, en muchos casos, una meditación sobre el mal». Respondo: las religiones, y más cuanto más arcaicas, son sobre todo una administración del mal. Confieso que, de tapadillo, he vuelto al tema anterior, los ritos, pero verás como tiene su lógica. Lo que vemos como formas religiosas evolucionadas tampoco abandonan nunca ese primer nivel. En los estratos más profundos de la religión existe una intuición del mal que los ritos ayudan a controlar, sustituyendo éste por su opuesto: la suerte, la pureza, la gracia, eso que tiene tantos nombres en tantas culturas, el mana, el orenda... en fin, lo que avala, salva y libra. Para los individuos y los grupos humanos es imperioso alejar la desdicha y, aunque esto lo voy a diferir un tanto, también alejar a quien la produce. Por eso las formas religiosas administran los ritos que restauran la pureza así como administran el perdón. Las religiones, todas, son conjuntos prácticos, no primariamente teóricos ni tampoco medita-

ciones. Por eso están también llenas de enunciados ejecutivos —esto sí que es una buena pedantería—, de esos que hacen lo que dicen y que Austin descifró: «recibe esta ofrenda», «te bautizo», «imploro perdón», «límpiame de», «danos reposo»... y muchos más.

La religión no se limita a dar forma a los estadios vitales, sino que acude a un lugar más hondo, a los temores más oscuros que nos habitan. Y mira que no quiero repetir aquello de «el miedo creó a los dioses»; ni siquiera creó esa conciencia aguda de nuestra debilidad, de la que ya hemos hablado un poco; sino algo aún más oscuro, más opaco. A eso, casi innombrable, Rudolf Otto lo llamó directamente «lo santo» (su análisis, por cierto, me sigue pareciendo lo mejor que se ha hecho en muchas décadas). Eso, el «misterio tremendo», está alojado, lindando siempre con lo siniestro, en las formas religiosas más aparentemente alejadas entre sí.

Siquiera sea en un aparte, permite que dé mi propio repaso al relato adánico que las tres Religiones del Libro compartimos. Yo no soy tan agnóstica como tú, me temo; pero dejo eso ahora. En esta historia, que probablemente bebe en fuentes más antiguas, sumerias, Adán y Eva se ganan el pecado por culpa inicial de ella. Y creyendo que adquirirían el ser como dioses, lo consiguen sólo a medias: son expulsados y condenados al trabajo, acompañado del doloroso parto, el dominio masculino y la muerte —lo que, como conjunto de desdichas, no está nada mal—. Pero, lo más notable, es que el texto dice que se les echa del Edén para evitar que otra vez tengan éxito y consigan ser como dioses. Te cito textualmente: «Yahvé Dios hizo al hombre y a su mujer unas túnicas de piel y los vistió. Después dijo ¡He aquí al hombre que ha llegado a ser como uno de nosotros por el conocimiento del bien y del mal! No vaya ahora a tender su mano y tome del árbol de la

vida y comiendo de él viva para siempre. Por ello lo arrojó del jardín del Edén para que trabajase la tierra de la que había sido tomado» (Génesis 3, 21). O sea, que había dos árboles, el de la sabiduría y el de la vida, y sólo de uno de ellos se tomó el fruto. El dueño de ambos se cuidó bien de que el segundo no fuera cosechado. Somos dioses a la mitad («como nosotros», dice textualmente el pasaje, dejando así entrever que el monoteísmo aún no se había consumado plenamente). Vaya, que hay un aspecto prometeico en ese relato en el que normalmente no paramos la mirada: la envidia de los dioses que no quieren compartir sus privilegios. Es una grandísima historia con varios y profundos registros. Pero, a lo que voy, no explica el mal, sino que nosotros, los humanos, tengamos conocimiento del bien y el mal.

A mí, Victoria, casi me parece que el problema del mal es el resultado de una racionalización, mientras que, por el contrario, la mayor parte de los contenidos religiosos, *prima facie*, no son racionales ni lo pretenden. Son otra cosa. Algunas religiones, cierto es, tienen aspectos racionalizantes, en cuanto que pretenden explicar cosas que no alcanzan a comprender, como el origen de la vida o de la muerte; entonces imaginan explicaciones míticas, que lleven a pensar que el mal es un castigo. Pero su núcleo oscuro en sí se resiste a cualquier racionalización. Siempre queda, ahora me pongo romántica, una cámara que está vacía en la parte más sacra y oculta del templo.

Vuelvo a Otto: lo sacro, lo santo y lo siniestro tienen puntos en común. Y este análisis suyo es ratificado por quien yo considero una de las mayores figuras de la antropología, Mary Douglas. ¡Qué gran trabajo su *Pureza y Peligro!* La capacidad y penetración de esta «genia» en el trasfondo de las normas es impresionante. Sí, mi ordenador sigue negándose a escribir genia, pero tendrá que corre-

girse, porque haberlas las hubo y las hay: ésta es una. Quien administra la pureza o el perdón tiene uno de los mayores poderes conocidos, el poder de la salud/salvación. El mal existe y nos amenaza, por lo tanto hay que librarse de él, purificarse, rehacer la situación de suerte y gracia. Se trata de un mal abisal, antiguo, enlazado a los temores más elementales: el hambre, la enfermedad que no se cura, la descomposición, la muerte que no se espera y no se puede evitar, la desgracia en todas sus caras. Bien sé que tú lo enfocas preferentemente desde una experiencia histórica más cercana, aunque no por ello libre de estos temores que trenzan aún la existencia individual y, en ocasiones, colectiva. Te refieres al mal que hemos experimentado en el siglo en que nacimos, a la experiencia del mal radical del siglo XX . Y he de darte razón en muchas cosas. Lo hago por orden.

El problema del mal, en su versión no religiosa, es el de la falta de moral, desde luego. Maticemos, no obstante: de universalidad moral. O, mejor todavía, añadamos la sobra de crueldad y desgracia. Verás por qué esa precisión. Arendt, en su obra que citas, constata que aquel hombre capaz de organizar un campo de la muerte y cuyo nombre omito porque no quiero ensuciar papel, era un ser anodino y corriente, un mero burócrata de rango secundario. Seguro que trataba bien a sus hijos, respetaba a su mujer, pagaba sus cuentas, era puntual, aseado, felicitaba a sus amigos... en fin, así se lo describe. Aquellos tipos no parecían monstruos. Simplemente creían, sin asomo de duda, que lo que hacían estaba bien, porque aquellos a los que masacraban de las formas más atroces no eran personas, no eran gente como ellos; eran deshechos sociales y políticos a los que había que eliminar. Lo mismo cuenta Primo Levi, sólo que de primera mano. Y siempre es igual en ese tipo de crímenes: quien los comete no incluye a su víctima en el

mismo registro en que se incluye él. La víctima es algo no enteramente humano, un animal o menos aún: un engendro, un peligro, un número, un estorbo, una diversión...

Universalidad, regla de oro. Tú la citas: «No hagas a otro lo que no quisieras que te hicieran a ti». Es muy antigua, pero siempre ha tenido un campo de aplicación restringido. De seguro que ese tipo —del cual, insisto, no quiero ni escribir su nombre— no hacía la menor violencia al resto de los funcionarios de aquella espantosa maquinaria. El problema es que las víctimas no eran sus semejantes. «¿Quién es mi prójimo?», le preguntan al Rabí Jesús; y él responde con la historia del buen samaritano. Cualquiera, cualquiera es prójimo. La universalidad en la aplicación de la regla de oro. Pero no sólo eso. La ética no es sólo forma: es también contenido y sentimiento. Necesitamos compasión; educar en la compasión y acabar con la crueldad. ¿Utópico? Puede, pero igualmente necesario. La falta de empatía, la indiferencia, el ensañamiento, la crueldad, no nos gustan cuando los vemos; sin embargo, nos acostumbramos a ellos. Tres niños han asesinado a una mujer indigente para divertirse... Me produce vómitos y pesadillas. Por eso no he podido ni querido ver esas imágenes de violencia; ni otras parecidas. Ya estoy concienciada y no quiero tener ante mí el espectáculo del mal. ¿Recuerdas aquello de la gran Concepción Arenal: odia el delito y compadece al delincuente? A mí, lo segundo, cuando se trata de crueldad y, como ocurre tantas veces, de extrema crueldad, no me es posible. Por lo mismo, me niego a aceptar que se culpabilice vagamente a la sociedad, al ambiente o a la educación recibida. No me parece de recibo. Muchas personas son pobres, tienen pocas oportunidades o se mueven en sitios complicados, y no por ello son criminales: incluso son buenas; a veces, mucho. Tampoco me valen buena parte de las explicaciones

en clave de deficiencias psicológicas. Ni los malos están siempre locos, ni los locos son siempre malvados. Y menos de esa terrible especie. No es lo mismo garduñar la cartera a alguien, (y sienta muy mal, lo digo con conocimiento), que violar, herir por gusto, matar con saña y hasta con risa. Es que, Victoria, el problema del mal somos nosotros. Y como aceptarlo es tan duro, tendemos a admitir cualquier explicación con tal de no verlo. Y esto sí que lo han visto claro las diversas religiones: que tenemos mala índole y conviene atarnos corto.

En las Religiones del Libro, el crimen está en el origen. Somos la especie fraticida. Y además culpables, porque lo sabemos: sabemos lo que está mal y podemos evitar el mal, no como le ocurre al resto de los vivientes. ¡Buenos son algunos animalicos! De hecho yo no sé de quién fue la idea de hacer de la paloma el símbolo de la paz, según se portan entre ellas. Pero no saben lo que está mal: sólo lo hacen. Mira, en circunstancias extremas incluso entendemos que somos capaces de convertirnos (no siempre todos) en menos que humanos. En esos momentos se da un sálvese quien pueda general en el que es posible que lleguen a desaparecer todas las piedades, incluso las más elementales. Pero a lo que llamamos propiamente «mal» no es al que se produce en esas situaciones excepcionales, sino dentro del orden en que el bien o lo correcto son lo esperable. El mal es «la ausencia del bien debido», pero con su presencia real y material de dolor, saña, desprecio y crueldad. No es metafísico, ni fosforescente, ni morboso, ni cautivador, ni *supra...* nada: es un asco. Siempre aborrecible, sobre todo si no viene de la mano de la desgracia que no se puede evitar, sino que procede de la conciencia humana —o de la falta de ella—. Es un escupitajo en el rostro de todos. Por él comprobamos de nuevo que somos limitados y nos avergonzamos de nosotros mismos.

Tienes razón, Victoria, que es mucho problema para librarlo a una simple carta. «El mal radical nos desconcierta», escribes. Desde luego; y también el corriente, aunque éste, por previsible, no nos golpea tan fuerte en la base del estómago. La humanidad viene lidiando con el mal y lidiará mientras exista. Quienes nos dedicamos a la filosofía moral y estamos en primera fila, lo tenemos siempre presente como una negra interrogación. (Mira, en tu próxima vida, haz como yo, que pienso llevar a cabo mi vocación incumplida de ingeniera de caminos: lejos de vista, lejos de corazón). Permíteme todavía un último apunte: yo soy del grupo que cree que la expresión de Hannah Arendt, «la banalidad del mal», aun siendo exitosa porque se fija bien en la memoria, es inadecuada —este 2006, cuando en efecto celebremos el centenario de su nacimiento, habrá que hablar de ello—. El mal sólo es banal si nosotros somos banales, como ella bien dice; todos igualmente prescindibles, superfluos. Pero yo sigo creyendo en la humanidad, y me parece que, con sus dudas, como cada quien, lo hace Arendt; y tú, por descontado. Aunque no estemos bajo la atenta mirada de una divinidad omnipotente que incluso trae cuenta de la caída de cada uno de nuestros cabellos, nada de lo que hacemos es banal. Y no quiero verbalizarlo más ahora. No conviene.

Ambas rendimos homenaje a Aranguren y a su afirmación de que la moral es la estructura del ser humano; sí, pero no la traemos de serie (menos todavía la universalidad). Hay sociedades que, bien al contrario, han educado para la falta de compasión. Sabemos ya bastante de todo eso; un saber amargo en el que permanece, sin embargo, un punto de luz: la esperanza, el principio de esperanza. Perdona lo fácil de la broma, pero ¿a que no te esperabas que viniera con Bloch? Dices: «En ausencia de Dios no tenemos excusa». Respondo: con él tampoco.

Dices: «¿Cómo hacer que cuadre la ética con una realidad que a grandes rasgos la desconoce, la ignora y no tiene reparo en aniquilar la condición humana?». Respondo: la mayor parte de la gente es honesta (si no se la pone en grave tentación de no serlo), y las buenas leyes aseguran razonablemente el comportamiento del conjunto. Por eso la democracia es tan importante y tan respetable, aunque algunos, incluidos a veces varios de sus propios gestores, no se lo crean.

La democracia, cuando se despliega, se asienta sobre valores compartidos y crea nuevos universos de valor. Es la heredera de la Modernidad. Ciertamente Nietzsche anunció que nuestro mundo experimentaría una subversión general de todos los valores. Sí, pero no la que él a menudo, cuando estaba irritado, predicaba, sino una bastante mejor. Tienes toda la razón: el filósofo del martillo no es un buen guía en asuntos éticos. Pero admíteme que para el caso que estamos tratando es imprescindible, pues avanzó algo muy importante: las consecuencias para la moral de la muerte de Dios (ya sabes, cuando va con mayúscula el único, todopoderoso, etcétera). En sus palabras, además, hay un tono musical impresionante; en fin, toda su *Ciencia* lo es: «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos... ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios?... Los Dioses también se descomponen... Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo». Por ello augura que comenzará una nueva era en la que al principio la oscuridad, el eclipse provocado por la larga sombra del Dios ausente, provocará miedo y desastres, pero también anunciará la aurora para los espíritus libres y fuertes. Habrá que embarcarse hacia un nuevo mundo; habrá que refundarlo todo y, especialmente, la moral.

Gaya

Ya te digo que yo veo un talante literario «profético» en este texto. No porque acierte —los fundamentalismos religiosos aseguran que, al menos sociológicamente, algunos dioses únicos no han muerto en absoluto—, sino porque copia el estilo de los propios textos sacros. Nietzsche hablaba de Europa (en los términos actuales, de Occidente); sin embargo ¿no es un tanto cierto ya para todos? Vienes a decir: Dios ha muerto y el mal permanece; poco negocio y por eso somos posmodernos, porque los modernos estrictos, ag regas, aunque operaban sin un dios seguro, estaban seguros de Él. Entonces, no sólo explicaban el mal, también eran capaces de redimirse de él. Sí, claro, pero de mentira. Las explicaciones causaban más enojos y problemas que otra cosa. Y en cuanto a redimirse del mal... ¿En verdad crees que porque Dios perdona el mal queda como no hecho? Nada lo cancela. Mira, una de las cosas que no podía la antigua omnipotencia divina era hacer que no hubiera sucedido lo que sí había ocurrido; en esto hubo general acuerdo. Y el mal pertenece a ese tipo de cosas. Es nuestro, pesa sobre nuestros corazones, lo arrastramos y nos avergonzamos de él. ¿Crees que con un buen infierno se solucionaría? (reconozco que a mí hay veces que la idea me hace su tilín). ¿O es el cielo lo que echas de menos? Dímelo tu primero, amiga dilecta, ¿qué función le queda a la religión en el presente y en el futuro?

Victoria, me quedo a medias con un saco de argumentos en la mano. Espero impaciente tu respuesta.

Recibe todo mi cariño,

Amelia

Enero de 2006

VI

APRENDER A VIVIR SIN DIOS

Querida Amelia:

Efectivamente, nos hemos hecho mayores. Ni tú ni yo hemos interrumpido nuestra correspondencia por causa de las vacaciones navideñas. Siguen siendo vacaciones, en efecto, pero mucho más tranquilas, sin niños pequeños en casa y, como tú dices, sin excesos ni jolgorios que ya no nos corresponden. Quizá sea cierto que la vejez da paz. La Navidad, también lo dices, es un buen ejemplo de la lentitud con que las sociedades y las personas se desprenden de ritos y costumbres religiosas, a pesar de declarar oficialmente que aquello ya no va con ellas. Los belenes y los Reyes Magos conviven pacíficamente con papa Noel y con el árbol de Navidad (¡costumbre pagana donde las haya!, como ya has comentado que nos decían las monjas del colegio). La sociedad de consumo lo absorbe todo y a todo le saca partido. Cuesta acabar con las viejas costumbres incluso en un país como el nuestro, a ciertos efectos muy poco conservador y al que le basta cualquier pretexto para ponerlo todo patas arriba y reconocer que es blanco lo que antes parecía negro. Habiendo sido oficialmente tan católicos, hemos visto descender más rápidamente que nadie los índices de natalidad, y también nuestras iglesias y con-

ventos se han vaciado de fieles o de religiosos casi de un día para otro. Es cierto que la educación se aferra ferozmente al mantenimiento de la enseñanza de la religión, pero ésa es, a mi juicio, una cuestión más política que propiamente religiosa. Luego hablaremos de ello.

Dices en tu última carta que las religiones nos han ido marcando los ritos: el bautismo, el matrimonio, el entierro; para a continuación añadir que el enfriamiento religioso ha llevado a ir prescindiendo de ellos y a sustituirlos por ritos civiles. Yo diría que hay una cierta desidia o comodidad en el seguir echando mano del ritual religioso. Éste, por lo menos, ya está pautado y evita tener que pensar y que inventar ceremonias nuevas. Lo importante es celebrar cosas, se haga como se haga. Si hay una forma canónica de hacerlo, ¿para qué pensar en el significado que pueda tener? Aunque, si lo pensamos a fondo, ¿basta decir que es pura comodidad?, ¿o se trata más bien de que la trascendencia de determinados momentos de la vida queda mejor reflejada cuando se puede invocar a Dios que cuando los humanos nos las arreglamos solos? En alguna de nuestras primeras cartas recordábamos la sorpresa que nos produjo el eco mediático y de multitudes que despertaron las ceremonias a propósito de la muerte de Juan Pablo II. ¿No tuvo algo o mucho que ver en ello la estética del Vaticano y su innegable *savoir-faire* en las ceremonias de tránsito?

Sea como sea, tener respuestas sencillas para todo lo que es complejo o empeñarse en administrar las situaciones que marcan la vida de las personas han sido algunas de las características, si no de la religión sin más, sí de la autoridad doctrinal de las Iglesias. Contra esa autoridad y también contra esa propensión a otorgar un sentido a la existencia ha reaccionado todo el proceso de crítica y de secularización del que venimos hablando desde el principio. Pero el asunto tampoco se resuelve de un plumazo,

renunciando a todo aquello que ha dejado de convencer. Pues, una vez que decidimos liberarnos de las muletas religiosas, somos nosotros los que tenemos que dar cuenta de todo lo que ocurre. Quedan vacíos que de algún modo hay que llenar, y hay que decidir qué está bien y qué está mal, qué debe tener sentido y qué es insignificante, qué prioridades debe haber en la vida y por qué. Son muchas las preguntas que muestran que aprender a vivir sin Dios no es una tarea ni fácil ni cómoda.

Al problema del mal le hemos dado ya bastantes vueltas, pero aún me gustaría añadir alguna cosa más. Como vino a decir Nietzsche, no se trata de un problema religioso, sino humano, «demasiado humano». Ésta es quizá la conclusión a la que hemos llegado: somos nosotros los que tenemos que responder del mal. Las religiones, es cierto, también han querido administrarlo. Así, el Génesis lo atribuye a la ambición desmesurada de los hombres, que pretendieron «ser como dioses», como tú recordabas en tu carta. Algo que siempre me ha parecido una contradicción, justificable sólo desde el intento de hacer racional el mal en un mundo creado por un Dios bueno y omnipotente. Pues si pretender ser como dioses era algo indebido, los humanos tenían ya de antemano una limitación; de manera que, bajo la forma de esa limitación, el mal ya estaba en el mundo. Pero no es eso lo que se nos cuenta, sino que fue la desobediencia de Adán y Eva, el no cumplimiento de la norma impuesta por Yahvé, la perversidad humana, en suma, lo que precipitó a toda la humanidad en una vida de dolor y sufrimiento. La religión judeocristiana racionaliza así el mal: culpabilizando a la humanidad de que éste exista. Si lo malo no puede ser obra de un Dios bueno, su autoría tiene que ser humana.

No hace falta insistir más en algo que las mujeres y hombres de nuestra generación aprendimos con el cate-

cismo. Lo importante, por lo que hace a nuestra discusión, es que la tal racionalización del mal, sea o no genuinamente religiosa, lo que consigue —y seguramente también pretende— es moralizarlo. El pecado original es la madre de todos los pecados, mortales o veniales, que el hombre comete, no por el mero hecho de haber nacido, sino porque en los orígenes se rebeló contra la norma. Curiosamente, es la religión monoteísta la que hace del mal algo no religioso, algo —vuelvo a Nietzsche— «demasiado humano». De esta forma, Dios queda a salvo de cualquier imputación. Pero, eso sí, la doctrina religiosa sigue decidiendo no sólo qué es bueno y qué es malo, sino cómo se redimen y cómo son perdonadas las faltas cometidas. Otra vez, respuestas fáciles a problemas complejos. Quienes hemos aprendido a distinguir el mal moral a partir de una lista de pecados que debían ser objeto de confesión cada semana no podemos tomarnos muy en serio la pretensión de las religiones de iluminarnos en materia de moral.

Tienes razón: la universalidad que le exigimos a la moral adquiere importancia sólo porque el mal (o la inmoralidad) es responsabilidad nuestra. De la moral heterónoma, que es la que deriva de la religión, hemos pasado a una moral autónoma; a afirmar que la conciencia moral consiste precisamente en saber discernir qué es bueno y qué es malo, no en obedecer a un ser que nos lo impone. Pero, al mismo tiempo, nos damos cuenta de que esa conciencia que distingue lo bueno de lo malo no puede reducirse a la pura subjetividad ni a las diferencias culturales. El sujeto moral es un «nosotros» que comprende a la humanidad entera, y que es el que dictamina que ciertas cosas han de ser malas siempre, por definición: por ejemplo, el ensañamiento y la complacencia en el daño ajeno. No hace falta una luz divina para reconocerlo así. Otra cosa es que eso que se descubre como malo no sólo no sea erradicado, sino

que se encuentren mil excusas para justificarlo; lo que ya no es un problema de conocimiento, sino de voluntad. Sócrates se empeñó en hacernos creer que conocer el bien implicaba practicarlo, pero ahí se equivocó de plano.

Ya hemos hablado de estas cosas, y quizá nos estemos poniendo pesadas con darles tantas vueltas. Lo cierto es que cualquiera de las cuestiones que tratamos es inagotable y siempre se encuentran extremos no resueltos. Frente a las guerras, a las masacres terroristas, a los crímenes nazis, todos, creyentes y no creyentes, nos preguntamos: ¿dónde está Dios? Nos lo preguntamos porque nuestra visión del mundo es teleológica y, en consecuencia, teológica: esperamos una salvación y un final feliz. Y cambiar esa perspectiva sí que es difícil, porque, en tal caso, no sólo las injusticias y las maldades humanas aparecen sin redención posible, sino que el otro mal, el que no depende de nosotros, el sufrimiento y la muerte, se muestra inútil y sin sentido. Ése ya no es un mal moral, sino la expresión más evidente de la finitud humana y, si me apuras, del absurdo de la existencia. A no ser que podamos creer, como Spinoza, en una especie de panteísmo que nos reduce a simples modos o expresiones de una substancia que es Dios. Es una salida que a mí personalmente me atrae y me parece convincente, pues significa que el sentido de la vida de cada uno no hay que buscarlo en la individualidad, sino en el todo, un todo del que somos sólo una minúscula y pasajera expresión. En tal caso, la muerte no sería un mal; sería la culminación de una existencia que no se agota en sí misma, sino que encuentra continuidad en algo que la trasciende. Otra explicación, menos gozosa que la de Spinoza, pero no menos ateleológica, es la que se debe a Schopenhauer y tú mencionas. Según ella, una potencia ciega, malvada y amoral sería el fundamento y el principio del mundo. No lo resolveremos.

Sea como sea, creo que filosóficamente se debe distinguir entre un mal estrictamente moral, del que somos responsables y que es evitable, y un mal intrínseco a la finitud humana frente al que la única actitud inteligente es la resignación que nos enseñaron Séneca y Marco Aurelio. El caso es que tendemos a mezclar ambos males. Insisto en ello, Amelia, porque me parece una de las explicaciones del infantilismo o la falta de madurez humanos frente al paternalismo de carácter religioso. Con frecuencia el declive de la religión en las sociedades secularizadas se relaciona con el temor de que la necesidad humana de creer en algo y de pertenecer a algo busque otras formas pseudoreligiosas. Yo me resisto a aceptar que las sectas, el fútbol o los fervores patrioterros hagan las veces de las religiones. Pero sí pienso que existe la tentación de encontrar respuestas fáciles a los problemas complejos, y en ese terreno las ortodoxias religiosas siempre están a disposición de quien las quiera utilizar. No quiero ser injusta ni dejar de reconocer que las religiones no son por esencia fundamentalistas. Sin embargo, su doctrina pretende ser clara y demasiado concreta, y, cuando eso ocurre, el peligro de hacer de ella una interpretación inequívoca siempre está presente. Hay un libro, muy pasado de moda (tanto el libro como su autor), pero digno de ser recordado. Me refiero a *El miedo a la libertad*, de Erich Fromm. El temor a la libertad, dice Fromm, es lo que explica los totalitarismos, dado que la incertidumbre y la inseguridad con respecto a lo que hay que hacer o lo que hay que pensar no son situaciones cómodas. Vuelvo a lo que antes te decía: por inercia o por comodidad seguimos anclados en las costumbres religiosas, anhelando quizá que algún sucedáneo de la religión venga en nuestra ayuda.

El miedo del ser humano a vivir de forma autónoma, por sí mismo, y sobre todo a dar cuenta de lo que le sale

mal, alimenta una necesidad religiosa (¿necesidad o pseudonecesidad?) que se presta a reivindicaciones interesadas. Como ves, me propongo abordar ahora el tema que te anunciaba más arriba: el inevitable problema de la religión en la escuela, que desde hace años arrastramos cansinamente en España. En una sociedad secularizada y con un Estado laico o aconfesional, ¿por qué la religión ha de formar parte de los planes de estudio y estar dentro del horario escolar, si no es por la razón estrictamente empírica de mantener un concordato con la Santa Sede, que por motivos oportunistas nadie se atreve a revocar? Se alude al derecho de los padres a elegir una enseñanza religiosa para sus hijos, derecho que, en el caso de ser tal, obligaría a todas las escuelas públicas a ofrecer esa enseñanza. Me parece que el derecho a elegir tiene más que ver con la igualdad de oportunidades que con las decisiones sobre determinados contenidos de la educación. Especialmente ahora, cuando la religión católica ha dejado de ser la única y quizá pronto incluso deje de ser mayoritaria. En tal caso, el derecho a elegir de acuerdo con las preferencias religiosas de los padres se complica mucho. Descartado, pues, ese argumento, que me parece mera expresión de intereses o prejuicios no confesados, quedan otras dos consideraciones en las que quisiera detenerme un poco más.

La primera de ellas atañe a cierta confusión en la que suele incurrir el debate sobre la religión en la escuela. La religión que demandan los padres o las asociaciones de padres más recalcitrantes no es otra cosa que una catequesis. Quieren que la escuela siga cumpliendo una función que, en un Estado laico o aconfesional, debería competirles sólo a ellos. Pura comodidad, otra vez. De esta forma, y dado que la catequesis como asignatura no puede ser obligatoria para todos como lo era cuando gobernaba un régimen nacionalcatólico, nos hemos metido en

una enojosa discusión sobre cuál debería ser la alternativa a la religión para los hijos de los no creyentes. Se empezó proponiendo que fuera la ética y se ha acabado con propuestas que de tan peregrinas descarto siquiera mencionar. Tú y yo sabemos muy bien que la enseñanza de la ética no salió beneficiada en absoluto con esa propuesta. Consiguió tener entretenidos durante un tiempo a algunos profesores de filosofía, que, no obstante, pronto se volvieron escépticos respecto al alcance y posibilidades reales del proyecto. Algo que empieza sólo como alternativa a otra cosa más fundamental no puede salir bien.

El problema está en confundir la catequesis con unos conocimientos que nadie que pertenezca a nuestra cultura debería ignorar. Tenemos ejemplos irrisorios del analfabetismo religioso de los niños y jóvenes de hoy, incluido el de aquellos que asisten a la religión-catequesis. Los que explicamos filosofía y debemos remontarnos a los tiempos en que la teología y la filosofía se distinguían poco entre sí, sabemos lo difícil que es explicarles a nuestros alumnos el trasfondo de muchas teorías filosóficas. No te cuento la perplejidad de los profesores de historia del arte, cuando advierten que el conocimiento de los libros sagrados es nulo: hay que explicar quién es la Virgen, San Pablo, qué es la crucifixión, quiénes fueron los apóstoles... Eso, y no la falta de catequesis, es lo que debe ser corregido. La cultura religiosa debería estar integrada, bien integrada, en el currículo de la secundaria y el bachillerato (tú también manifestabas en tu carta esta necesidad). Pero no podrá estarlo mientras no nos atrevamos a distinguir entre la enseñanza de la doctrina religiosa —que debería estar fuera de la escuela, o en todo caso darse en horario extraescolar— y unas nociones de religión, cercanas a lo que antes se llamaba «historia sagrada», que deberían adquirir todos los alumnos, creyentes y no creyentes, porque forman parte inseparable de nuestra cul-

tura. La cuestión se ha tratado con las administraciones pertinentes y a todos los niveles, pero no hay forma de que todos entremos en razón y consigamos ponernos de acuerdo. La defensa de la religión en la escuela es interesada —una cuestión política partidista, como te comentaba anteriormente—, y en esa circunstancia los términos en que se discute dejan de ser razonables.

La segunda consideración a que quería referirme, pues la considero pertinente para lo que nos ocupa ahora, es la defensa que suele hacerse de la enseñanza de la religión como un buen instrumento —el mejor, según algunos— para el aprendizaje moral, o, como dicen ciertos psicólogos, para la formación de la conciencia moral. Es fácil ser simplista a este respecto y atribuir a la flojedad religiosa de nuestra época la relajación moral, la llamada «crisis de valores». Por mi parte, creo que crisis de valores la ha habido siempre: no me consta de época alguna en que la moral se haya implantado de forma satisfactoria. La moral siempre ha significado la crítica, la denuncia de ciertas deficiencias, la insatisfacción frente a lo que hay, que está muy lejos de ser perfecto. Lo que sí es cierto es que las sociedades contemporáneas son más heterogéneas que las de otras épocas, y que, como dice Anthony Giddens, se ha socavado lo que en tiempos constituía puntos de referencia sólidos e incuestionables: la familia, por ejemplo. ¿Cuántos modelos de familia tenemos ahora? ¿Y quién echa la culpa de la descreencia religiosa al hecho de que ya no haya un modelo ejemplar de familia? Pues bien, esa vinculación apresurada y poco reflexiva de la educación religiosa con la educación moral ha servido para reivindicar la enseñanza de la religión en la escuela, e incluso para proponer la ética como alternativa a ella. Incluso yo diría que es la razón que justifica el actual proyecto de una asignatura de educación para

la ciudadanía como parte del currículo básico de todos los alumnos.

En fin, querida Amelia, todo lo que te digo lo veo relacionado con lo mismo: la necesidad de «aprender a vivir sin Dios». La religión nos resolvía muchas cosas, además de proporcionarnos los ritos de transición: por ejemplo, el engorro de distinguir entre el bien y el mal. Y nos proporcionaba una compensación —ultraterrena, eso sí, pero compensación al fin y al cabo—, para todas las injusticias. No sólo el mal se nos daba definido, sino que, además de tener explicación, tenía también redención. Claro que la religión que estoy describiendo aquí no es la buena (la de Juan XXIII o el Vaticano II, para entendernos), sino una religiosidad poco madura y que, en definitiva, no deja atisbo de autonomía para la persona. La otra, sin embargo, la que no se apoya tanto en la doctrina puesto que duda de muchas cosas, creo que compartiría las ideas que acabo de defender: la catequesis fuera de la escuela y una alfabetización religiosa para todos. En cuanto a la moral, el creyente que duda no acepta sin más la ortodoxia moral de la Iglesia; por lo tanto, su moral es tan incierta e indecisa como la de los laicos. Si en tales cuestiones, que son las verdaderamente conflictivas, estamos de acuerdo los creyentes y los agnósticos digamos reflexivos, ¿qué función le queda entonces a la religión?

Es una pregunta que me hago y te hago desde el principio y que tú, en lugar de contestármela, te empeñas en devolverme de nuevo. «Dímelo tú», me respondes. Pues te diré que no veo otra posible función de la religión en nuestro mundo que la de satisfacer un deseo que no encuentra satisfacción por otras vías. Lo hemos hablado también a otro propósito: en la existencia humana, con religión o sin ella, hay un anhelo de trascendencia que, en el caso del no creyente, tal vez se proyecte en el reconocimiento de los

otros, en un cierto desprendimiento de los intereses más propios, en el compromiso ético en suma; un anhelo que, a su vez, se identificaría con una especie de integración en un todo en el que el individuo pervive y se sumerge cuando deja de ser sólo un individuo. En tal caso, como decíamos en un a carta anterior sería una trascendencia que recurre a lo inmanente, porque no va más allá de este mundo. Y ahí es donde creo que radica el problema. Las sociedades posmodernas, egoístas y consumistas disponen de poco espacio para que la trascendencia pueda expresarse, o para cultivar el anhelo de ir más allá de lo inmediato y material en cualquiera de sus formas posibles. En este punto, de nuevo la religión, ahora ya en sus formas más tradicionales o más rituales, vendría en auxilio de la falta de imaginación o de la incapacidad para responder a unas necesidades que sólo puedo calificar como espirituales. ¿Debería la escuela hacer algo en ese sentido? ¿Alguien debería hacerlo? Percibo ahí un vacío que no sabemos llenar. ¿Qué opinas tú?

Definitivamente, lo dejo aquí. Espero tu nueva carta.

Que estés bien,

Victoria

Enero de 2006

Querida Victoria:

¡Qué alegría me da recibir tu carta!

Aunque enero termina, hoy nieva. Los copos son tan enormes que parecen pequeños pañuelos blancos. Veo cómo la torre de la catedral va tomando relieves blancos.

Sí, dices bien, las fábricas de curas se vaciaron de un día para otro. Lo de fábricas lo digo con conocimiento de causa: en la Universidad de Oviedo ocupamos un enorme edificio neogótico, concebido hace un siglo como Seminario para dotar de clero a toda la provincia; y al otro extremo de la ciudad existe otro igual de impresionante. Su diseño conceptual es propio de la era fabril: grandes instalaciones para grandes retos. En este caso, el de cristianizar a una sociedad expansiva y revuelta. Ahora ambos son cáscaras vacías. Incluso al ocuparlos con los estudios de humanidades, los espacios se nos resisten por su magnitud; especialmente teniendo en cuenta que quienes nos dedicamos al presente a los estudios humanísticos somos cuatro gatos; de angora sin duda, pero cuatro.

Los seminarios vacíos; los monasterios haciendo concentración de efectivos; las monjas importando vocaciones de Hispanoamérica y de la India para poder atenderse... La Iglesia romana cuenta cada vez con menos efectivos, pero yo constato que, sin embargo, pretende abarcar lo mismo que en el pasado: los ritos y, por supuesto —como bien recuerdas—, el control social que deriva de la educación. Me asaltan extraños pensamientos, más propios de un liberalote lerrouxista que de mí: ¿por qué pretenden seguir dedicándose a la enseñanza si se ven obligados a contratar como docentes a personas que no son religiosas en absoluto? ¿Es el fuero o es el huevo? ¿O piensan que siempre fue así, que cuando fun-

cionaban a pleno rendimiento tampoco sus propias gentes se creían todo lo que la organización mantenía? Ya te digo, voy a acabar como aquel viejo liberal que aseveraba muy serio que, de obispo para arriba, ning ún cura se creía nada de cuanto la organización enseñaba. Y recuerdo que alg uien replicaba: «De obispo para arriba no, de arcipreste».

Dime tú si se va a entender qué es un arcipreste si, como aseguras, las gentes jóvenes ignoran quiénes sean los apóstoles (agregas la Virgen María, la crucifixión, etcétera. ¿No estarás exagerando? Sé que no va con tu natural, pero es que quedo asombrada). Nosotras nacimos en un país de ayatolás, que nos hacían memorizar casi las mismas cosas que ellos habían aprendido previamente. Y no exagero con la comparación: era impresionante la calle, con las filas de seminaristas dando su paseo; los clérigos arropándose en sus manteos negros, rodeados siempre de niños besándoles la mano; las vestimentas más disímiles de cien congregaciones religiosas. Y el *summum* se daba cuando, por gran celebración, se montaba un Congreso Eucarístico. Allí sí que lucía la ceremonia, aunque una buena misa de pontifical con sus tres horillas de rito y armiño no le cedía un punto. Al lado de todo aquello, el Vaticano II supuso una liberación enorme; tanta, que yo dejé de percibir la ceremonia como ceremonia: todo se había hecho «natural»... Aunque al final, para acabar como cuentas. Quizá entonces tenga razón Darius Shayegan, uno de mis autores favoritos, cuando augura que Irán, una vez que supere el gobierno islámico, se convertirá en el país más laico de la zona.

Hemos sido testigo de estos cambios, Victoria. Más que eso: han pasado por nuestras almas, alimentado nuestra inteligencia, formado nuestro carácter, afinado nuestra visión del mundo... Por todo ello, muy al principio de esta corres-

pondencia te decía que sabemos mucho más de lo que incluso sabemos que sabemos. Aun así tú insistes en plantear la pregunta de para qué sirve la religión al día de hoy. Yo te la devuelvo, tú me la reviertes... Se impone poner orden.

No todo tiene utilidad, sino que, como sabes mejor que yo, buena parte de las grandes cosas no tiene ninguna. El criterio de utilidad es muy moderno, muy de la Modernidad, y tiende a ser epistemológicamente invasivo. Por si se te ocurriera defenderte con palabras, arguyendo por ejemplo que has escrito «función» y no «utilidad», te adelanto que para mí utilidad y función, según qué usos, son conceptos cercanos. Hay cosas que están ahí, vienen de muy atrás y no piensan irse. Por lo demás, cabe hacer ciertas aproximaciones utilitarias. Para los clérigos de cualquier especie, la religión tiene una utilidad suma: es su modo de vida. Para algunos poderes despóticos también la tiene, si pueden utilizarla o manejarla. Para muchas gentes es un consuelo y grande; para otras, una regla confiable, moral y social. Y se podría seguir.

Tú, por el contrario, insistes en la pregunta más general, «para qué sirve en sí», y adelantas la respuesta: para «satisfacer ciertas ansias de trascendencia que no encuentran satisfacción por otras vías». Pero ¿qué ocurriría si la mayoría de la gente no tuviera ni conociera tales ansias? Plantéatelo por un instante. La gente —y me refiero al común de los mortales, a ti y a mí, a los otros cinco mil millones, a los ya fallecidos...— es mucha gente. Que, además, lo ha pasado muy mal, azacaneada por hambre, enfermedades invencibles, desamparo, miedo... No niego de plano las ansias de trascendencia (veo que he de explicarme); pero estoy segura de que ocupan un lugar muy posterior en la cola de los apremios básicos. Y la religión es parte de la manera de entender y dar forma a esos apremios. Por lo tanto creo que tu respuesta contiene más peso previo, por-

que la pregunta que supone es esta otra: «¿qué función tendría la religión en el mejor de los mundos posibles, esto es, aquel en que los apremios básicos estuvieran relativamente cubiertos?». Entonces, a lo mejor, ese soplo de trascendencia tomaría altura. Pero no se te oculta que para la mayor parte de la humanidad el mundo sigue siendo difícil, y la vida, en bastantes lugares todavía, aquello que escribió Hobbes: «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».

Aun con panorama tan desolador —puedes argumentar—, la gente, al menos alguna gente, ha sentido el ansia de la trascendencia. Bien pudiera ser, pero el gozo lo obtiene en su mayoría de las felicidades sencillas. Se es feliz, naturalmente que a ratos, por cosas como el hambre saciada, la música y la danza, los vestidos y paramentos, la compañía, la salud recuperada, los tesorillos de cada cual; y por los buenos hijos, los buenos actos, el aprecio de la buena gente. Todas esas cosas dan brillo a los ojos y buen color a las mejillas. No veo dónde incluir la trascendencia. Además, que pudiera haber trascendencia, o incluso mística, pero no inmortalidad, pongo por caso. Muchas formas religiosas lo que dicen asegurar son esos bienes que te enumeraba, no otras fuentes ni formas de sentido. Si cumplimos con los dioses, tendremos esas cosas, aquí. Para bastantes formas religiosas del pasado y del presente no hay más sentido que este permanecer: para la comunidad, en el transcurso del tiempo; para cada persona, mientras la vida dura.

Esas ansias que invocas pertenecen al alma de Agustín de Tagaste, obispo de Hipona: «Señor, he salido de Ti y mi espíritu permanecerá inquieto hasta que descansa en Ti». Ello me lleva a la mística de nuevo. Tú dices ¿es posible un mundo sin dioses? Yo digo ¿es posible la subjetividad sin Dios? (El Único, como indica la mayúscula). La mística es un producto del monoteísmo del que aún no

hemos hablado, y que a mi entender ha influido directamente en lo que llamamos «Yo». San Agustín, el principal Padre de la Iglesia Latina y patrón de los teólogos (por cierto, ¿sabías que la bibliografía más productiva del planeta, la que cuenta con un número mayor de publicaciones, es la teología? ¿A que el dato asombra?), San Agustín, te decía, fue también el inventor del yo occidental, de esa dimensión subjetiva e interior, conversación constante, flujo interrumpido al que llamamos así: «yo» (o también por otro nombre, «conciencia»). Agustín fue el discípulo más aventajado de Ambrosio de Milán, el primero que aprendió a leer en silencio, según sabemos, pero llegó más lejos. Su «Yo» se crea y fabrica su espacio en el diálogo con la presencia divina, pero no con cualquiera, sino con la del Dios Único con quien constantemente conversa, que jamás descansa y siempre vigila y escucha. Los dioses anteriores, como mucho, hacían revelaciones parciales a sus devotos: visiones, profecías..., cosas de escasa monta. Esta divinidad monoteísta tiene mucha más capacidad: te crea desde el mismo momento en que se relaciona contigo en el interior de tu alma. Existes en su presencia, y si esa presencia desaparece, la existencia deja de tener sentido. El alma ansía a su Dios para saber de sí misma. En ella se multiplican las estancias, los recovecos, los lugares íntimos; allí habita también el silencio. (Mira que todavía no estoy hablando de mística, aunque por las palabras se ve que me estoy aproximando a esa geografía). Ese Dios Único ha de ser amoroso o misericordioso o padre —entre estos tres nombres se mueven también las Religiones del Libro—. A su lado las viejas deidades locales empalidecen. Son protectoras de la vida y de la suerte, pero no pueden competir con esta nueva «potencia de sentido» que marca el verdadero nacimiento del individualismo.

Si el Único se va, no habrá manera de ocultar su ausencia: ¿ante quién vivimos y para qué? La conciencia no es amiga de la vida, sino que la interroga y la supera. De manera que nuestra teología lleva tres siglos, los mismos desde el inicio de la Modernidad, ahondando el surco del Dios escondido y del Dios Ausente, ese que tú misma has citado en cartas anteriores. Por eso hace tan extraño oír la frase: «Yo no creo en Dios», que hasta parece una necesidad a la que siempre cabe replicar: «Él sí cree en ti» (lo que no es una broma).

Una de las pruebas de la existencia de Dios, el Único, es que se revela a los místicos, esto es, que su existencia es o ha sido empíricamente verificable para ciertas personas. Y dado el estatuto que le concedemos a la *empírica*, no sería cosa de dejar de lado tal prueba. Tiene el punto flaco, flaquísimo, del solipsismo, porque no hay manera de saber en qué consiste una experiencia que sólo algunos sujetos poseen y no pueden transferir. (Pero los hay, recuerdo por ejemplo a García Morente). Lo que yo apunto, sin embargo, es casi lo contrario: para poder hablar con Dios no ha hecho falta que Él existiera, basta con que lo hayamos supuesto. Eso ha creado lo que ahora contempla el mundo; y más cosas: ha creado un individuo que se sabe y quiere independiente de sus circunstancias, accidentes de una sustancia devenida necesaria, la mismidad. Si Dios existe, sólo Él es bueno, justo juez y reverenciable, todo lo demás es menos poderoso. Hasta el igualitarismo prende en parte desde esta raíz. La ética y la política del yo moderno, en tanto que son monoteístas y herederas del agustinismo, a través de Lutero, tienen en este ancestro su condición de posibilidad.

Así que no veo bien cómo podremos aprender a vivir sin Dios; nos tiene bien agarrados. Puedes objetarme que ahora llamamos individualismo a otra cosa: pensar sólo

en lo propio e intentar salirnos con la nuestra. Pero creo que bastan dos frases de Agustín para marcar mejor su verdadera extensión: «más vale creer a los que enseñan que a los que mandan», y «el falto de sabiduría es un indigente». Ni el poder ni la riqueza deben impresionarte si tú eres alguien capaz de contener a Dios en tu corazón.

Nada menos. Es cierto que esta sabiduría venía de antes, del inicio de la filosofía, de Sócrates y también del helenismo, de las grandes escuelas morales: estoicos, epicúreos y cínicos. Pero todo ello cuajó en Agustín, justo cuando la romanidad iba a dejar de existir. Y su manera de darle forma al mundo resultó tan firme y trabada que pervivió mil años. (Mil años, que sepamos, porque su falsilla sigue bien viva, como lo prueba tu pregunta).

¡Basta ya de metafísicas! Vamos al trigo: ¿crees tú, Victoria, que la religión puede enseñarse? Desde luego los clérigos de cada una de ellas pueden dar su propia catequesis, pero, como bien dices, son «especialistas en dar respuestas fáciles a problemas complejos»; bueno sería, por tanto, que lo hicieran en sus propios espacios religiosos y para los previamente bien dispuestos a tales métodos. Una catequesis siempre es una versión mermada, interesada y parcial de todo lo que la religión comprende. (Esto último la filosofía y las ciencias de la religión casi no lo han abarcado aún). No obstante, siquiera en sus líneas más conocidas, la religión debería enseñarse a todos como parte de una educación conveniente para entender el mundo. El universo se lo podemos dejar a la física; pero el mundo, eso específicamente humano, está tejido y teñido por nuestro entendimiento, las ideas heredadas, las prácticas sociomorales y políticas, el imaginario colectivo..., y tantas otras instancias. Todo eso no se entiende sin saber lo que la religión es y ha sido. No se trata únicamente de saber iconografía para entender lo que colgamos en los

museos: que si el de la espada es Pablo y el de las llaves Pedro; o que en esa miniatura persa, el del rostro como una llama es Mahoma. Se trata de saber qué somos, de dónde venimos, puede que incluso qué nos cabe esperar, aunque esto lo dudo un poco.

Ves que estoy respondiendo tan sólo al final de tu última carta, pero es que ese final tiene su enjundia. Afirmas que la trascendencia, su necesidad, existe, y que las religiones lo que hacen es facilitarla, mitigar lo radical de ella, ahorrarla, quitarle imaginación; afirmas asimismo que esa trascendencia —que llamas necesidades espirituales— también debe ser enseñada, aunque no sabes ni cómo ni quién podría hacerlo (cito literalmente: «Percibo ahí un vacío que no sabemos llenar»); y añades que todo ello va a contracorriente en las sociedades posmodernas, que calificas —pareces McIntyre— de egoístas y consumistas. Pero no te cansas: «En la existencia humana, con religión o sin ella, hay un anhelo de trascendencia». Bien, pues si piensas todo eso, no sé por qué te preguntas por la continuidad de la religión, pues si ese anhelo existe, siempre habrá quien sea capaz de satisfacerlo, con productos más o menos elaborados, de mejor o de peor calidad.

Se supone que la filosofía también tiene algo que ver con eso; hace tiempo, hace alguna carta, te dejé caer que si la religión positiva parece a lo peor la filosofía se va con ella. Aunque, amiga querida, no me respondas todavía a esto. Déjame que desvele otra de tus ideas de fondo. Creo que en ti alcanza gran poder la imagen espinosista del ser (no es que haya sufrido yo un fagonazo de inteligencia, es que lo dices tú misma). Voy a esto: no se te escapa que los primeros grandes sistemas barrocos son teodiceas. El modelo organicista de Spinoza es impresionante porque además proporciona imágenes plásticas de ese *todo bullente* al que llama *Dios o la Naturaleza*. Siendo como es mucho más

visualizable que el atomismo cartesiano, tiene también mayor pregnancia. Casi parece que hace flotar ante nuestra vista las imágenes, muy posteriores, de las galaxias en formación: un ser único y fluido, flotando en sí mismo, componiéndose de sus infinitas transformaciones..., y cada uno de los vivientes una imagen, un modo en que se manifiesta; un modo único, como añadiría más tarde Leibniz. Destellos del Gran Todo, que es lo que recoge la frase más popular: «polvo de estrellas».

Spinoza era ya un filósofo copernicano. Su Todo es, y normalmente no se dice, una imagen heliocéntrica: una gran luz central de la que las cosas fluyen. Heliocéntrica y no descentrada, como es ya la copia oscura que de su pensamiento realiza en pesimista ese que siempre sale al final, Schopenhauer. ¿Qué sucede si la gran luz arde para nada? ¿Sabes? Todo ello me trae a la cabeza algo que en sus *Memorias de una joven formal* escribe Beauvoir sobre su propia adolescencia y su pérdida de la fe . Cojo mi viejo volumen:

Sentí angustiada el vacío del cielo... De pronto todo callaba. ¡Qué silencio! La tierra giraba en un espacio que ninguna mirada atravesaba, y perdida sobre su superficie inmensa, en medio del éter ciego, yo estaba sola. Sola. Por primera vez comprendía el sentido terrible de esa palabra. Sola; sin testigo, sin interlocutor, sin recurso. Mi respiración en mi pecho, mi sangre en mis venas y ese barullo en mi cabeza, no existían para nadie.

Y por otro recoveco del libro añade: «La imagen me persiguió mucho tiempo, la de ese gran fuego ardiendo en las tinieblas».

Aprender a vivir en un universo ciego y silencioso: creo que no podremos. Son dos cosas lo que afirmo: prime-

ro, que las religiones mantendrán su imperio, por todo lo que ya venimos viendo; y, segundo, que quienes necesitan algo distinto a la catequesis, quienes, quizá no todos, pero siempre algunos, experimentan ese anhelo de sentido de que hablas, éstos no pueden ni satisfacerlo ni abandonarlo con independencia de que tengan o no fe en alguna de las religiones positivas.

Saco esta convicción de mi amistad con ciertas personas, incluso clérigos, que son capaces de llegar a ese límite. De la misma manera que toda nuestra experiencia está dentro del espacio y el tiempo —recordando a Kant—, nuestra potencia de sentido, que reside en la razón y en el lenguaje, ya no nos deja suspenderla. Por eso tanta gente se declara agnóstica. Lo que no quiere decir que evada la cuestión para no significarse socialmente, como sucedía a veces en el pasado; sino que, en verdad, ni puede creer los contenidos corrientes ni puede tampoco abandonar ese deseo, en ocasiones desesperado, de sentido. Y bien te digo que antes era más fácil, pues a medida que la razón humana se hace más fuerte porque crece su conocimiento científico y su capacidad de investigar todo lo anteriormente librado al mito y al arcano, más nota y percibe, en consonancia, el horror del vacío.

Resulta evidente que los contenidos de cualquier forma religiosa, por lo mucho que de ellos y del mundo ya sabemos, tienen que sufrir una hermenéutica. Por ese motivo, el mundo se está llenando de «cristianos culturales», «budistas culturales» y, aunque la situación ahora lo oculte, también de «musulmanes culturales». Hay además en danza una cultura extendida, una «teología moral» compartida que se va abriendo paso. Casi toda esa misma gente percibe que las religiones no proporcionan tanta moral como dicen, sino que ellas han de ser las primeras en moralizarse. Esto ya lo vio el joven Hegel, quien dejó escrito

en un apunte de juventud jamás publicado que no veía mucho sentido a reunirse para leer textos sin duda importantes hace dos mil años en Siria; pues ahora, lejos de extraer moral de esos textos, había que estar introduciéndola en ellos constantemente. Ahora la distinción entre moral y religión ha comenzado a verse más nítidamente que nunca, aunque la Modernidad la haya alumbrado hace ya tres siglos; porque nunca antes todos los que poblamos el planeta nos habíamos conocido tanto y tan bien. Ya nadie es exótico para nadie. (Me puedes acusar de optimista, es cierto; pero creo que las cosas van por ahí, aunque aún no hayan llegado tan lejos). No sé si tal situación gustará a esas maquinarias de poder que son las congregaciones y jerarquías religiosas de cualquier religión suficientemente extendida.

Ya sabemos, además, que la religión no es racional, de modo que ninguna teología pretende escolastizarse en el presente; pero con el fondo irracional y oscuro del alma humana no se puede jugar indefinidamente. Por si fuera poco —me repito—, aunque la religión sea irracional, la razón es religiosa. Tiene, y no podemos evitarlo, ansia de totalizar, y lo que llamamos «sentido» es el resultado lateral de ese decurso totalizador. Pero —mejor, empero— en la vida corriente nos movemos en terrenos algo más firmes. Conocer el bien y el mal no es que sea fácil, que no, no lo es; sin embargo, vamos consiguiéndolo con bastante buen compás. Otra cosa es lo que dices, que de conocerlo no se sigue el que lo pongamos por obra. Y a eso quiero dedicar un último apunte.

Victoria, tú, normalmente tan ponderada ¡has osado quitar la razón a Sócrates! ¿Ves lo que pasa cuando se deja pensar a las mujeres? ¿Ves como Nietzsche tenía razón? Si Sócrates es el padre fundador de la filosofía... (Y eso que no dejó nada escrito, aunque quizá también por eso es

irrebatible). Sostienes que el filósofo griego se empeñó en hacernos creer que conocer el bien implicaba practicarlo, pero que en ese punto se equivocó de plano. Pues sí y no. Yo creo que tiene razón en lo que toca a la mayoría de los mortales, esos que, por mera estadística, ni son buenísimos ni malvados. Pocas personas hacen mal, grave mal, a sabiendas, porque no es comfortable. Pero si se sienten a cubierto y no lo consideran mal, entonces proceden tranquilamente. Por ejemplo, todas las sociedades, ya lo hemos tratado, prohíben terminantemente a los particulares la extrema violencia, el robo y el falso testimonio; las normas sexuales constituyen capítulo aparte; y en cuanto al tema de la religión y las mujeres, convengamos en que tenemos que tratar por separado. Volviendo a lo nuestro: la mayor parte nos portamos regularmente bien. Y el caso del malvado ha de pensarse con detenimiento, porque quien actúa mal a sabiendas ¿es malvado o está enfermo? Sabes que yo creo poco en los sociópatas. Hay personas malvadas, pocas, pero las hay. Dices que la moral que tenemos entre todos —este tejido impresionante de relaciones— no es un problema de conocimiento sino de voluntad. Y has repetido ya en bastantes ocasiones que debemos educar una voluntad buena. ¿Ayuda a conseguirlo la religión? Pues mira, va siendo hora de decir que no mucho; y caso de hacerlo, unas religiones ayudan más y otras menos. ¿Preferirías que no entráramos en eso de momento? Yo, la verdad, sí (aunque me temo que habrá que hacerlo).

La educación de la voluntad, ¿lo recuerdas?, estaba en manos de los «directores espirituales» y los confesores. Hace mucho que no oigo ni leo nada sobre la práctica de la confesión que no aparezca relacionado con acoso o abusos sexuales; sin embargo, puede que en momentos sensibles de nuestras vidas todos necesitemos ayuda que hay que calificar de «espiritual»; puede que enfrentemos

situaciones y nudos sentimentales que no seamos capaces de resolver sin que otro ser humano cruce su mirada con la nuestra. También en estos temas, «Cuatro ojos ven más que dos». (Amigos nuestros psiquiatras, como Carlos Castilla del Pino, lo saben bien). Crecer en sabiduría y bondad no es sencillo; incluso puestas las buenas leyes y dejando por lo tanto el camino individual bastante despejado, convertirse en un buen ser humano es difícil. A ti te gusta citar la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, que es dura en este tema: para ser bueno hay que tener primero muchas cosas buenas como familia, posición social, belleza...

Mira, Victoria, yo creo que el Dios cristiano —heredero como era de pensadores que amaron la moderación o incluso la pobreza, algo consustancial a todas las escuelas morales helenísticas— suplió con el amor de Dios todas esas duras condiciones que pedía el gran filósofo griego. Las Religiones del Libro pusieron al alcance de cualquiera el poder ser moral, democratizando la bondad y alejándola de su primitivo engarce con la nobleza de sangre y el poder. Cualquiera de los mártires, incluso los niños, era más valeroso que Escipión o que el mayor de los generales; cualquiera que daba lo que tenía, más generoso que aquellos crosos que compartían sólo con sus amigos lo que les sobraba; cualquiera capaz de rezar por su enemigo tenía el alma más grande que Ciro o Alejandro. La virtud se hizo doméstica, se puso al alcance de los pequeños sin perder por ello ni valor ni coraje. Sobre los pedestales había que poner nuevos ejemplos y se pusieron: Blandina, Inés, Pancracio..., todos los que llenan las Actas de los Mártires. Ya sé que hay que tomar con cautela esa literatura, pero ello no empece para saber lo que pretendía: la sustitución de los modelos de virtud del mundo antiguo, la enseñanza de una nueva forja de la voluntad, de nuevos

patrones de éxito... Todo ello, claro está, ante la mirada del Dios Único, que era el garante de la sustitución.

Ahora, ¿cómo educar la voluntad? Más aún, ¿cómo evitar la psiquiatrización de cualquier mal? ¿Se ha convertido la filosofía, como proponen algunos movimientos y colegas, en consejo espiritual experto? Dices, con razón, que no podemos soportar un relato que no tenga un final feliz: Dios es el final feliz para el relato que la humanidad viene narrándose en los últimos dos mil años. ¿Y si afirmáramos, como Hegel, que tiene una realidad en proceso?

Te cito textualmente: «Me resisto a aceptar que las sectas, el fútbol o los fervores patrioterros hagan las veces de las religiones»; también yo. Incluso me resisto a aceptar que las religiones hagan las veces de la religión. Creo que pocas de las confesiones religiosas —entre paréntesis, ¿por qué no adoptamos la expresión «religión positiva» que es muy clara?— están formando voluntades buenas. Pero, cierto, son estructuras de apoyo social en Estados en que las coberturas sociales son desconocidas; lo fue el cristianismo en la Roma imperial —«mira cómo se quieren entre sí los cristianos»—; o lo son ahora, por ejemplo, los «hermanos musulmanes» en buena parte del Magreb e Indonesia, o las Iglesias Evangélicas en América Latina. La supervivencia y la trascendencia no son lo mismo. Las religiones positivas usan los dos resortes, lo que no siempre es hecho ni por personas genuinamente religiosas ni para buenos fines. ¿Qué tal si le dedicamos un tiempo al negocio de la vida eterna?

Tu amiga que te quiere,

Amelia

Enero de 2006

VII

OFENSAS A LA RELIGIÓN

Queridísima Amelia:

Esta vez he tardado en contestarte y sabes por qué. Hace quince días murió mi madre, una de las experiencias más tristes y desoladoras que tiene que vivir el ser humano. Era muy mayor y llevaba años inválida, dependiendo totalmente de los demás salvo para pensar y hablar, pues conservó la mente clara casi hasta el último día. Tenía que ocurrir, e incluso era bueno que ocurriera cuanto antes, pero aun así, es duro y cuesta aceptarlo. La muerte no se entiende, ni siquiera, pienso, desde un contexto religioso. Porque la creencia en otra vida y la esperanza de que no todo acaba en ésta, en realidad no consuelan de la desaparición material, brutal y absoluta de la persona que fallece. Alguien que siempre estuvo conmigo, desde que nací, de repente deja de estar de un modo ya irreversible: es una realidad tremenda. Sólo encuentro una débil ayuda para la resignación en esa idea de trascendencia que venimos discutiendo. Si algún sentido tiene la ausencia definitiva de un ser querido, al menos para mí, es la consideración de que algo trasciende a la muerte física de la persona y permanece entre los vivos: los recuerdos, la continuidad familiar, las gratificaciones habidas, los sufri-

mientos conjuntos, las vivencias que la muerte no arrastra consigo. Esa pervivencia así como la voluntad de mantenerla creo que es todo lo que cabe encontrar más allá de la muerte.

A la luz de todo esto que me ha tocado vivir tan recientemente, puedo volver, ahora quizá de forma menos abstracta, sobre la cuestión que te planteaba en mi última carta. ¿Tiene alguna utilidad o función la religión al día de hoy? Tú pones en cuestión que hablemos aquí de utilidad, pero aun así nos entendemos. Como dices, no es consuelo lo que la religión brinda; estoy de acuerdo y la experiencia recién vivida de la muerte me lo corrobora. A nadie que no busque autoengañarse puede consolarle un reencuentro postemporal y posmundano con los que se han ido, que ocurrirá en unos términos inimaginables y desconocidos. Tal vez pueda darse una esperanza muy difusa, pero no exactamente un consuelo.

La religión, pues, no aporta consuelo para los sufrimientos mayores de esta vida, pero tampoco proporciona hoy una regla moral. Es decir, toda religión está llena de preceptos y de moralina, ciertamente; pero lo que tú y yo venimos defendiendo es que no es preciso el fundamento religioso, divino, en lo que hace a los principios y valores morales más básicos. Incluso creo que me vas convenciendo de que tampoco la religión sería ya el instrumento más adecuado para la formación de la voluntad moral o buena, puesto que es la sociedad la que aporta tal formación (cuando lo hace, claro). El problema se produce cuando ninguno de los agentes sociales que podrían hacerlo —familia, escuela, medios de comunicación, administraciones públicas— lo hace; cuando nadie se responsabiliza del asunto de la formación moral —precisamente lo que está ocurriendo en estos momentos, me temo—. Lleguemos, por el momento, a la conclusión de que ni el consue-

lo ni la regla moral explicarían el porqué de las religiones en nuestro mundo. ¿Qué queda, entonces, que justifique la persistencia de la religión?

Hablas de la mística, un producto del monoteísmo del que, efectivamente, no habíamos hablado. Vinculas la mística al desarrollo de la subjetividad, eso que la religión llama «alma» o «espíritu», la capacidad de recogimiento para llegar a encontrarse uno a sí mismo y encontrar también al otro, como otras tantas manifestaciones de Dios. Me gusta la cita de Simone de Beauvoir a propósito de su pérdida de fe. La soledad, el silencio, el vacío del cielo producen angustia. Pero, al mismo tiempo, me parece a mí, reconforta la posibilidad de compartir con otros seres ese mismo sentimiento de falta o anhelo de algo otro, «totalmente otro», como lo llamaba Horkheimer. Bien es verdad que todo ese proceso tiene un trayecto que pasa necesariamente por la creencia y por la religión positiva (acepto la sugerencia de nombrar así a la religión). Beauvoir se siente sola al perder la fe después de haber creído. A nosotras, el recogimiento introspectivo nos lo enseñaron a través de la oración; o mejor aún —pues la oración, al menos en nuestro caso, acababa siendo pura repetición rutinaria de avemarías— a través del entorno conventual, el atuendo especial para entrar en la iglesia, la música, los ritos, la «composición de lugar» de los ejercicios ignacianos, un cúmulo de situaciones, en suma, que invitaban al retraimiento hacia el interior de uno mismo. La pregunta es: ¿se llega a aprender por otras vías esa experiencia que en Occidente se introduce de la mano de las Religiones del Libro? La sociedad contemporánea, consumista, hedonista, ociosa, lúdica no propicia en absoluto el repliegue en la intimidad, sino todo lo contrario: las emociones fuertes, el ruido, la violencia. ¿Hay maneras hoy de seguir cultivando la mística o, más ampliamente, la dimensión espiritual de la vida humana?

Te refieres a la filosofía como algo que a tal propósito puede suplir a la religión. Y citas a San Ambrosio, el primero que aprendió a leer en silencio. Efectivamente, no hace falta tener «oído musical para la religión» —son palabras de Rorty— para atender a la voz del espíritu. La filosofía es pensamiento, como lo son las humanidades en general, por lo que ahí tenemos otras formas de abastecer ciertas necesidades de la vida humana sin tener que acudir a la religión. De nuevo la conclusión sería, pues, que tampoco la mística es una experiencia propiamente religiosa. Vuelvo a preguntar: ¿queda algo específicamente religioso?, ¿o la religión es sólo una etapa en la evolución de la conciencia? Y si lo es, ¿se trata de una etapa necesaria —no en la historia de la humanidad sino en la vida individual—? Tú que eres más hegeliana que yo te sentirás más cómoda con la pregunta.

Si menciono a Rorty es porque acabo de leer un librito suyo y de Vattimo sobre *El futuro de la religión* que te recomiendo si no lo conoces . El primero se declara ateo, y de cultura católica el segundo. Ambos son filósofos influyentes y ambos también han adoptado una forma de hacer filosofía un tanto singular: el pragmatismo, en el caso de Rorty, y la hermenéutica en el de Vattimo. Desde puntos de partida divergentes y con argumentos disímiles, sin embargo, uno y otro llegan a una misma conclusión: en la época posmetafísica, del cristianismo no queda ya ni su verdad ni su falsedad, sino sólo un mensaje: el mensaje de la caridad. Te reproduzco dos párrafos, uno de cada filósofo. «En el mundo en que Dios ha muerto —se han disuelto los metarrelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también la de los saberes “objetivos”—, nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad», escribe Vattimo. Y Rorty: «Ponerse fuera del *logos* metafísico es casi lo mismo que cesar de buscar

el poder y contentarse con la caridad». Pues bien, aquí tenemos otra forma de expresión religiosa y también posreligiosa. Fue el cristianismo el que nos enseñó el precepto del amor, como fue el cristianismo —Agustín de Hipona— el inventor del yo occidental. Esos inventos no sólo prevalecen después de la secularización, sino que son el vínculo que aún tenemos y podemos potenciar con las comunidades religiosas. Los laicos decimos que no hace falta amar a Dios para amar a los hombres, y no nos molesta (a mí, por lo menos) la forma evangélica de expresarlo: amar al prójimo es la manera de amar a Dios. Rorty cita un libro que Dewey escribió sobre la religión, *Una fe común*, donde éste se muestra a favor de un «vago panteísmo romántico», expresión de la dependencia que une a humanos y no humanos, que nos llevaría a reconocer que formamos parte de una totalidad más amplia. Dicha totalidad se la construye cada uno y constituye el modo de unión con todo lo que le trasciende (de nuevo la trascendencia, que yo encontraba expresada de modo más aceptable en la filosofía de Spinoza. Dirás que me repito mucho).

En fin, Amelia, que si estamos de acuerdo con lo que dicen dos filósofos contemporáneos muy representativos, resultará que la forma más propia de manifestarse la religión hoy —y seguramente de mostrar su utilidad— es la de la acción: la caridad, el amor y el desvelo por el otro. No me parece mal, porque eso es efectivamente algo que «religa», que une a los humanos cuando existe, e incluso, si nos ponemos en la línea del pensamiento ecologista, habrá que decir que une a humanos y no humanos o que nos relaciona de una forma especial con la naturaleza. Es también una mística, pero resultado del salir de uno mismo para ir al encuentro del otro.

Llegar hasta ahí, reducir el mensaje cristiano a la caridad, no ha resultado fácil, aunque éste fuera el núcleo de

la doctrina más original de los primeros cristianos —una doctrina lejos de hacerse realidad, pues el cristianismo, y todas las religiones, se ha dispersado en infinidad de manifestaciones que no tienen nada que ver con tal mensaje—. Quiero pensar, con Vattimo y Rorty, que ha sido la secularización la que ha contribuido a depurar la religión cristiana de todo lo que no debía ser su núcleo fundamental. Secularizar, lo hemos dicho, es privatizar, convertir la opción religiosa en una opción entre otras, tan discutible como las demás. Al mismo tiempo, la secularización ha preservado (ya no como algo específico del cristianismo) todo aquello que, habiendo empezado con esa religión, hoy sin embargo sería aceptado por creyentes y no creyentes. Con lo cual, quizá pueda defenderse una cierta «denominación de origen», si no es frívolo hablar así, cuyo valor radica precisamente en que el mensaje en cuestión ha llegado a ser algo irrenunciable en cualquier caso e incluso para cualquier época o cultura.

Hablando de frivolidad y de culturas, aplacemos de momento la pregunta por la especificidad religiosa, pues otro tema se nos ha cruzado en el camino. Algo tendremos que decir, en efecto, sobre el ridículo debate que acaban de provocar unas viñetas de Mahoma publicadas en el periódico danés *Jyllands-Posten*. Como sabes, su publicación no es reciente (hace cinco meses de ella); pero ha sido ahora cuando ha sido aprovechada políticamente para promover una discusión absolutamente surrealista y desproporcionada. Tengo encima de mi mesa un montón de recortes de distintos periódicos, con artículos que se cuestionan hasta qué punto el derecho a la libertad de expresión legitima la ofensa e incluso la calumnia a las religiones, ya que una de las viñetas más criticadas es la de un Mahoma terrorista. Hagamos la pregunta pertinente en términos weberianos: ¿la defensa de un principio como el

de la libertad de expresión debe ceder ante las posibles consecuencias derivadas de utilizarlo un tanto irresponsablemente? O también: si colisionan dos principios como el de la libertad y el del respeto debido, ¿con cuál debemos quedarnos?

Siento una cierta vergüenza intelectual al meterme en ese debate porque, como te decía y nadie niega, su origen ha sido básicamente político, no de colisión de principios ni de consecuencias que no hayan sido ostentosamente manipuladas. A una serie de países árabes les convenía poner de manifiesto la supuesta islamofobia de Occidente, y el pretexto de las caricaturas ha sido cazado al vuelo. Desde semejante punto de vista, resultará desproporcionado cualquier intento de tomarse la cuestión en serio y aportar argumentos filosóficos o éticos a favor o en contra de la libertad de expresión o del respeto a las religiones. Es obvio que la libertad de expresión debe tener límites; como también lo es que las ofensas tienen siempre una carga de subjetividad fuerte y que, si se producen en un contexto irónico, el sentido del humor puede atenuar e incluso eliminar la intención de ofender. Nuestro querido Austin y sus *speech acts* nos ayudarían a explicar muchas cosas. Pero voy a otra pregunta que tanto a ti como a mí debe interesarnos: ¿por qué los creyentes son tan sensibles a la crítica y a la burla? Más allá de la instrumentalización política del hecho y del desencuentro actual con el mundo islámico, es cierto que la crítica a la religión se soporta mucho peor que cualquier otra, aquí y fuera de aquí. Ésa ha sido al menos mi experiencia siempre que me he referido públicamente, de palabra o por escrito, a temas religiosos de forma más o menos crítica. La religión es intocable. ¿Por qué?

La respuesta algo tendrá que ver con ese fundamentalismo del que tú afirmabas que hay que encarar con senti-

do del humor. Pues bien, parece que no se deja. Hoy por hoy, las religiones más proclives al fanatismo no toleran ni una broma ni un chistecito. Cuando la religión atacada es, por ejemplo, la católica, los ofendidos se limitan a protestar por ello sin violentar las reglas democráticas. Ciertamente no recuerdo reacciones ni tan masivas ni tan virulentas por algo relativo al cristianismo. Con todo, tampoco es que las religiones de Occidente se hayan destacado por la capacidad de reírse de sí mismas, ni por la de aceptar que el análisis y la crítica las puedan eventualmente poner en ridículo sin que ello tenga que significar que se está descalificando al conjunto de la religión o a sus fieles. Es decir, la convicción de que una sociedad laica debe respetar todas las creencias se convierte en la prohibición de mencionarlas si no es para rendirse ante ellas. De todo lo que he leído a propósito de las viñetas me ha gustado sobre todo un artículo del teólogo Soheib Bencheikh, antiguo muftí de Marsella y actual director del Instituto Superior de Ciencias Islámicas, quien básicamente se centraba en dos ideas. En primer lugar, constataba la incoherencia entre la polémica producida y la enseñanza coránica a favor de aprender a trascender las polémicas, sin enquistarse en ellas ni echar más leña al fuego: «Y cuando ellos [los creyentes] son apostrofados por los ignorantes, dicen “Paz”». Sin duda que en el Corán hay otros fragmentos distintos del citado que incitan a las respuestas violentas, pero ese contraste se produce en todos los Libros Sagrados. Y, en segundo lugar, el mencionado teólogo señalaba la falta de seguridad y de convencimiento en su propia solidez que muestra una religión cuando no sabe afrontar las críticas y el ridículo. Quizá ahí esté la clave. En el fondo la convicción fanática —de la que hemos hablado en otra ocasión— carece de fundamentos sólidos; es una convicción débil y por eso no tolera que se mofen de ella.

Una convicción firme, en cambio, está por encima de las críticas y las ignora. Me viene a la memoria Nietzsche y su teoría del resentimiento. El resentido siempre es el débil, por eso no reacciona a activa sino reactivamente. El hombre libre, por el contrario, el que se sabe superior, nunca se siente ofendido, al contrario, responde con la *gracia*. Que la fe —que según nos decían debería mover montañas— se estremezca ante unos chistecitos sería sólo cómico si las reacciones provocadas no produjeran miedo.

Se ha dicho muchas veces que las religiones islámicas tienen que pasar por su propia Ilustración y otorgarle a lo sagrado la dimensión apropiada. Cuando transformamos algo en intocable porque es sagrado, lo que se está poniendo de manifiesto es todo lo contrario de lo que se desea: es decir, estamos dándole a lo sagrado una dimensión humana. Se extrañaba Alberto Manguel, refiriéndose al asunto, de que alguien pensara que Dios, Alá o Mahoma pudieran sentirse ofendidos por unas caricaturas. ¿Qué le importará a un dios o al profeta lo que digan los hombres? Más bien deberían ser las crueldades de los hombres, las guerras y la violencia perpetradas en nombre de los dioses lo que habría de ofenderles. Otra vez vemos que la dificultad está en preservar el mensaje más auténtico, el que merece ser conservado en lugar de quedarse con lo superfluo.

No obstante y dicho todo lo anterior, no me parece mal que se haya aprovechado la ocasión para hacer algo de autocrítica. No pienso, como ha dicho más de uno, que la libertad de expresión, incluso para ofender, pueda erigirse en otro fundamentalismo. La libertad de expresión, como la democracia, es incompatible con los fundamentalismos. Ahora bien, sí que tiene sentido preguntarse si es de sabios, o simplemente de personas razonables, utilizar la libertad de expresión sólo para provocar. Siem-

pre se ha defendido la libertad de expresión, el primero de los derechos civiles, como el ejercicio de la facultad de criticar a los poderes establecidos. Pero hacer mofa de Mahoma no es exactamente criticar el poder del Islam: lo sería condenar explícitamente todas las barbaridades que hacen los regímenes musulmanes y sus profetas en nombre de aquél. Es cierto, por otra parte, que la estupidez está amparada de algún modo por la propia libertad de expresión. Es decir, si no eres libre de decir tonterías, no eres totalmente libre. Pero también las tonterías y estupideces deben ser objeto de crítica y de rechazo. Si lo que queremos es que los países islámicos se convenzan de que la libertad de expresión es realmente un valor fundamental e intocable, ¿lograremos convencerles publicando esos dibujos? ¿No es el ejercicio responsable y no arrogante de la libertad de expresión la forma más razonable y sensata de demostrar el valor que damos a la libertad? ¿A quién beneficia hacer un mal uso de la libertad?

Hay un peligro, sin duda, en la magnificación de este asunto, y es que la religión pase a formar parte de aquellos temas que, efectivamente, constituyen un límite a la libertad de expresión, como son el racismo, la homofobia o el sexismo. Es muy fácil añadir más cosas a lo políticamente correcto. Si no me equivoco, en Inglaterra se está discutiendo una ley destinada a prohibir ciertas formas de referirse a las religiones. Quizá el que la pérdida creciente de poder de las Iglesias haya convertido también a los creyentes en grupos de desfavorecidos, como lo han sido las mujeres, algunas etnias o los homosexuales no sea más que otra consecuencia de la secularización. ¿Otra confusión imputable al discurso multiculturalista? En suma, y para dar alguna respuesta a la pregunta que me hacía más arriba sobre la especial susceptibilidad de los creyentes (no sólo de los fundamentalistas), la ocupación del ámbi-

to de lo sagrado por parte de las religiones parece que les da derecho a una especie de inmunidad frente a cualquier ataque. Otro dato que indica que la secularización se ha logrado sólo a medias.

El tema de las ofensas y del islamismo me lleva a otro que he de poner en tus manos. Hace unas líneas, me he referido al sexismo como algo no permitido, como límite a la libertad de expresión. Es el momento, querida Amelia, de que entremos en la discusión, injustamente marginada, sobre la consideración hacia las mujeres por parte de las religiones y su situación en las distintas Iglesias. Éste es un tema muy tuyo, lo conoces mejor que yo y tienes más datos; deberías ser por tanto tú quien lleves la batuta al respecto. Tenemos aquí dos grandes ámbitos: el del cristianismo y el del islam. En ninguno de ellos ha introducido el feminismo cambios esenciales, pero hay que reconocer que lo del islam es menos tolerable. Las Iglesias cristianas —unas más que otras— ignoran a las mujeres y las consideran, a ciertos efectos, desiguales; no aptas para ciertos menesteres, como el sacerdocio. El islam, por su parte, oprime directamente a la mujer; la discrimina y celebra su discriminación, por ejemplo, en la familia, al tiempo que lucha ferozmente por mantener signos ostensibles de sumisión, como el velo (por no hablar de las prácticas brutales de mutilación del cuerpo de la mujer). No obstante y aunque la comparación sea injusta, creo que el común denominador está en lo mismo que alimenta el sentimiento de ofensa derivado de las viñetas de Mahoma. Estamos refiriéndonos a unas doctrinas que son sagradas y que han sido reveladas por un Ser supremo que posee una autoridad inapelable, por lo que tales doctrinas se han hecho coincidir muchas veces con «lo natural». De acuerdo con esto, discriminar a la mujer no es discriminar, puesto que la diferencia entre los sexos estaría

en la naturaleza de las personas o de las relaciones. Se trata del mismo argumento que encontramos en las objeciones a los inventos biomédicos: son transgresiones de leyes naturales, dicen los ortodoxos católicos. Y esa forma de verlo la comparten todos los creyentes, vivan o no en sociedades secularizadas. No alcanza la forma violenta que tiene cuando las creencias religiosas se defienden con fanatismo, pero el argumento de fondo es el mismo. Volviendo al libro de Rorty y Vattimo, estamos ante formas de concebir la religión que aún no son posmetafísicas.

Por otra parte, y me limito a apuntar un par de cuestiones para que tú las desmenuces y entres en otras nuevas, ocurre en el islam un fenómeno que, si no me equivoco, no tiene paralelo en el cristianismo. No hay feministas cristianas que defiendan la exclusión del sacerdocio de las mujeres y reclamen a la vez su feminismo. En el islam, sí. «Las que llevamos velo somos feministas», decía hace unos meses una diputada de Melilla. No me contestes que es una estúpida, porque creo que el tema tiene más sustancia. El feminismo está dividido en el mundo musulmán; pero no por cuestiones teóricas, como nos ocurre a nosotras, que unas somos partidarias del feminismo de la igualdad y otras del feminismo de la diferencia; ni tampoco por razones estrictamente utilitarias: con el velo será más fácil llegar a emanciparse. Hay razones más profundas que tenemos que analizar. Lo dicho, el tema está en tus manos.

Contéstame pronto. Esta carta me ha ayudado a levantar el ánimo.

Te mando un gran abrazo,

Victoria

Febrero de 2006

Querida amiga mía:

Victoria, qué decirte sino que el dolor es adulto y carne de la vida que vivimos. He sentido tanto, te me he representado con tal viveza asistiendo a los momentos finales de tu madre... Padecemos cuando sufren los que amamos. Además, y no sé por qué, cuando quien nos puso aquí, quien nos *dio el serse* va, la desgarradura es especial, abierta, quema. Somos seres para la muerte, decía la filosofía existencialista, que está, lo sabemos, poco de moda; afirmaba, además, que conocemos que morimos y que vamos a morir, lo que nos da una posición especial e incómoda en el mundo. Pero yo creo que nada de lo que vive está preparado para la muerte. Los humanos, por más inteligentes, la sabemos cierta y por ello la negamos o la ocultamos. Y de esto las religiones saben mucho.

Desde muy antiguo venimos haciendo ritos fúnebres: en depósitos neandertales los restos humanos aparecen acompañados de polen de flores. Y qué decir de la antiquísima asociación *somnium imago mortis*, de la que proceden quizá buena parte de las creencias de ultratumba. El sueño es imagen de la muerte..., algo bien extraño, todavía por elucidar. En verdad casi todos los grupos humanos poseen un conjunto de ritos que aplican entonces; y casi siempre otro conjunto de fórmulas y conjuros para guiar al espíritu en su alejamiento del mundo de los vivos. Las creencias han ido y van desde el irse apagando progresivo de la sombra viva, hasta su reposo en lugares felices o desdichados en tanto se produce el verdadero final. Hay culturas religiosas tan reñidas con lo que la vida da de sí y tan pesimistas, que presentan el final como algo a conseguir tras una larguísima serie de reencarnaciones, sin memo-

ria cada una de todas las anteriores, en ciclos inmensos de repetición hasta que se alcanza el definitivo terminarse. La imaginación humana es prolífica.

En las letras europeas, el sueño, ya invocado en los sepulcros romanos, ha inspirado los terribles versos de Hamlet —«¿Pero qué sueños nos pueden asaltar durante el sueño de la muerte?»—, y hasta el retruécano de Calderón, quien prefiere, tan barroco, señalar que es la vida la que es sueño. Sin embargo, son las religiones las que continúan siendo sus propietarias. Te diré que, personalmente, lo que más me sorprende es la «democratización» de la vida eterna. La veo ir consolidándose en Egipto donde al principio sólo el Rey-Dios-Faraón era preparado para ella y la tenía, hasta los enterramientos saítas en los que el Libro de los Muertos es una compañía corriente del ajuar fúnebre. Por el medio han pasado siglos en que sacerdotes, escribas, grandes eunucos, ministros y potentados han ido adquiriendo, a peso de oro y plata, tumbas perennes, ritos y embalsamamientos. Con todo, no es esto lo más sorprendente: lo es la progresiva moralización del propio texto de autoayuda, del Libro de los Muertos. De época a época, siglo a siglo se va moralizando, hasta la idea de que la otra vida será gloriosa o desdichada en razón de lo hecho en ésta. Me impresionan sus formulaciones, así este ejemplo:

He llegado ante vosotros (los dioses) sin pecado, sin delito, sin villanía, sin acusador, sin nadie a quien haya causado perjuicio. Vivo de lo que es justo, me sacio de lo que es justo. Hago aquello de lo que hablan los hombres, de lo que se regocijan los dioses. Satisfice al dios haciendo lo que él ama: di pan al hambriento, agua al sediento, vestidos al que estaba desnudo.

Ante todos y cada uno de los dioses el difunto ha de asegurar que no hizo mal, no maltrató a las gentes, no mintió, no hizo pasar hambre, no hizo llorar, no mató ni ordenó matar... En fin, la serie casi completa de los mandatos más clásicos. Si se justifica, entonces podrá comenzar a recorrer los senderos del más allá y reaparecer en una vida de ultratumba. Creo que les debemos a los egipcios esa conexión, al igual que también hemos heredado de ellos la alegoría de la balanza, en la que el peso del corazón puro se iguala con una pluma; la balanza y el corazón que reaparecen en tantos textos sagrados.

Para mucha gente, Victoria, esto no es historia, es vida vivida, cosas que creen o se esfuerzan en creer: motivos para el obrar, como tú misma me has recordado varias veces. De tales parajes se pueden tener imágenes diluidas o muy concretas. Van desde el gozo de la presencia divina, en el cual el tiempo ya no existe, a las descripciones de una vida celeste con sus detalles más nimios: «Entrarán en los jardines del Edén; en ellos serán adornados con brazaletes de oro y perlas y sus vestidos serán de seda». Los jardines, ríos, lechos de oro y hasta un número fijo de mujeres vírgenes han formado parte de esas representaciones. Sobre muchas de ellas hay un trabajo excelente de Jean Delumeau que quizá te interese o ya conozcas, *La Historia del Paraíso*. Sí, la imaginación trabaja, aunque siempre tiene por regla el parecido con la vida y los deseos de los vivos.

La mayor parte de las religiones hoy existentes administran tanto los ritos como esa vida de ultratumba. Pero no sólo los creyentes sino también los clérigos, que a veces no coinciden, saben que creer en ella es complicado. Sin embargo, ya ves, a mí eso me impresiona poco. El mayor argumento que he encontrado contra tal creencia, o el que a mí más me impactó, proviene de alguien tan templado como John Stuart Mill, quien escribió en su diario:

La creencia en una vida después de la muerte sin tener una idea probable de lo que esa vida va a ser, no sería un consuelo, sino el mismísimo rey de los terrores. Un viaje a lo enteramente desconocido: ese pensamiento es suficiente para infundir alarma en el corazón más firme.

Supongo que la progresiva moralización de esa creencia ha influido, ambiguamente sin duda, en restarle pavor. Porque la creencia es más antigua que las religiones que existen hoy en día, las cuales en realidad la han heredado y no hacen sino administrarla. La administran tanto, Victoria, que sabemos por experiencia lo refractarios que son a poner algo de sentido común en un tema relacionado con el morir tan acuciante como es el de la eutanasia.

En nuestra sociedad del conocimiento, avanzada y tecnificada, los modos de vida, las maneras de vivir han cambiado mucho; consecuentemente, también lo han hecho las de morir. Como explica el gran historiador Philippe Ariès, a quien creo que hemos citado, la muerte se oculta y se «hospitaliza». Las ceremonias se hacen rápidas y, desde luego, llevar a los niños a ver enfermos agonizantes no se considera un espectáculo pedagógico (sólo hace un siglo era normal). Podemos, además, prolongar la vida vegetativa durante largo tiempo, aunque la consciente haya desaparecido. Pues bien, todo esto nos pone ante el tema de la eutanasia. Ciertamente el tema no es tan nuevo como parece; pero sí lo son las técnicas que permiten alargar una vida sin que haya sin embargo modo de hacerla viable. Eso ha producido y produce situaciones a veces espantosas. Por el juramento hipocrático, la medicina está para curar, dando lugar en ocasiones a prolongaciones de la vida inútiles y con terribles sufrimientos (lo que hemos dado en llamar «encarnizamiento terapéutico»). Una agonía, ahora

estamos de acuerdo, no debe prolongarse mediante técnicas pensadas para curar. Tras un debate que no ha sido fácil, parece que las personas religiosas admiten ya que el encarnizamiento terapéutico no es de recibo. Se obstinan, empero, en negarse a admitir un *exit* relativamente tranquilo y digno cuando la posibilidad de mantener esa vida ha desaparecido, por la excelente razón de que es la divinidad la que debe decidir el momento. La eutanasia, Victoria, es un tema de nuestro tiempo que estamos obligados a afrontar aunque sea duro e irritante. Te digo que, si bien me alegro de vivir esta época nuestra de tantos cambios e innovaciones morales, no siempre me complace tener que estar permanentemente en primera línea.

En fin, aligeremos un poco lo sombrío de este tema con otro que apuntas de nuestro mero e hirviente hoy, las caricaturas de Mahoma: pues un poco de humor nunca sobra. De acuerdo, me retracto antes de que me lo digas. Parece que al fundamentalismo sí le sobra (está reñido con el humor). Me viene a la memoria lo que pasó con Rushdie en su día, pese a la gracia que tienen él y sus libros, por quintales.

He tenido oportunidad de ver las tales caricaturas, cosa que no les ocurre a muchos que se incendian el ánimo y protestan violentamente por ellas. Y, la verdad, comparado el caso con lo que se suele dibujar a propósito del cristianismo, son dulces e inocentes casi sin excepción. Pero hay que admitir que han sido un buen test: nunca por tan poco se ha organizado tanto revuelo, al menos en nuestros días. Verás, te confieso que a mí me interesa lo que pasa aquí, en el Occidente libre y tolerante. No es que quite importancia a las protestas virulentas en países musulmanes, sino que como por lo común las libertades en muchos de ellos escasean, supongo que esos movimientos están promovidos, atizados y tienen una pauta que los hace previsibles. Por lo tanto, nada de lo que veo que ocurre en ellos

añade cualidad al caso; simplemente me entero y me limito a tomar nota. Pero el debate que allí no dejan que exista, se abre aquí, en Occidente, donde sí hay libertad para hacerlo. Y me tiene muy sorprendida.

¡Resulta que hasta se estudian iniciativas para pedir que la blasfemia sea convertida delito internacional! En nombre del cielo, ¡qué barbaridad! O se dice, lo he leído en varios sitios, que es gravísimo hacer chistes... A ver, por favor, un poco de orden. No dudo que pueda ser imprudente hacerlos, considerando las circunstancias; pero ¿grave? Hay un gran trecho de lo uno a lo otro. Me da por pensar que muchos no conocen bien en qué consiste el principio de tolerancia; y menos aún qué es el multiculturalismo. Así que, si te parece, y por empezar por alguna parte, tomemos este último. Voy a utilizar una distinción clara: la multiculturalidad es un hecho; el multiculturalismo es una toma de posición sobre ese hecho. (Atribuyo la distinción a la común amiga Celia Amorós, que no pienso que nos la niegue). Si tenemos una sociedad donde viven grupos diversos pero todos comparten horizonte de valor y costumbres, tenemos una sociedad multiétnica y, sin embargo, no multicultural. Si los grupos tienen diversidad de credos y valores, tenemos ya multiculturalidad —en los territorios con fuertes migraciones esto es un estado corriente y conocido—. Las sociedades resultantes pueden ser multiétnicas y además multiculturales. La multiculturalidad es un hecho cierto; lo es incluso en el planeta considerado como un todo, ahora que por fin ha dado comienzo la Edad Global. A nadie se le ocurrirá negar que en el presente existen diferentes culturas, conviviendo en un proceso vivo y ecuménico de globalización económica y en las comunicaciones. Por tanto, y de nuevo, la multiculturalidad es un hecho; sin embargo, el multiculturalismo es «una posición» acerca de ese hecho: la convicción de que la diversidad es

buena y de que todas las culturas son un rico patrimonio que debe ser honrado. Dicho así suena estupendo. La diversidad enriquece y ha de ser respetada, pero ¿por quién?

Ésta es una buena pregunta. ¿Las culturas han de ser respetadas por los individuos o han de respetarse ellas entre sí? El principio de tolerancia, tal como fue enunciado en el siglo barroco, dice que las diversas Iglesias o confesiones tienen que respetarse entre sí y no provocar disturbios; si son respetuosas y pacíficas, el Estado las amparará a todas. Tal es la regla. En nuestro caso actual, por ejemplo, el Estado las toma bajo su protección, aunque él no puede profesar ninguna, y las protege en tanto que no sean beligerantes y no pongan en peligro la paz civil. Ahora bien, quien no comparta un credo, ¿está obligado a respetarlo? No estoy segura; tiene que respetar a la gente, pero ¿qué derecho puede tener un credo? Se ha dicho estos días, por ejemplo, que el islam prohíbe representar a Mahoma y que por lo tanto es grave que se lo represente. ¿En qué quedamos? Si es cierto que la diversidad existe, para unos, los creyentes musulmanes (que ni siquiera son todas las personas que viven en países de religión musulmana), es grave representar a esa figura; pero para todos los demás, el asunto es perfectamente indiferente. Es decir, que si somos multiculturalistas debemos admitir que cada cultura tiene imperio dentro de su ámbito, no fuera. De modo que para mí no pueden regir los preceptos particulares del islam. Yo puedo hacer representaciones sin restricciones para ello; quienes lo tengan prohibido no pueden. Y además, ellos ganan, porque pensarán que, estando de su parte la verdad, yo me iré al infierno con total seguridad. Y ya está; ellos tienen su mandamiento y creen en mi castigo.

Pero no. Resulta que, si viene al caso, están dispuestos a ejecutar la justicia divina por su propia mano. Algo fuera de lugar desde aquella recomendación, creo que roma-

na, *deis dii curent*, «que los dioses se ocupen de las cosas de los dioses». Si alguien anda dibujando lo que no debe y le cae un rayo divino, peor para él; pero cualquier otra punición no es de recibo. Veo yo que algunos creyentes nunca creen lo suficiente, que no se fían de la venganza divina y procuran aplicarla ellos por si acaso. Y eso no está bien.

Mira, Victoria, me voy a enfangar más aún en este tema. Realmente ¿se puede ofender a Dios? Ya sabes, con mayúscula, quiere decirse *a fortiori* el Único e Inefable. Pues no creo. Se puede ofender produciendo dolor, humillando, quitando bienes, golpeando..., de muchos modos, desgraciadamente; pero no a Dios, sino a los demás. Sólo se me alcanza que a Dios se le pueda ofender ¿desobedeciéndole? Eso no es ofender, a no ser que nuestra imagen de Dios esté sacada de un tiranuelo antiguo y vengativo. Si Dios ha dado una ley, a quien no la cumpla le abandonará o algo parecido. Pero eso que se llama Dios en los monoteísmos, «Aquello cuyo mayor no puede pensarse», no puede tampoco ser ofendido por gente como nosotros; es soberbia casi el mero hecho de pensarlo. Ya ves que me he metido en un auténtico cenagal, pero lo hago por hipótesis: «si algo como X existiera, entonces...». Puedes cazar-me fácilmente, soy de la especie de Maimónides: entre Creador y creatura sólo puede haber vía de conocimiento negativa, porque todo lo demás es analogía y, por lo tanto, comparar lo incomparable. Por el contrario, ofender a los clérigos y a los creyentes creo que sí es posible, y que son ellos bastante suspicaces y si al caso viene, vengativos. Recuerdo que Voltaire tuvo que hablar de cierto caballero condenado a morir por la excelente razón de no haberse quitado el sombrero ante el paso del Santísimo (y de eso hace sólo un par de siglos). Malo es que los hombres se atribuyan la honra de los dioses en vez de limitarse a honrarlos ellos, si es que saben y pueden.

Pero todo lo ocurrido prueba muchas más cosas, incluidas algunas que no queremos ver. Por ejemplo, que sólo es fácil levantar un odio muy profundo o hacerlo saltar cuando ya previamente existe; y también que todo odio contiene algo de auto odio. Pero esto es todavía peor terreno que el que llevo pisando hasta ahora, así que intentaré salir. Una caricatura se paga con otra caricatura, según la conocida ley del talión. De no ser así, cuando pides más, como sangre, mutilaciones o vidas, es que no se trata de la caricatura, sino de lo que tú supones que otros piensan de ti; o peor, de lo que no quieres pensar que piensan de ti. En el fundamentalismo, que siempre es religioso, y también en el fanatismo, que se agarra a otro tipo de causas, hay un núcleo apto para psicoanalizarlo —y mira que ni la técnica ni el discurso me gustan, pero así es—. Si yo me percibo como inferiorizado, puedo adoptar una identidad reactiva y hacer orgullo de lo que otro desprecia. Precisamente de identidad reactiva es de lo que se trata en el caso de los fundamentalistas que operan en el marco de la libertad europea; otro quizá sea el caso de las animadas masas quemabanderas en países necesitados de varios bienes básicos, la libertad entre ellos.

Yo no creo, Victoria que quienes estrellaron los aviones contra las Torres Gemelas creyeran irse al mundo de los prados celestiales y de las huríes, sino que pienso que en la práctica gritaban *¡banzai!*, kamikazes ahora, por gusto propio, de un mundo que es y no es ya el suyo. Lo concedo: el respeto es importante; pero dudo que se le pueda dar a quien íntimamente no está convencido de tener honor.

Si como preguntas —que pareces Comte—, la religión es una etapa de la evolución de la conciencia —de la colectiva y de la individual, supongo— habrá que poder analizarla con los metros que sirven para la conciencia. Y entonces el fundamentalismo sale peor parado todavía, porque

nada tiene que ver con lo que dice venerar, sino que en su centro está el poder y la rabia de los individuos, ¡ay!, demasiado humanos. Dime, amiga querida ¿qué se ha hecho de la caridad?, ¿y de la mansedumbre?

Claro que hemos ido acopiando cosas intocables, tú las citas; pero recuerda el apotegma de un impresentable como Larry Flint: Para que este sistema, la democracia, sea correcto debe soportar a impresentables de mi tipo y tamaño. Siempre tiene que haber lugar para el disidente, aunque el disidente sea un sinvergüenza. Ahora bien, yo, como creo que también tú, prefiero no encontrármelo ni sentarlo a mi mesa.

Mi mejor abrazo,

Amelia

Febrero de 2006

VIII

FÉ E INCRENCIA

Querida Amelia:

No sabes cómo he agradecido tu cercanía y tus palabras cariñosas de condolencia. Más allá de las circunstancias personales que estos días me ha tocado vivir, la muerte, como vivencia o como fenómeno, ha estado muy presente en nuestras últimas cartas. Tenía que ser así, pues ante el misterio de la muerte no hay más respuesta que la religiosa. Una respuesta, por otra parte, que ni tú ni yo acabamos de entender ni compartir, pues no nos convence ni nos consuela la idea de otra vida que corrija las injusticias y los sinsabores de ésta. El dios «tapa agujeros» que, ya lo hemos dicho, con tanta intensidad criticó Bonhoeffer: una religión y una divinidad demasiado fáciles y a la medida de las necesidades humanas. Por todo ello, queda aún pendiente de dilucidar ese sentido de la religión en nuestro tiempo al que estamos dándole vueltas desde el principio. Pero no insisto más ahora.

Me referiré, por el contrario, a otros problemas que tratas en tu carta, como los vinculados a la multiculturalidad y, sobre todo, a la pluralidad de religiones forzadas a convivir en un mismo espacio social y político. De ahí entresaco una cuestión que aún no hemos tratado directa-

mente aunque deberíamos hacerlo: la del lugar de la religión, o de la fe, en una democracia en la que —tú dices— también debe haber lugar para el disidente. Hemos hablado, es cierto, de secularización y laicidad. En Europa, el ideal es construir sociedades laicas en las que la religión no sea un problema, como lo fue en el pasado, con las guerras de religión. Instaurada la tolerancia como virtud de la democracia y separada la religión de la política, no debería haber ningún conflicto de origen religioso. Pero los hay, y cada vez más. Entre otras cosas porque no sabemos establecer los límites de la tolerancia. El respeto a las diferencias religiosas y culturales es un valor que nos desconcierta. ¿Hasta dónde hay que permitir? ¿Hasta dónde hay que comprender? ¿Hay algo intrínsecamente perverso en el hecho religioso? ¿Lo hay en el monoteísmo, por ejemplo, que por definición es arrogante? ¿Hay que plegarse y tolerar las exigencias de todas las religiones, digan lo que digan?

El tema me lleva al *Liberalismo político* de John Rawls, cuyo objetivo es construir una sociedad políticamente justa para todas las religiones e ideologías. Para ello, el autor propone desarrollar la virtud de la «razonabilidad» —una cualidad que cada vez me parece más oportuna—, la cual supone la voluntad de no llevar al espacio público y a la discusión nada que no se pueda razonar y cuyas razones no puedan ser comprensibles para todos. Ahora bien, ¿cómo hacer razonable la fe con su tendencia implícita a la ceguera intelectual? Creer es aceptar como verdadero algo que no es verificable por las estructuras empíricas y observables. Creer es aceptar dogmas como, por ejemplo, en el caso del catolicismo, la unicidad de Dios, la Trinidad o la divinidad de Cristo. El creyente suscribe la existencia de una realidad superior, que es un misterio. En cambio, el no creyente o niega las afirmaciones del creyente o

muestra indiferencia ante ellas. Como la fe no puede ser juzgada a partir de las realidades empíricas, es muy fácil que los contenidos de la fe se sostengan sólo dogmáticamente y que el diálogo y el razonamiento queden excluidos. En determinado sentido, el diálogo entre religiones es una falacia, porque ¿cómo intentar hablar con los dogmáticos que se encuentran en todas y cada una de ellas?

Es cierto, y debes de haberlo pensado ya, que uno de los monoteísmos, el cristianismo, ha pretendido siempre vincular a la fe con la razón. No en vano procede de una tradición, la griega, que estima la contemplación y la teoría. De esa tradición nace la teología, la ciencia de Dios, con el propósito no sólo de hacer comprender (*Verstehen*) misterios como el de la Trinidad o el de la existencia de Dios, sino también de explicarlos (*Erklären*). Todo el pensamiento medieval no es más que eso: *Fides quaerens intellectum*. Como dice Agustín: «cree para entender» y «entiende para creer». Fe e inteligencia no se excluyen sino que son complementarias. Las vías tomistas de la existencia de Dios son demostraciones de que Dios existe, de que el contenido de la fe es racional. Pero llega un momento, muy cercano ya a nosotros, en el que la racionalidad de la fe se hace insostenible. Marx, Nietzsche, Wittgenstein o Sartre no pueden pensar la religión como algo racional, sino que, además, la hacen trizas desde la razón y, como mucho, la toleran como una mera experiencia personal, eso sí, alienante y opiácea. Nos encontramos, pues, con que hoy la fe tiende a ser entendida como pura irracionalidad, y la increencia se apoya en la razón para corroborar el aserto. El dualismo entre la irracionalidad de la fe y la racionalidad de la increencia parece insalvable. ¿Es realmente así? Si le pedimos al creyente que se olvide de su fe cuando discuta sobre el aborto o la eutanasia, como por ejemplo le pide Rawls, ¿de qué va a

discutir si, como es lógico, sólo desde la fe tiene para él sentido entrar en la discusión?

Mi intuición es que, en una sociedad democrática, tiene que ser posible articular la fe y la increencia sin que el escándalo de unos y el desprecio o la indiferencia de los otros nos lleve de continuo a callejones sin salida. Aunque en estos momentos nos preocupan los choques con el islamismo, existen asimismo muchas discrepancias entre cristianos y no cristianos respecto a problemas que empiezan a ser muy vitales, como todos los que tienen que ver con la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. No es que no nos pongamos de acuerdo, es que hay un diálogo de sordos entre quienes pensamos que ha de ser posible afrontar la muerte con una cierta libertad de decisión y que morir con dignidad no es un oxímoron, y quienes entienden que cualquier forma de intentarlo, mediante el procedimiento de reducir el sufrimiento, es sencillamente indigno de un ser creado por Dios. Como hemos dicho más de una vez, unos y otros nos estamos refiriendo a las mismas realidades con nombres diversos. Unos denuncian como «encarnizamiento terapéutico» lo que para otros es una práctica médica correcta y necesaria; unos piensan que dicha práctica sólo prolonga la agonía, mientras otros la celebran porque, a su juicio, lo que hace es prolongar la vida.

Hay distintas formas de comprender la fe. Una, la del fanático, es poco elaborada, sobre todo porque confunde las creencias con los hechos. Que esa confusión ocurriera en la Edad Media quizá pueda entenderse; pero hoy resulta incomprensible. Un ejemplo de la confusión entre el contenido de la fe y la realidad empírica lo hemos visto estos días, a propósito de las ofensas a Mahoma. ¿Por qué —decían algunos— no está permitido negar el holocausto y sí, en cambio, puede permitirse hacer escarnio de un profeta? La diferencia salta a la vista: ni Mahoma ni Cristo

son personas como tú o como yo, mientras que el holocausto fue una realidad comprobable. Negar que el holocausto existiera es mentir, mientras que representar o no a Mahoma o ironizar sobre el profeta es algo interpretable únicamente desde el contexto de la creencia o la incredulidad. A quien cree en el profeta, le ofende y considera blasfemo el escarnio; a quien no cree, le parece ridículo que alguien se sienta ofendido por una minucia.

Ortega, en su ensayo titulado *Ideas y creencias*, para distinguir a unas de otras decía que las creencias deben ser respetadas, mientras que no merecen serlo las ideas: «las ideas se tienen, mientras que en las creencias se está» es, si no me equivoco, la cita exacta. Nuestro admirado Rafael Sánchez Ferlosio recogía hace unos días esta diferencia orteguiana para enmendarle la plana al filósofo poniendo en duda la necesidad de respetar las creencias. ¿Por qué hay que respetarlas? ¿No sería mejor ponerlas al nivel de las ideas y quitarles esa mordaza del respeto que las hace intocables? No obstante y compartiendo la sensatez de Ferlosio, no respetar las creencias, no considerarlas algo intocable y sagrado es precisamente lo que se está haciendo: tratar a Mahoma con la misma irreverencia con que toleramos que se trate a Jesucristo o al Santo Padre. Y mira la polvareda que provoca.

Otro gran filósofo, John Stuart Mill, estableció una distinción entre creencias vivas y creencias muertas: las primeras son las que se discuten, porque nadie las tiene muy claras; las creencias muertas, en cambio, se dan por buenas y no se admite su discusión, ya sea porque están tan generalizadas e interiorizadas que la duda ni se plantea, ya porque son dominantes y no se permite su puesta en cuestión. Lo que ocurría en España con el nacionalcatolicismo iba por este último camino: la fe católica consistía en un conjunto de creencias muertas, y así se puso de ma-

nifiesto en cuanto cambiamos de régimen, pues a bien pocos ha interesado conservarlas de veras. En una época como la actual, liberal y defensora de la autonomía del individuo, no debiera haber más que creencias vivas. Es más, la fe ha de poderse entender y decir de muchas maneras, lo que facilitaría acercarla a la increencia.

También el no creyente puede entenderse a sí mismo y expresar su increencia de formas distintas: de forma beligerante con el creyente, o de forma condescendiente y abierta a la comprensión. Tal sería la diferencia, por ejemplo, entre quienes se niegan a discutir que pueda haber en las escuelas un espacio extracurricular para la enseñanza de las religiones, y quienes lo aceptan siempre que no interfiera en el currículo; la diferencia entre quienes consideran que las religiones —todas— son «el opio del pueblo», y quienes aceptan que puedan tener una función no sólo adormecedora, sino también crítica. Me pregunto, en definitiva, Amelia, si es posible el entendimiento entre creyentes y no creyentes con respecto a esas materias en las que ambos parecen tener intereses tan dispares. Y estoy con Ferlosio: ¿por qué hay que respetar las creencias del otro?

Vayamos más lejos todavía. ¿Qué significa respetar? ¿Se respetan las creencias o se respeta a las personas? Siempre me ha parecido un tanto falaz la pretensión de poner fin a la discusión de esta forma: «Te respeto a ti, pero no lo que crees o lo que piensas». ¿Qué queremos decir? Porque el interlocutor no nos pide, en realidad, que respetemos a una persona abstracta, sino a la persona que está defendiendo y creyendo lo que cree. Ese camino creo que no nos lleva a ninguna parte. Discutir las ideas o las creencias de otro es, de algún modo, respetar a ese otro porque tiene las ideas que tiene o a pesar de que las tenga. El tema en litigio son las ideas, no la persona. A no ser que lo único

que se quiera poner de manifiesto con la obligación de respetar al otro a pesar de sus creencias, sea el imperativo de no agredirle por causa de tales creencias, pero sin procurar una mínima comprensión. ¿Qué significa, por ejemplo, respetar a los testigos de Jehová? ¿Rechazar su posición porque no es razonable? ¿O, por el contrario, aceptar su voluntad de morir si no es posible sustituir la transfusión sanguínea por otro procedimiento? Con los testigos de Jehová adultos esta última es la práctica habitual y jurídicamente autorizada. De esta forma, ¿se respeta a la persona sólo o se están respetando, al mismo tiempo, sus creencias? Actitudes parecidas son las que se tienen con respecto a ciertas demandas, cada vez más frecuentes, como la de la circuncisión para todos los niños musulmanes. ¿Respetarlos es responder a esa demanda en los centros hospitalarios públicos, como los padres musulmanes exigen? ¿O el respeto a la persona ha de limitarse a tratar de convencerles de que su demanda es irracional y no puede ser satisfecha? ¿Pensará entonces esa persona que se la está respetando? En fin, Amelia, creo que, con discursos conceptuales como el de la tolerancia y el respeto, nos ahorramos tener que decidir que ciertas posturas no deberían admitirse en una democracia. Una democracia no sólo significa que quien gobierna es el *demos*, sino que existe un Estado de derechos mínimos que deben ser acatados por todos, crean en ellos o no.

El problema en las democracias es que es imposible plantearse estas cuestiones por sí mismas, fuera de un contexto político que enturbia y desvirtúa cada problema. Lo que se discute ya no es la racionalidad o irracionalidad del rechazo a una transfusión de sangre o de los chistes sobre Mahoma, sino la oportunidad y las consecuencias políticas de la decisión que se tome. Puesto que no se está discutiendo sobre hechos, sino sobre creencias, ¿cómo re-

futarlas? «Nadie puede creer falsamente», decían los analíticos. Las creencias, a diferencia de los hechos, no son ni verdaderas ni falsas: se está en ellas o fuera de ellas. (Ahí Ortega acertaba). En consecuencia, se trata de tomarlas o dejarlas. Si algo se puede razonar, no es el contenido de la creencia —es absurdo preguntarse si existen buenas razones para creer en Dios o en la divinidad de Cristo o en la salvación eterna—, sino las consecuencias sociales, y sobre todo políticas, de tolerar que una creencia forme parte de nuestro escenario habitual. Cuando los franceses legislan contra el velo en las escuelas, rechazan esa creencia y aceptan las consecuencias, aún no comprobadas, del rechazo. ¿En qué medida eso es respetar a las jóvenes que insisten en llevar velo?

No sé si puede aducirse algo más que esa diferencia entre los hechos y las creencias para explicar las dificultades que conlleva encajar tal diferencia en una democracia donde abundan los increyentes. ¿Por qué Dios no puede ser representado? te preguntas cuando, efectivamente, pensar que se ofende a Dios por hacerle un chiste es un despropósito. ¿Qué podrá importarle a Él lo que hagamos los humanos? «A Dios nadie le ha visto jamás», dice San Juan. Seguramente sólo de un dios de una religión mono-teísta puede hacerse tal afirmación: nadie le ha visto, está tan por encima que es inefable. «Yo soy el que soy», definición incomprensible donde las haya. Puesto que la distancia entre el ser finito y el infinito es tan inmensa, sólo analógicamente podemos hablar de Dios y establecer el puente entre nosotros y el Ser superior. Las analogías utilizan conceptos científicos o habituales en el lenguaje, como el de «causa», «motor», «otro», «bien», y los cualifican de forma que se puedan entender, al mismo tiempo que nombran algo que no pertenece a nuestro mundo. De esta manera, Dios es la «causa primera», el «motor in-

móvil», lo «totalmente otro», el «bien supremo». Los términos así cualificados no podrían aplicarse a cualquier otra cosa como se aplican a Dios. Por eso, ciertamente nombran a Dios; pero, al mismo tiempo, lo dejan en el ámbito de lo inefable y de lo indefinible. ¿Qué quiere decir que Dios es la primera causa sino la evidencia de que no sabemos cómo empezó todo? Existe, o ha existido, una teología negativa, que si no me equivoco se remonta a la escolástica, y que entiende que a Dios sólo se le puede nombrar por lo que no es, no por lo que es. Wittgenstein, que se refiere en algunas ocasiones al lenguaje analógico de la religión, afirma que la teología es una perversión de esa forma de referirnos a Dios, en la medida en que pretende hablar de Dios como si se pudiera efectivamente hablar de él. Siempre aprecié esa forma de verlo. De ella derivaba la propuesta de algunos teólogos radicales de hacer una religión sin teología, sin explicaciones. Si depuráramos la religión de las afirmaciones metafísicas que se han ido haciendo sobre el misterio y nos quedáramos con un conjunto de vivencias, formas de vida, virtudes teológicas y morales, seguramente las conversaciones entre creyentes e increyentes serían más sencillas.

Cuando hice mi tesis doctoral sobre la *Pragmática del lenguaje*, dediqué al lenguaje religioso un capítulo que en aquellos momentos resultó ser el más interesante para mí. A la luz de las teorías de Wittgenstein, lo entendía como un juego lingüístico específico, comprensible sólo a partir de unas creencias determinadas que, a su vez, eran infundamentales. «La cadena de las creencias debe tener un fin», dice Wittgenstein. Y la afirmación es válida para todo tipo de creencias, las de sentido común («la realidad existe», «hay que hacer el bien»), y las religiosas, culturales o políticas (como la fe de los nacionalistas en unos derechos históricos, por ejemplo). Sólo si la persona

consigue meterse en el ámbito de la fe, sólo si consigue creer, el lenguaje religioso adquiere entonces sentido para ella.

He estado viendo estos días el *Nuevo diccionario de teología*, coordinado por Juan José Tamayo, presidente de la Asociación Juan XXIII. La teología que allí se propone quiere dar una respuesta a ciertos desafíos que normalmente la teología dogmática ni considera ni tiene en cuenta, o considera sólo para rechazarlos: la globalización, la ecología, el feminismo, el pluralismo religioso o la bioética. Pues bien, lo que más me interesa de cada uno de los conceptos analizados en el diccionario son las dudas, el esfuerzo por no despreciar la polisemia y la interpretación y por tratar de comprender las ideas de siempre a la luz de las inquietudes de hoy. Pienso en vocablos como «resurrección», «espíritu santo», «salvación». Sólo una visión dubitativa, abierta, no dogmática y sin prejuicios de lo que ha sido el núcleo fundamental de la teología podrá interesar también al no creyente. Con lo cual no quiero decir que sólo la perspectiva declaradamente progresista tiene futuro. Es más bien un problema de estilo y, como decía Arendt citando a Kant, de «mentalidad amplia», que no tiene por qué ser exclusiva de quien carece de fe.

Lo dejo aquí, querida amiga. Veo que te resistes a tratar la cuestión de la mujer y la religión y eso que estamos en el mes morado y cuaresmal dedicado a la mujer. Tú decides.

Un gran abrazo,
Victoria
Marzo de 2006

Querida Victoria:

Me pone muy contenta recibir carta tuya. La primavera comienza y, aunque lluviosa como debe, nos exige esperanza. Los humanos siempre la necesitamos. La primavera siempre llama al milagro, porque de algún modo ella lo es. Ya lo glosó Machado en su apabullante poema al olmo viejo, así que mejor yo me retiro.

Mira, sé que me requieres para un tema, pero prefiero que hablemos antes de otro estupendo: las ventajas del monoteísmo. No es que no me atreva a tratar la cuestión de las mujeres. Me la has puesto ante los ojos al menos un par de veces y veo que comienzas a pensar que me arredro. No, por los vigilantes númenes, no es eso, sino que antes deseo transitar un poco por esta otra cuestión, ya que ahora nos queda al paso y me parece interesantísima. Verás, recuerdo mis clases de religión, que fueron muchas y recibidas casi desde la infancia. Se esforzaban en ellas mis mentores para meterme en la cabeza una idea que, por lo demás yo ya tenía por las buenas: el monoteísmo era mucho mejor que el paganismo politeísta. «Los paganos —parece que todavía oigo a mi profesor— llegaron a tener veinticinco mil dioses». La cosa sorprendía: eran demasiados. No sé si es intuitivo, pero parece mejor lidiar con uno solo que esté para todas las cosas. Hasta los indios de los tebeos eran monoteístas y se pasaban el día orando a Manítú, que era como una prefiguración del Dios Verdadero y fetén. En mi mente que empezaba a salir de la infancia, todas las cosas y todas las situaciones religiosas convergían hacia el monoteísmo. Lo que no había llegado a él estaba cerca de la barbarie. Así nació el que llamas en tus cartas el dios «tapa agujeros», pero entonces no sabíamos que era complicado tener un solo dios (ra-

cionalmente, quiero decir). Sin embargo el racionalismo occidental comenzó por ahí. No conviene olvidar que al monoteísmo lo inventó la filosofía: *pro domo nostra* y además porque es verdad.

Claro que entonces, a tan edad tierna, no lo podíamos saber y tampoco nadie nos lo contaba —pues el clero no era hace cinco décadas, y quizá todavía no es, aficionado a indagar en estas cosas—, pero nuestro monoteísmo, tan natural y espontáneo, proviene directamente del racionalismo griego por la vía de Alejandría. Ya tenía raíces presocráticas: el *Noûs*, el *Lógos*..., toda una serie de principios únicos que estaban bajo el mundo físico y lo explicaban como una serie de transformaciones. Lo que los griegos no sentían era la necesidad de un principio creador; eso fue anterior, probablemente del zoroastrismo. En cualquier caso, cuando Hesíodo intentó poner orden en la genealogía de los dioses, y así lo hizo en su *Teogonía*, estaba llevando a cabo el último esfuerzo por organizar aquel panteón. Después de él, y pese a las condenas por impiedad que incluso Atenas repartía generosamente, la idea filosófica de un dios único se fue extendiendo entre las gentes del intelecto. Recuerda, Victoria, que Jenófanes o Meliso fueron muy insistentes en el dios único, como también lo había sido Anaxágoras. Gracias a todos ellos, sin olvidar al mayor, Aristóteles, ni tampoco a Platón con su Idea de Unidad fundida con el Bien presidiendo el mundo celeste, el camino quedó libre para los estoicos que lo adoptaron y lo llamaron *Lógos*.

«En el principio era el *Lógos*», dice el Evangelio de Juan..., que se hace carne. Desde luego, en la parte oriental del Mediterráneo comenzaba a extenderse una certeza: que la carne, nosotros, nos estábamos haciendo o éramos ya algo divinos. También esa idea puede encontrarse como residuo del platonismo en las Cartas Apostólicas:

algo de divino hay en cada ser humano, una chispa de espíritu..., y por eso, por volver al origen, buscamos la divinidad; o en esa otra asombrosa frase de Juan en su Primera Carta: «Desde ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que llegaremos a ser».

De pronto en esta magnífica historia aparece la impresionante ciudad de Alejandría, crisol y cruce de culturas y lugar donde además los judíos, de los pocos monoteístas étnicos que existían, tenían gran presencia e influencia y despertaban respeto. ¿No podía ese nuevo monoteísmo filosófico fundirse con el viejo y tribal Dios del Sinaí? Vaya que sí. Varios lo intentaron y, la verdad, convencieron a bastantes. La consigna era: el pueblo judío era especial porque a él le había hablado antes *que a ningún otro pueblo* ese Dios que los filósofos requerían; además, les había dado la Ley y la Promesa. Si no fuera porque el rito de iniciación era algo duro y porque aquella religión de los descendientes de Abraham nunca había sido inclusiva, la síntesis podría haberse apresurado. Pero tardó algo más. La Biblia de los Setenta fue la salida al mundo griego del Dios tribal del Sinaí convertido en algo más grande. No obstante, la cosa seguía teniendo inconvenientes. Es lógico: los ex paganos que convencidos por los maestros de la ley alexandrinios viajaban a Jerusalén para conocer el Templo del Único encontraban, para su horror, un matadero a pleno rendimiento, pero ni trazas de lo que luego el Evangelio cristiano tanto subraya: que el futuro hará posible adorar a Dios en cualquier parte, en espíritu y en verdad.

Es cierto lo que dice el apóstol Pablo y lo confirmamos cada vez que conocemos mejor la historia de ese tiempo: a medida que se hacía uno, aquel mundo quería con acrecentada vehemencia tener un Dios *Uno*, algo que sobrepasara la confusión de dioses y diosecillos inaceptable para bastantes de los mejores. Por eso dice Pablo que la tierra

rugía con dolores de parto esperando al Salvador. Y lo obtuvo. Pocas cosas hay más interesantes que la formación del cristianismo, ya lo hemos hablado. A mí me maravilla cada día, y desde hace dos décadas acumulo libros sobre libros sin que el tema llegue a cansarme. Si te das cuenta, el islam repitió la misma plantilla pocos siglos después, y de nuevo aparece en sus textos la vehemencia por el Dios Único. Pero había una razón excelente para ello: durante el transcurso de cuatro siglos el monoteísmo cristiano se había fundido con el politeísmo previo perfectamente.

Las gentes queremos dioses que nos ayuden en nuestras cosas, dioses a los que pedir auxilio y remedio. Los dioses paganos eso lo solucionaban medianamente, por lo menos con la misma eficacia que comenzaron a tener las reliquias de los santos cristianos. Porque ahora llego al punto número dos, donde quería reposarme otro poco: la religión y las milagrerías. En el interior del cristianismo comenzaron a convivir una religión para teólogos con otra para «almas simples» (innecesario aclarar que semejante nombre se lo pusieron los primeros a los segundos). Se abrió un panteón cristiano con la Trinidad, la Virgen Madre de Dios, los Arcángeles, ángeles, mártires, santos, santas... Esto dejó tocado al monoteísmo cristiano lo bastante como para que surgiera otro posterior y virulento: el islámico. Ahora sabemos cómo muta un virus de la gripe, pero casi nunca se puede explicar cómo mutan las formas religiosas.

Volviendo al caso de las milagrerías, lo cierto es que las gentes las necesitamos. El Evangelio está lleno de ellas, hasta el punto de que, en ocasiones, los milagros parece que pretenden probar la consistencia del profeta Jesús y su mandato divino; los Hechos de los Apóstoles, también; y otro tanto las actas de los primeros cristianos. El milagro siempre ha tenido crédito, pero no cualquier milagro,

sino el asociado a la sanación, a nuestra condición menesterosa. Milagros hacía en Roma Apolonio de Tiana, que estuvo a punto de ser tomado como referencia para una religión nueva, aunque él no tuviera tal vocación. Recuérdalo, Victoria: el milagro sigue siendo para la Iglesia romana la prueba de la santidad.

En el año 313 el cristianismo se convirtió en una religión permitida. La madre del Legalizador, el astuto Constantino, Santa Elena, se embarcó con varias piadosas amigas hacia lo que quedaba de Palestina para encontrar reliquias santas. Pese a los siglos transcurridos, obtuvieron un buen número de ellas. Y allí giró la historia del cristianismo, comenzando así el cristianismo medieval, de peregrinaciones, reliquias y sanaciones. (Que, por cierto, aún existe: sin ir más lejos, imagina cosas como la llamada Sábana Santa). El Maestro Jesús había tenido que expulsar a golpes del Templo de Jerusalén a los vendedores y cambistas, y la Reforma luterana tuvo que tirar a la calle una montaña de relicarios llenos de las cosas menos predecibles. ¿Sabes que en Oviedo tenemos la suela de la zapatilla de San Pedro? Pues no es lo único: en otros lugares han llegado a disfrutar de auténticas plumas de las alas de varios arcángeles. Eso por no descender a la barbaridad de enseñar, en fin, el prepucio de Nuestro Señor. Y no estamos solos en esto, que igual sirven los benditos pelos del Profeta que albergan algunas mezquitas. Tales se hicieron los tiempos.

Pero se hicieron así porque nosotros somos limitados, menesterosos, necesitados de ayuda, de salud y de perdón. Quizá ya no confiamos en una de las muelas de Santa Apolonia para que nos quite un dolor agudo e incansable, pero todavía creemos en las apariciones y en las aguas milagrosas que suelen dejar tras de sí. No podemos evitarlo: estamos preparados para lo maravilloso. Ahora no pe-

regrinamos con fines religiosos, no; lo hacemos por conocer mundo, pero a menudo acabamos dentro de edificios religiosos en los que coincidimos con otra humanidad, no tan rica, que todavía impetra salud, perdón y suerte. Y esto ocurre en todas las religiones, monoteístas o no, a lo largo y ancho del completo globo de la Tierra. Jesús Torbado escribió no ha tanto un libro espléndido, *Milagro, milagro*, en el que se limitaba a recorrer la geografía española del prodigio. A veces algún inteligente programa de televisión sigue el rastro de santeros y horoscopistas también con buenos resultados. Y, en fin, ¿no están acaso confirmados por la jerarquía católica media docena de lugares de apariciones en el último siglo?

Un creyente culto dirá que eso no es esencial, sino accidental; cosas para las ya mencionadas *almas simples*. Muy bien, pero lo encuentro soberbio y algo mentirosillo: todos somos almas simples. Y no hay manera de separar eso del fenómeno completo de la religión como vivencia humana. Sin entrar en que a quienes manejan las entidades religiosas no les interesa jamás desbaratar tales embelecocos, y sólo lo hacen si se les van demasiado de las manos. ¿Recuerdas a Clemente, un electricista que se autoproclamó Papa en Sevilla? Todavía debe de tener parroquia. Victoria, queremos creer, y a veces lo que sea. Porque, como te digo, esto de las milagrerías está igual de presente en el cristianismo, el islam, el budismo tibetano o los templos shinto. Depende de nuestra limitación, pero también de nuestra eterna infancia, que quiere ser siempre sorprendida por lo maravilloso. Hay quien ve ovnis.

El politeísmo se venga del monoteísmo inventando santos, morabitos, monjes inspirados, lugares propicios... Y aunque ello disguste a los más recios monoteístas, deben admitir que eso está ahí y bien les sirve cuando son clérigos. Por lo demás, las ventajas del monoteísmo son cog-

nitivamente escasas, éticamente dudosas y políticamente peligrosas. No obstante, diré al menos una: un monoteísmo actual, como siempre y de nuevo algo filosófico, tendría una muy buena, pero que casi ningún administrador de creencias desea. Se resume en el *Tu Solus Sanctus*. Sólo Dios merecería un tipo de loor que a nadie más se debía tributar: eso nos hacía entre nosotros libres e iguales. «Sólo Dios es Santo» quería decir que ante ninguna otra instancia debería retroceder nuestra libertad o nuestra conciencia: ni ante el poder, ni ante el miedo al poder. Pero los clérigos siempre han preferido que el Único sea un déspota más (eso sí, ante el que el déspota primero que tenga mando en plaza, el de carne mortal, se inclina, en primera fila o bajo palio, acompañado de la clerecía a que haya lugar).

Por lo demás —y esto me faltaba—, que el Único sea invisible y que además no se le pueda representar, no lo mejora. Ése es el viejo argumento judío contra su herejía cristiana. «Dios no tiene hijos» y «a Adonai no se le puede representar» fueron dos graves quejas repetidas sin cesar por los israelitas, que no transigían con la nueva manera en que su credo mutaba. Pero no tuvieron mucho éxito hasta que el islam las recogió. Tal fue, esta vez y en esta ronda, la venganza del monoteísmo. Y en ella seguimos.

Te confieso que yo prefiero un monoteísmo que no sea rígido con la representación, lo encuentro más divertido. Si esa razón no parece seria, no por ello la retiro, pues creo que divertirse es muy importante. Al fin y al cabo, al Dios Único todos los monoteísmos lo representan, ya sea poniéndole cara, ya aludiéndole mediante un edificio, un libro, unas palabras escritas o cualesquiera otros medios. Somos cromañones y lo nuestro es precisamente el símbolo, la representación. Admito, sin embargo, que hay representaciones y representaciones. Los cultos animales,

que Murray describió y estudió con enorme talento, con esas imágenes, como las egipcias o las hindúes, que encontramos ya demasiado lejanas. Al fin los seres humanos llegaron a ser las imágenes de los dioses, lo que en Occidente, desde Grecia, propició un enorme salto artístico. Muchas cosas, tantas, están relacionadas... Ahora se acerca la Semana Santa, que coincide con el antiguo inicio del año; cuando, la primavera ya hecha, hay que comprobar si lo que se sembró brota y si habrá de qué vivir ese año. Para marcarla tenemos la Semana Santa cristiana, la Pascua judía y el *moharram* islámico: nadie se libra. Los antiguos cultos étnicos resurgen bajo cualquiera de los monoteísmos, porque están vinculados a los ciclos vitales más extensos que han permitido la cultura y la supervivencia humanas. Y da igual lo que cada participante piense que hace —recuerda la estupenda distinción entre *emic* y *etic*—, el caso es lo que se hace. Unos celebran la salida de la cautividad de Egipto, otros la muerte y resurrección de Jesús y otros el asesinato de Alí. Todos, empero, rehacen los antiquísimos festivales de primavera de los pueblos agrícolas, con su acompañamiento de tambores, lloros y autolesiones.

Y ya concluyo. El monoteísmo es un producto de la racionalización, cuya condición de posibilidad política consiste en la aparición de una ecúmene amplia. Se cree siempre superior a los politeísmos que destrona, desde un punto de vista *emic*, pero ha de llegar con ellos a bastantes consensos. Por lo demás, siempre habla de los ídolos; y de no tenerlos saca demasiadas consecuencias, es decir, que padece soberbia. No está del todo bien epistemológicamente hablando que una religión se enorgullezca de no tener dioses con cabeza de elefante, como Ganesha, o de chacal, como Horus, porque eso es tanto como no haber tomado conciencia de la historicidad de la cul-

tura y por lo tanto mantenerse dentro de un relato anterior a la Modernidad. Y esto me vale para los musulmanes y para los evangélicos. Así que, repito: sentido histórico y sentido del humor, que entre ambos hacen una buena base del más necesario en este tema, el sentido común. No abunda.

Y todavía me pregunto por qué la ingente producción debida a los historiadores, arqueólogos e historiadores de la religión no da los frutos esperables. No me queda otra respuesta que de nuevo nuestra limitación. Hay, pienso, Victoria, ceguera voluntaria. Por simbólicos y al par limitados, somos supersticiosos. Nuestra dialéctica con los dioses es tan compleja que difícilmente escaparemos de sus manos. Añado, además: no sé si nos conviene. Porque a veces pienso, con Machado, que cuando algunos alardean de no tener dioses es que los que tienen son inconfesables. Sí, las proclamas de ateísmo vocingleras no me gustan; me parecen anacrónicas. Sucede que en una parte del planeta Tierra no puedes ser ateo ni cambiarte de religión, porque la *sharia* establece para esos asuntos pena de muerte; y en otra meterse con Dios o blasfemar está a la orden del día: gente que baja todos los días al cielo de su estado, incluyendo a Dios Padre, no se atreve luego a ponerle un pero a un jefecillo de tres al cuarto. No está bien. En todo se ha de buscar el medio y la medida.

Si entendemos a nuestros dioses aprenderemos mucho sobre nosotros; y sobre nosotras, el sexo piadoso. Ya no somos ilustrados de salón que se burlan de las supersticiones de las edades pasadas y del pueblo inculto; somos una humanidad ilustrada que tiene que encontrar un camino de supervivencia en esta tierra; una humanidad más que probablemente sola, sin nadie que la ayude, la guíe o la proteja, y sin demasiadas garantías de éxito. Éste es el terreno de juego. El optimismo ético es optimismo infor-

mado, que siempre lleva de compañía cierta dosis, amplia, de pesimismo antropológico. Ciertas conclusiones, y no muy alentadoras, pueden sacarse de esa pequeña rama de la demografía que llamamos comúnmente historia. ¿Damos la talla para ser libres? Tal es la pregunta que late en todas tus argumentaciones sobre por qué la religión subsiste y qué ha de ser de ella.

Victoria querida, con que situemos simplemente la pregunta yo casi me daría por satisfecha. Porque la respuesta es incierta.

Un gran abrazo y todo el cariño de tu amiga,

Amelia

Marzo de 2006

IX

DIOS Y NOSOTRAS

Querida Amelia:

Me temo que nos acercamos al final de nuestra aventura. Nos comprometimos a cruzarnos diez cartas y vamos ya por la novena. No tendré más remedio, pues, que abordar la cuestión de la mujer y la religión, que dejé en tus manos sin éxito. No podemos soslayarla, y tú eres la primera en reconocerlo. Entiendo, sin embargo, que el tema de la religión es en sí mismo inagotable y comprendo que ambas nos resistamos a dejar planteamientos en el aire. En mi última carta me pareció oportuno tratar el contraste, tan explotado por la filosofía, entre la razón y la fe, una relación que no es banal para el entendimiento de creyentes y no creyentes en una democracia. El conflicto es aún mayor si las religiones son monoteístas, pues, como muy bien observas, el monoteísmo carece de «ventajas» siendo como es mucho más racional y reflexivamente superior al politeísmo. Dices: «Las ventajas del monoteísmo son cognitivamente escasas, éticamente dudosas y políticamente peligrosas». Todo son desventajas, en suma, frente a las religiones que admiten múltiples dioses, los cuales, por el hecho de ser muchos, son más accesibles a los hombres. Por eso, el «alma simple» necesita los milagros, pruebas empíricas de que el

Dios Único e invisible en el que cree está o se muestra en alguna parte, aunque no se lo pueda ver ni definir, ni muchas veces siquiera nombrar. De hecho, la fe en otra vida, el milagro de la resurrección de los muertos, no deja de ser, además de un misterio, una creencia a la que agarrarse para que la fe en el Dios inaccesible nos diga algo inteligible.

Cognitivamente, el monoteísmo aporta poco, en efecto, porque el Dios Único está demasiado lejos de los hombres para que puedan conocerlo. En cuanto a sus ventajas éticas y políticas, la mediación de las Iglesias, imprescindible cuando no hay vía directa con Dios, ha contribuido a subrayar precisamente aquello que éticamente merecía menos relevancia y que políticamente desestabilizaba más. Aunque Dios es la Palabra que lo funda todo, la palabra divina es inescrutable. Necesita mucha hermenéutica y quien se ha hecho cargo de ella —las Iglesias, los profetas, los teólogos— no siempre han acertado en el mensaje ético más adecuado, incluso en el mensaje más auténtico, teniendo en cuenta que el mayor precepto cristiano es el de la caridad.

Por otra parte, el Dios Único tiene que ser, a su vez, el verdadero por definición: tiene que o eliminar a todos los demás o absorberlos; en suma, hacerlos desaparecer. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida», todo con mayúsculas. Aunque los hermeneutas más abiertos entienden que «camino» — *hodós* en griego— debería traducirse por «método» y, en consecuencia, reinterpretar toda la frase como «yo soy el método que lleva a la verdad», me temo que esa versión no merece el beneplácito de quienes más poder tienen para fijar la doctrina. Las guerras entre religiones y sus consecuentes dimensiones políticas han sido disputas por el poder y el dominio de una de ellas contra todas las demás. Los monoteísmos son, en efecto, políticamente peligrosos. La Ilustración conjuró el peligro con la privatización de la religión, y exigió tolerancia. Pero sigue habiendo en el

mundo religiones no despolitizadas, con la misma voluntad despótica de afirmar a su dios por encima de cualquier otro.

Entre esas «almas simples» que se agarran a los milagros y a los santos, porque son más prácticos y cercanos que el Dios único e invisible, han estado, sobre todo, las mujeres. Por incultas, dirás, y es cierto. El monoteísmo es inteligente y racional y se inspira en la filosofía; mientras que toda la parafernalia populista y milagrera que acompaña al fenómeno religioso constituye la expresión más irracional de la religión. Como la creencia en fantasmas y en brujas. Es decir, que ha sido el aspecto más ridículo e irracional de la religión el que ésta ha utilizado para instrumentalizar a los más débiles y dominarlos.

En primer lugar, una moral sexual de catecismo dio alas al machismo más rampante. La mujer ha de ser dócil, obedecer, callar y servir al marido, dice San Pablo. Al ser más crédulas, por más ignorantes y menos racionales, y al carecer de poder —que todo va unido—, las mujeres han tardado más en rebelarse contra una moral sexual represora. ¿Recuerdas cómo era la confesión de los pecados en nuestra infancia y adolescencia? ¿Recuerdas que los hombres accedían al confesionario por una ventanilla central que les otorgaba el privilegio de hacer la mitad de cola que las mujeres y acabar antes? Había ahí toda una concepción de la mujer: más paciente, más dócil, más lenta y pesada en la enumeración de sus pecados, menos ocupada, más utilizable en suma. Sólo el espectáculo de la confesión daba ya una idea inequívoca del lugar que ocupaban los hombres y las mujeres en el mundo y en la Iglesia.

La moral católica se focalizaba en esto: una represión sexual absoluta, la obsesión por la decencia, un ideal de pureza ejemplificado en las muchas vírgenes que se nos presentaban como modelos a imitar. Los malos tratos contra las mujeres, que ahora se hacen públicos, deben

de tener mucho que ver con la desaparición de aquellos hábitos que mantenían a las mujeres calladas y obedientes. No es extraño que Santa Teresa, una excepción a la regla de su tiempo, escribiera párrafos tan sorprendentes como éste: «No conocen la gran merced que Dios les ha hecho en escogerlas para sí y librarlas de estar sujetas a un hombre que muchas veces les acaba la vida y plega Dios que no sea también el alma».

La otra gran dominación que la Iglesia, como cualquier poder político, ha ejercido sobre la mujer es la de hacerla invisible; «subalterna», como se dice ahora siguiendo a la filósofa india Gayatri Chakravorty Spivak. La participación de las mujeres en el poder religioso es sencillamente inexistente, y hay una resistencia feroz por parte de la jerarquía a que las cosas cambien. La paridad en la Iglesia ni se plantea, ni seguramente podrá plantearse en serio mientras ésta no se democratice. Por si fuera poco, hay otro agravante. Las Religiones del Libro tienen textos y doctrina, pero éstos no son como la legislación que puede derogarse si se demuestra o se reconoce por mayoría que es injusta. Tanto en el caso de la moral sexual como en el de la exclusión de las mujeres del sacerdocio, existen textos memorables que fundamentan que todo siga como está.

Las religiones son conservadoras. No hay que extrañarse de que la resistencia mayor al cambio se produzca precisamente en los dos ámbitos mencionados. La doctrina católica ortodoxa sigue obsesionada con el matrimonio, la familia, la reproducción y la enseñanza de la religión. Tales son, sin ir más lejos, las fijaciones de la Conferencia Episcopal española. Sin embargo, la cuestión de la doctrina moral de la Iglesia es tan prominente que la otra, la de la invisibilidad de la mujer y su nulo acceso al poder religioso, ni siquiera es objeto de discusión. Hay en España mujeres teólogas que escriben y hablan de ello, pero no ha

habido ni hay un debate público sobre ese tema. Es la ventaja que tiene la jerarquía: la orden siempre viene de arriba, por lo que es mucho más fácil conservar el *statu quo*.

Te decía algo al final de mi carta anterior respecto a la especial y flagrante inhibición de las religiones —o de las instituciones religiosas— ante los desafíos mayores de nuestro tiempo. Uno de ellos es el feminismo, que fue una de las revoluciones más importantes, si no la más importante, del siglo ^{XX}. Pues bien, las Iglesias pasan de largo, o más bien se reafirman en sus ideas más vetustas. Es cierto que la moral religiosa, a diferencia de la ética universal y laica, es supererogatoria, es decir, prescribe normas que no están al alcance de todos ni tienen por qué estarlo, normas que no son universalizables. La doctrina de la Iglesia —se nos ha dicho siempre— va unida al escándalo: a pedir lo imposible. (La indisolubilidad del matrimonio, por ejemplo, es una de esas normas). El caso es que, debajo de las normas, que es el aspecto más visible, subyace una determinada concepción de la persona y de la relación entre el hombre y la mujer. Que la mujer no pueda ser sacerdote deriva de una concepción subalterna de la misma, por muchas florituras que hagamos para demostrar que la función de la mujer está en otra parte y es tan digna como la del hombre (cf. la encíclica de Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*). Esas convicciones hoy no son de recibo, y sirven sólo para desacreditar a unas religiones cuyo mensaje fundamental está en otra parte.

No sé si podemos hacer extensivos al islam los reproches que nos sugiere el catolicismo. Aparentemente, por lo que vemos, la situación no es comparable: las mujeres musulmanas siguen oprimidas y reprimidas en una medida mucho mayor de lo que tú y yo somos capaces de recordar —ablación del clítoris, matrimonios forzados, obligación de taparse, etcétera—. Si el catolicismo necesita mucha renovación,

el islam aún no ha empezado a renovarse: ésa parece la conclusión más lógica. Sin embargo, últimamente he andado recogiendo declaraciones de mujeres islámicas, algunas muy conocidas, que no sólo reprochan a las mujeres ajenas a su religión que se entrometan en sus asuntos y les indiquen qué deben hacer, sino que razonan a favor de una libertad que incluya, por ejemplo, la opción de llevar el velo.

Amelia, sé lo que piensas del asunto y me temo tu reacción, por eso quiero apoyar lo que voy a decir en afirmaciones que no me invento. No estoy pensando en la extravagancia de una jovencita inglesa que se ha querellado recientemente contra su escuela (¡y su abogada ha sido Cherie Blair!), porque no le permitía taparse más de lo que allí se aceptaba, que era bastante. Ésas son anécdotas sin más trascendencia y no merece la pena utilizarlas. Me refiero, por ejemplo, a Fatima Mernissi, escritora galardonada con el premio Príncipe de Asturias, a la que creo que conoces y admiras. Estuvo hace unos meses en Barcelona y declaró que «la base del islam es la igualdad», una igualdad que, a su juicio, no defendemos bien cuando criticamos la cadena árabe Al Yazira, cuando establecemos fronteras entre los países o nos negamos a comprender a los musulmanes. Dijo también que el Corán «prohíbe la esclavitud, da a la mujer el estatuto de persona, destruye el aristocratismo»: por eso su base es la igualdad. En un sentido similar, Salima Abdeslam Aisa, diputada de la Asamblea de Melilla, defiende la libertad de elegir llevar el velo e insiste en que el Corán no justifica la desigualdad, sino que reconoce a todos, hombres y mujeres, los mismos derechos. La escritora y periodista turca, Nevval Sevindi, sostiene que «la situación de las mujeres no se debe al islam, sino al machismo», y que el problema no es la religión, sino el patriarcado. Otro testimonio más en este sentido es el de Farida Benlyazid, cineasta marroquí, quien en un artícu-

lo escribía hace unos meses: «Soy musulmana, creyente y practicante, pero hacer del pañuelo el símbolo de mi religión me molesta profundamente», añadiendo que la lucha contra el pañuelo como signo de opresión la libró su madre, y que ella nunca se ha sentido obligada a llevarlo.

Mis fuentes no parecen muy sólidas, desde luego: todas son periodísticas (entrevistas y artículos de periódico). Pero hay algo de verdad en ellas, y en mi opinión reflejan un punto de vista que debe ser tenido en cuenta. Hace un año estuve en Tánger y en Tetuán dando unas conferencias, una de ellas en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Tánger. La decana de la Facultad era una mujer y no llevaba velo; pero sí lo hacía, en cambio, el cincuenta por ciento de las estudiantes. Me contaron que es corriente, cada vez más, que en un momento determinado las chicas jóvenes opten por hacer suyo ese signo, cuyo significado no sabemos ya si es de opresión, de afirmación de la identidad o de puro capricho. Cualquier razón sirve para fundamentarlo.

Es cierto, por otra parte, que existen posturas como la de la diputada holandesa Ayaan Hirsi Ali, que acaba de publicar el libro titulado *Yo acuso* en su traducción al castellano. En él niega que el islam pueda reformarse a través del Corán, y opina que se debe rechazar la religión como criterio moral. (La apoya su propia experiencia personal, al parecer terrible: una chica somalí, que sufrió la ablación del clítoris y que estuvo a punto de ser casada con un familiar al que no conocía). También ataca sin compasión a los relativistas culturales, que abandonan a los musulmanes a su suerte; lo que no es lo mismo —y estoy de acuerdo con ella— que otorgarles libertad. Dice: «Hay que ofrecer a los musulmanes aquello que en su propia cultura les falta: dignidad como personas». En resumen, para Hirsi Ali el islam es incompatible con las convicciones de un Estado de derecho.

¿Qué hay que decir o que pensar ante puntos de vista tan dispares? Vayamos por partes. Lo primero, no se debe olvidar que cualquier texto sagrado —el Corán, la Biblia o el Talmud— tiene de todo, y que todo lo que tiene es interpretable o contextualizable. En los Evangelios hay párrafos de sobra para fundamentar la represión sexual de la mujer, su dominación por el hombre y su exclusión del sacerdocio. Sin embargo, hay creyentes —hombres y mujeres— que no dejarán de serlo para defender las posturas feministas más igualitarias, pues no ven incompatible su fe cristiana con la defensa de la dignidad de la mujer. Me imagino que lo que vale para la Biblia, vale también para el Corán, aunque es cierto que, en nuestro caso, ha habido ya una tradición ilustrada y hermenéutica que a ellos todavía les falta. Pero que esa tradición sea inexistente no significa que no pueda llegar a haberla y producir la transformación necesaria.

Otra cuestión importante es la de la libertad. Entiendo que las musulmanas quieran dar sus propias versiones del asunto y no recibirlas de quien no deja de ser un extraño en su cultura. Es la suya una actitud similar a la de esas prostitutas que reivindican la legalización de su trabajo, aduciendo que lo ejercen libremente. ¿Y la dignidad de género, se apresuran a añadir las que abolirían la prostitución sin más? ¿Por qué debemos permitir el velo que es signo de sumisión? ¿Va contra los derechos fundamentales? Vemos que las respuestas son discrepantes: para unas usar el velo es escoger la libertad, mientras que, para otras, es someterse. Me dirás, seguramente, que aquí lo que no tiene sentido es la palabra «escoger»: no se escoge lo que está en la tradición o en la cultura, lo que siempre se ha hecho, lo que se sigue haciendo por causa de la presión social. Aunque haya una posibilidad formal de optar, la dominación que trata de imponer el velo es una realidad más poderosa. Es cierto. Pero quizá no sea una dominación distinta de la que ha llevado a

nuestra juventud a aficionarse al *piercing* o al tatuaje. En sí mismo, quizá sea tan aberrante tener que cubrirse la cabeza como perforarse el ombligo o la lengua con el único argumento de que es divertido o que todas lo hacen.

Sabes bien que, en la cuestión del velo, mi opinión se inclina a favor de la defensa del derecho a la libertad individual y, por tanto, en contra de su prohibición. Creo que el velo no contradice tanto nuestros valores como para eliminarlo. En su momento, leí con atención el informe Stasi, que inspiró la ley por la que en Francia se prohibió el velo en las escuelas. El informe, que es muy bueno y ponderado, reconoce la dificultad de dar razones convincentes a favor de la prohibición en nombre de unos derechos fundamentales. Finalmente, me pareció que el argumento básico utilizado para fundamentar la prohibición era el del orden público: no alterar el funcionamiento escolar, que se veía seriamente comprometido por la falta de una normativa clara. El orden y la seguridad son razones válidas y legítimas, pero reconocerás que tienen poco que ver con la preservación de los derechos básicos de unos y otros. Lo que sospecho, por otra parte, es que, en el trasfondo del alegato que sostienen algunas mujeres musulmanas a favor de la libertad de usar o no el velo, hay una apuesta por un símbolo identitario que rebaja el nivel del argumento y que encuentro poco defendible. No es que crea que no está bien preservar lo propio e incluso identificarse con ello. Pero eso propio, que sintetiza lo que soy, no puede acabar siendo un velo, una chapela o una barretina. Lo siento, pero la identidad, si es tan importante, debería utilizar símbolos menos ridículos.

En resumen, y más allá de estas discrepancias que he apuntado para darte pie a que me contestes y entres de una vez en el tema, tanto si vamos al islam como si nos quedamos en el catolicismo nos encontramos con costumbres re-

trógradas que hoy no son de recibo. La pregunta conclusiva es si esas costumbres machistas son atribuibles a la religión, o si lo que ocurre, sencillamente, es que la religión se limita a ser eco de una concepción del mundo que ha excluido a la mujer desde siempre y en todas las culturas. Creo que es más bien lo segundo que lo primero. La religión no se ha distinguido por su presteza y perspicacia en reconocer y corregir la desigualdad de la mujer; si lo ha hecho ha sido en ocasiones esporádicas. Jesús se rodeó de mujeres, incluso de mujeres rechazadas por la sociedad, pero ese comportamiento ni siquiera llegó a ser un mensaje susceptible de desarrollo en ningún sentido progresista. En definitiva, pues, lo que quizá haya que reprocharles a las religiones —aunque a unas más que a otras— es que no hayan sabido progresar con los tiempos, o que incluso hayan entorpecido una marcha que ya es imparable. Como fuente de doctrina moral que son, su responsabilidad es mayor que la de otras instituciones. Y dado, además, que aunque sus textos permiten interpretaciones y lecturas distintas, en todas ellas hay un mensaje de igualdad y de amor bastante básico, la acusación de hipocresía y de seguir intereses inconfesables se hace inevitable. Amelia, pongo punto final a mi carta para que puedas contestarme y corregirme. La reflexión sobre la desigualdad de la mujer en las Iglesias nos remite, de nuevo, a una pregunta que no hemos dejado de plantearnos desde el comienzo, y que deberá ser el tema de nuestra última carta: ¿tiene sentido seguir sosteniendo a la religión?, ¿tiene futuro la religión? Espero tu respuesta.

Un gran abrazo,

Victoria

Abril de 2006

Querida Victoria:

Estoy muy orgullosa de mi estrategia: finalmente te has visto obligada a iniciar el importante tema del feminismo. Y es que, como a estas alturas ya debes haber notado, prefiero que la primera mano corra de tu cuenta, porque creo que eso beneficia a todos, a nosotras y al tema. Tu ponderación asegura siempre lo ya elucidado y aceptado, mientras que yo, en este asunto, me encoco con mayor facilidad. Pues bien, vayamos al caso por fin: Dios y Nosotras, las Mujeres.

Citas muchas cosas: el velo, el desprecio, el estatuto invisible y subalterno de las mujeres. ..., en fin: la opresión femenina; y presentas a las religiones, unas menos y otras más, amparando todas estas prácticas. El problema del velo, por ejemplo, no es un problema de las mujeres o de las niñas, sino que es el problema general de a qué parámetros hay que acudir para poder vivir juntos. Porque, como bien afirmas, una noción falsa de tolerancia nos puede conducir a mantener que todas las culturas aportan algo y por lo tanto todas son respetables. Creo que si de algo tendremos que hablar en Europa en los próximos veinte años es de qué va a ocurrir con un a Europa multirreligiosa, quizá multicultural y con seguridad multirracial. Pues bien, las mujeres somos la parte central de ese conglomerado. Somos el sexo sobrenormado a la vez que, según creo, el sexo piadoso. Hay que entenderlo para poder al menos «hacer la paz con la realidad» que decía Hegel, y, siendo algo más optimistas, contribuir a cambiarla. Nadie puede asegurar lo que va a pasar: está sólo en nuestras manos. Con los mimbres conocidos deberemos ir fabricando esa construcción de lo llamado «políticamente correcto», que no nos viene dada. Este

debate nuestro, tan amistoso y rico que me va a doler cerrarlo, también forma parte de ello: hablando de religión lo hacemos asimismo sobre lo que vamos a considerar políticamente correcto.

Tanto tú como yo, que no estamos de acuerdo en tantas cosas, sí que compartimos una evidente: ninguna cultura, ninguna forma religiosa es enteramente respetable; de cada una de ellas se pueden respetar unos rasgos sí y otros no. Una falsa tolerancia, a veces inducida por quienes la piden cuando por su parte no la practican, predicará que hay que respetar todo, un todo sin fisuras. Pero eso no es posible a poco que respetes tus propios valores; que no son caprichosos, sino el decantado de al menos tres siglos o un poco más de ir reciclando experiencia, e intentar dar una salida, en forma de ley civil y de práctica moral, a las sociedades tradicionales de las que venimos. Un conjunto de valores, de leyes, normas y usos que ha costado una ingente cantidad de violencia y sufrimiento, y por el que han trabajado y se han sacrificado las y los mejores; unas libertades y nuevas formas morales que nos alejan de la tradición y nos ponen ante «la difícil gloria de la libre existencia». Pues bien, el cuerpo preferente de cualquier tradición lo compone el estatuto subordinado de las mujeres. La comunidad existe cuando las mujeres respetan las reglas. Una comunidad son las mujeres de esa comunidad: si ellas dejan de respetar las reglas, esa comunidad se percibe en peligro, siente que se va a disolver: ¿Quiénes somos *nosotros* si no podemos pedir o imponer a nuestras mujeres que nos respeten? Estamos ante una invariante a la que cada cultura, cada civilización ha añadido modismos.

Repito tus propias palabras por lo ajustadas que son: «sigue habiendo en el mundo religiones no despolitizadas, con la misma voluntad despótica de afirmar a su dios por encima de cualquier otro». Y añado: y con la misma

voluntad de pervivir sobre la sumisión femenina. Los valores que nos han permitido vivir juntos y moderadamente mejor en los últimos dos siglos son los valores de la igualdad y la libertad, que suponen, frente a la sociedad religiosa tradicional, la laicidad como terreno de acuerdo político y la tolerancia como virtud individual. La laicidad advierte de que las religiones se tienen que tolerar entre sí, y el Estado ampararlas a todas y no darle la razón a ninguna; y la tolerancia religiosa implica que aunque yo esté convencida de que mi divinidad es mucho mejor que la ajena, no por ello voy a interrumpir sus cultos ni encerrar a sus fieles. El Estado no me lo permitiría y yo he de desarrollar una virtud privada que me haga acordar en la justicia de esta geografía, que implica, desde luego, cambiar el tipo de seguridad religiosa presente en las sociedades tradicionales. El otro no es un disidente, sino alguien con otras creencias que tiene, como yo, el deber de respetar las leyes comunes. En esa masa de valores, el feminismo se condensa como una nueva idea de justicia que ha de ser asumida por todos. Las mujeres somos seres humanos, por lo que nuestros derechos son derechos humanos; de la misma manera que nuestros anhelos, expectativas y esperanzas deben estar en nuestras manos porque somos sujetos, como cualquiera, y no ya las perpetuas sujetas.

Igualdad, libertad y solidaridad son los valores que democracia y feminismo comparten, pero que tantas veces el feminismo ha tenido que mantener en solitario contra viento y marea: contra la malevolencia, el ridículo y el anatema religioso, sin ir más lejos. Sin embargo, el feminismo no ha sido siempre laico; ha tenido pliegues muy notables. A mí no se me va de la cabeza que de las mujeres que iniciaron la Segunda Ola del Feminismo, el Sufragismo, o de las que firmaron el Manifiesto de Séneca muchas eran reverendas cuáqueras. Qué notable, ¿no es cierto?

Las mujeres son el sexo piadoso, por lo menos en el cristianismo y el budismo: si entras en los templos de estas religiones, las encontrarás en número mayor; y parecida cosa ocurrirá si lo haces en sus monasterios. El judaísmo y el islam son religiones bastante masculinas en lo que hace al control de la asamblea y el rezo; en ambos la imagen religiosa y la social apenas divergen. Pero es que en el cristianismo las mujeres estaban desde el principio: no hay manera de evitarlas porque ocupan sin cesar los textos fundacionales. Una auténtica tropa de ellas seguía a Jesús y parece bastante claro que no se limitaban a tareas de intendencia (recuerda la historia ejemplar de Marta y María): se sentaban, escuchaban y opinaban; recibían y daban noticias; fundaban congregaciones, tenían visiones y profetizaban, y todo ello dentro de una sociedad que no era particularmente igualitaria.

Voy a tomar un primer hilo, que me parece que ya ha salido en nuestra correspondencia: el de que el cristianismo ha dignificado la posición de la mujer, según nos decían de niñas. O sea, que había que entender que nos había hecho un gran favor, porque el mundo precedente era mucho menos habitable para nosotras. Mernissi, por ejemplo, afirma ahora lo mismo del islam: que dignificó y mejoró la posición de las mujeres. Se trata, pues, de un cliché; pero debe de significar algo. Elaine Pagels, una autora muy apreciada, ha estudiado la formación del cristianismo primitivo sobre la base del descarte de los textos descubiertos en Nag Ham madi, y ha dejado bien explicado cómo el cristianismo se fue transformando en una religión masculina a partir de estos azarosos y poco presentables orígenes, los cuales, sin embargo, han dejado una fuerte huella en los textos fundacionales, llenos de mujeres que tienen con el Maestro una relación especialísima.

Poco de ese supuesto beneficio apreciamos en nuestra propia vida, la tuya y la mía; y supongo que el caso de la religión islámica o la judía son parecidos. Es posible que el cristianismo contribuyera, lo que tampoco está muy claro, a la libertad y dignidad de nuestras antepasadas; pero no se ha desvivido por las nuestras. Has recordado en tu carta cómo simplemente el funcionamiento del mueble confesionario ya nos iba dando una idea de lo que pintábamos. ¡Vaya que si el catolicismo romano nos marcaba el territorio! ¿Recuerdas que había una barandilla de separación entre el altar y los fieles, la que cerraba el llamado presbiterio, que las mujeres no podíamos traspasar, aunque sí podía hacerlo cualquier varón, incluso un niño monaguillo?

Se xus s equoꝝ sexo impuro, además (nuestras madres no pudieron ir a nuestros bautizos). Si se te olvida, date un paseo por alguna antigua cartuja y párate a pensar que las mujeres no podían siquiera entrar en su iglesia; y sin necesidad de recurrir al pasado: acércate ahora por Silos o lugar similar y atiende, simplemente, cómo te miran aquellos varones del hábito. La misoginia eclesiástica es todo un tracto idiosincrásico de la general. Yo, en particular, recuerdo varias prédicas enfadadas en las que el preste se quejaba de que los hombres iban poco a la iglesia; y aprovechaba para humillarnos a las que le hacíamos, según él, despreciable parroquia. Porque allí estábamos, a pie o rodilla firme, aguantando el chaparrón de viril iracundia.

Según tú, Victoria mía, diré que las mujeres fueron y todavía lo son la parte más nutrida de la hornada de los fieles, de las «almas simples»; y que ocurre así por su incultura. Pues no, he de corregirte; sororalmente, pero lo haré: ocurre por su debilidad. Y quizá por algo más: porque necesitan desesperadamente apoyo y confianza. ¿Quién va a escucharte o a compartir tu llanto o tu miedo si no tienes a

nadie? ¿A quién puedes amar cuando la realidad no es amable? ¿Por qué aquella tropa de mujeres seguía a Jesús? Hay mucho sufrimiento y mucha esperanza en la religión de las mujeres, porque ambos van siempre juntos. Es innecesario citar a Bloch, ¿verdad? Otra razón, cierto que menos presentable, es que en algunas religiones la práctica piadosa es el pasaporte de la decencia. Y las mujeres saben que jugar con la decencia es muy peligroso. Pero, en esto como en todo, lo importante es la medida, que nunca la pones tú: poca iglesia, mala fama; mucha iglesia, beatería. Es decir, que poca religión y estás a un tris de perderte; mucha, y «entre santa y santo pared de cal y canto». Lo mejor, pues, es quedarte en tu casa atendiendo a los tuyos; y de devoción, la justa, que la mayor ha de ser para padres, maridos, hermanos, suegra y parientes.

¿Cómo no se iba a enojar aquel santo varón de perder su tiempo e intelecto con devotas de tan poco fuste como nosotras? No nos mandaba a hacer calceta porque el templo siempre nos dio albergue, no por falta de ganas. El ninguneo de las mujeres por las religiones también ha conseguido, por ejemplo, que en los otros dos monoteísmos ni siquiera se comparta el espacio de rezo: ellos en el templo, entre ellos, y ellas escondidas en la galería (aunque creo que hay una sinagoga especialmente progresista en Suiza, donde les han puesto a las fieles un corralito a nivel del suelo). También me consta que a las musulmanas se las anima a rezar en su casa en vez de andarse de callejeo para ir a la mezquita.

La verdad es que ni el judaísmo ni el islam han ocultado en este punto sus ideas, bien patentes tanto en sus prácticas como en sus textos. Las mujeres son inferiores y basta. Es el cristianismo el que tiene tensiones. Recuerda que al propio San Pablo, a quien se le atribuye fijar bien los rangos: «el varón es cabeza de la mujer», se le atribuye

también esta otra frase: «en Cristo no hay amo ni esclavo, varón ni mujer». Mucho tuvo que haber caminado el helenismo para que esas palabras fueran posibles. Sin embargo, todas las religiones han heredado el conglomerado anterior de normas vitales para el grupo o tribu, esas que regulan todo. Y la sumisión y posición subalterna de las mujeres —insisto en ello— constituyen el insumo normativo principal de cualquier tribu humana. De manera que la tribu ha ido venciendo, desde dentro, al racionalismo y al universalismo presentes en los monoteísmos inclusivos y expansivos; y éstos, igualitarios en tantos aspectos, no han tenido sin embargo inconveniente en pactar la sumisión femenina o en aceptar también cualquier otro despotismo.

Por descontado, las formas religiosas que se asientan sobre desigualdades permitidas y las profundizan no sufren tensiones: en el hinduismo, si tienes suerte y eres perfecta, puede que en tu próxima vida no te encarnes en mujer. Curiosamente, todos los griegos que acordaron esta doctrina pensaban lo mismo, desde Empédocles a los pitagóricos, con lo que no hacen sino dar razón a lo que es patente: aun en esta parte del mundo, nacer mujer no es ninguna bicoca. No digamos ya en los mundos pasados y presentes que no son el nuestro, donde pura y simplemente es una desgracia. Así que los dioses no han tenido inconveniente en repetir lo que ya saben los hombres. Pero, por amor a la verdad, hay que reconocer que el cristianismo constituye una excepción, al menos en sus inicios y en algunos de sus textos. Que el texto sacro te dé instrucciones sobre cómo lapidar a una adúltera no es lo mismo que el Maestro frene a la turba con el siguiente reproche: «quien esté libre de pecado que tire la primera piedra».

Siendo las religiones excelentes transmisoras de normas duras para las mujeres en lo relativo al trabajo, el aho-

rro, el recato y la honestidad, cuanto más universalistas sean, más tensiones son capaces de gestar entre lo enseñado y lo vivido. Y al menos dos monoteísmos comparten esta característica, el cristiano y el islámico, porque el israelita no es inclusivo: naces o no dentro del pueblo, descendes o no de Abraham, pero no te conviertes. La tribu, aquí, no se esconde, el pueblo es el elegido. Pero los dos monoteísmos del Libro restantes, el musulmán y el cristiano, arrastran lo suyo.

¡El cristianismo ha heredado tantas cosas, bebido de tantas fuentes...! Ahora termina la Semana Santa, en la que las gentes pasean imágenes como venían haciéndolo bastante antes de que el cristianismo existiera: las grandes diosas del Mediterráneo, que lloraban a sus hijos o esposos muertos, hace milenios que recorren las ciudades, por eso resultan tan impresionantes. (Es fácil de apreciar en los países católicos, porque en ellos el paganismo sigue vivo y por lo tanto los dioses son visibles). Todo esto me lleva a rozar siquiera un tema que no podemos afrontar por falta de espacio y tiempo, ¿qué pasa con las diosas? Aunque lo solventaré de un plumazo: no parece que hayan cambiado nunca la humillada condición de las mujeres allí donde tienen o han tenido devotos; sólo hay que mirarles la geografía y ver si se corresponde con la de la libertad de las mujeres. No descarto que las diosas nos ayuden en el futuro, pero no parece que hayan sido capaces de cambiar a la tribu en el pasado; al fin y al cabo, eran diosas de la tribu. Sólo el universalismo lo hace, esto es, el vindicar la misma regla seáse varón o mujer, una regla humana, única, justa. Pero admitirás, de nuevo, que es mucho más impresionante un trono con su diosa coronada que la norma fundamental o el imperativo categórico. Así son las cosas.

Los dioses antiguos han tomado el lugar del universalismo helenista y han reproducido sus pompas pese a to-

das las órdenes en contrario presentes en los textos cristianos. Ciertamente es que poca gente se confunde ya con esto: ahora sabemos que esas manifestaciones no son tanto de religiosidad como de cultura popular, aunque sea difícil discernirlas. Y es también cierto que en otras religiones el asunto es aún más peliagudo y las mujeres están todavía más afectadas.

Vayamos a la ablación, el pañuelo y la poliginia, que los citas y no son poca cosa. Si me lo permites, que lo harás, haré un par de precisiones: no todo el islam practica la ablación, aunque todo él, al presente, aconseja el pañuelo. En Egipto la ablación ya se la habían practicado a Nefertari o incluso a la reina Hatshepsut. También el velar a las mujeres es una práctica casi inmemorial en muchas sociedades, particularmente en las que, siendo urbanas, practicaban el encierro femenino. En éstas, además, el velo era símbolo de distinción: no lo podían llevar las mujeres de clase baja porque tenían que trabajar fuera, nadie las mantenía a resguardo intramuros de una casa rica; ni tampoco las mujeres que se prostituían, porque no tenían derecho a él ni al respeto. Los antiguos códigos babilonios son muy didácticos sobre esto. Pero ¿qué significa ahora el pañuelo? La común amiga Celia Amorós afirma que las mujeres se ven en la obligación de tener que portar la identidad del grupo. Creo que es plenamente cierto cuando el velo se lleva aquí, en Occidente; pero habrá que matizarlo cuando ocurre en su contexto local.

Y ¿qué hay que pensar de la poliginia? Observarás, dada tu perspicacia, que no me pliego a llamarla poligamia. Y lo fundamentaré: polígamos somos los occidentales, o monógamos sucesivos, si lo prefieres en el actual estado de cosas. Pero no hay sociedades polígamas, sino poligínicas, donde un varón puede desposar a varias mujeres a la vez, y ellas sólo tienen ese marido. Ni que decir

que la poliandria es un mito: algún antropólogo bastante romo se atrevió a llamar así a la compra de una sola esposa entre varios varones en culturas sumamente pobres.

Velo, poliginia, asesinatos de honor y en algunos casos ablación. Bonito panorama. Duro es tenerlo delante y mucho más tenerlo dentro. Ése es el reto del presente. ¿Convivimos internacionalmente con eso? Parece que sí, porque no veo que los países que aceptan tales prácticas sean expulsados de los organismos internacionales. Y ahora, para mayor ludibrio, lo podemos tener en casa. De eso nos avisan las jóvenes feministas musulmanas que integran el movimiento «Ni putas ni sumisas». De ahí que vuelva al asunto de los contextos. En sus sociedades de origen, el pañuelo puede hasta significar un avance respecto a tipos previos de veladura. Lo he podido comprobar personalmente: ese pañuelo que proviene del jomeinismo iraní es menos excesivo que los velos étnicos tradicionales de Marruecos o de Egipto, por ejemplo. Y la gente femenina lo lleva por lo mismo que llevaban mantilla por la calle nuestras bisabuelas: es de buen tono, hace decente y asegura un discreto tránsito por lugares antes vedados. En Occidente, el mismo signo es siempre «perlocutivo» (¡querido Austin!), esto es, que para saber qué significa no se puede aislar del contexto cercano. Así hay pañuelos étnicos, los de las mujeres mayores o con menos capital cultural; pañuelos reactivos, los de las fundamentalistas, y pañuelos obligados, los de la mayoría. Del pañuelo y lo que significa vamos a tener que seguir hablando muchos años. Pero por lo que toca a la poliginia o los asesinatos de honor, no creo que ninguna mujer en «situación ideal de diálogo» o ningún ser humano en «velo de ignorancia» los tuviera por buenos. No pasan la prueba.

Si el cristianismo es reacio a aceptar la Modernidad, imagina el islam. Pero las religiones han de ceder ante la

libertad de las mujeres, entre otras cosas porque ya está bien. Hemos salido de una minoría de edad que se nos había impuesto y cada vez somos más conscientes de lo injusto y ridículo de la situación anterior (que para muchas mujeres del planeta Tierra no se conjuga en pasado, sino que escuece en el abierto presente). Pero la libertad no se tiene si no se defiende o no se estima. Pues bien, la libertad es, *prima facie*, la libertad individual, y ésta es la que las mujeres no han tenido y en muchos lugares no tienen todavía. Mientras las religiones la entorpezcan, la disfracen de obediencia a su dios, o de cultura, siempre según les convenga, la laicidad habrá de hacerles firme frente. Una laicidad no de casinillo, como decía Clara Campoamor, sino informada, demócrata y no sexista. Que sabe distinguir los problemas sociales de los religiosos, pero no ignora que las religiones han dado y dan voz y cauce a formas sociales y políticas ilegítimas. Igual que ahora el islam presta cobertura a una rabia que también dimana de muchas fuentes...

Porque, es cierto: hay mucha rabia en los guetos, por ejemplo en Francia, en Inglaterra, en Holanda, en Alemania... Aquí, en España, rabia que se vuelve contra las mujeres, porque son las que se escapan, porque son el punto de fuga. Muchas veces no hay trabajo pero, es curioso, los chicos de los guetos saben que hay menos trabajo para ellos. Sabemos que las tasas de paro femenino son mayores, pero también sabemos que las mujeres aguantan mucho más, aceptan lo que sea, cosas con las que el orgullo masculino no transige. Ellos pueden que no hayan sido los mejores de su clase, sino mediocres; pero creen que tienen derecho a algo más, van cultivando la rabia, incluso en algunos casos justificada. Da igual: la pagarán con ellas y luego con los demás. (Que nadie olvide que la injusticia con las mujeres se transforma inevitablemente en violen-

cia común). En los guetos se está fabricando una identidad reactiva que tiene que ver con una integración deficiente. No obstante, no pensemos que toda la culpa es nuestra. La integración es deficiente, pero la identidad reactiva es malvada y amenaza un orden, el de la democracia y sus valores, que es vital.

Querida Victoria, esta carta está ocupando demasiado y aún me queda otro tanto. Lo dejo aquí, en la peligrosa mezcla, de nuevo, de religiones e identidades reactivas. Repito tus palabras: «La identidad, si es tan importante, debería utilizar símbolos más altos» y, sobre todo, no tener la endiablada manía de escribirse siempre sobre la piel de las mujeres. Que la primavera nos sea propicia.

Un gran abrazo de tu amiga,

Amelia

Abril de 2006

X

EL CRISTIANISMO Y EL FUTURO

Querida Amelia:

Aunque no dabas por agotado el tema de nuestra última carta, según el plan que habíamos previsto con ésta hemos llegado a la décima, es decir, al final. No podemos extendernos más sobre los agravios de las mujeres, si bien, como tú dices, darían lugar para una extensa correspondencia. Sirva lo dicho para tomar conciencia de algunos de esos agravios y motivar discusiones ulteriores. Ha llegado el momento, pues, de ponerle rúbrica a nuestras reflexiones, y te propongo que lo hagamos echando una mirada al porvenir: ¿qué futuro creemos que le aguarda a la religión en el siglo XXI? En lo que hace al mutuo entendimiento entre religiones, e incluso entre creyentes y no creyentes, el siglo ha empezado dando pie a los peores augurios. Quizá sea muy difícil ya hablar sólo de una religión sin pensar en las demás. No obstante, y puesto que el cristianismo es la religión que conocemos, procuraré referirme sobre todo a ella. ¿Qué futuro puede tener el cristianismo? y, quizá más importante, ¿qué creemos que puede aportar al futuro, si es que aún puede aportar algo?

Nuestra mirada a la religión ha sido crítica, la mirada del no creyente; pero sin excluir el reconocimiento de la

fe del creyente ni minusvalorarla. Al menos por lo que a mí se refiere, en absoluto comparto la afirmación de Bertrand Russell de que la religión no nos ha traído nada bueno. No sé si hubiera sido mejor un mundo sin religión: la pregunta, en sí, es un tanto absurda, puesto que es imposible imaginarlo. Por otra parte, la fe en los absolutos parece ser una necesidad derivada de la conciencia de la finitud humana, y las religiones, más que ning ún otro fenómeno, se han ocupado de dar soporte y contenido a esa necesidad. Además, pese a que consideramos que el proceso de secularización ha sido positivo, también hemos dicho que la permanencia de la experiencia religiosa, como un asunto privado, es razonable. Sería muy difícil y, por lo mismo, negativo, postular la ausencia de todo signo religioso en las sociedades que tienen Estados laicos. El peso de la religión ha sido tal que por todas partes tenemos señales de sus épocas gloriosas: catedrales, conventos, procesiones, etcétera. Acabamos de pasar una Semana Santa que, aunque ya de santa tiene poco, conserva con entusiasmo vestigios pasados. Seguramente, en el futuro habrá que convivir con distintas manifestaciones religiosas y aprender a hacerlo de una manera que no había previsto la marcha occidental hacia la secularización.

Por lo que hace propiamente al cristianismo, sin duda se puede ser cristiano de muchas maneras, desde la inercia del bautizado que no se cuestiona la fe y la mantiene como un aspecto indiscutido de su identidad, hasta la decisión madura y autónoma de quien sigue manteniendo la fe en Dios por convicción personal. La primera, la fe rutinaria, necesita más el soporte institucional de las Iglesias; pero tampoco la segunda puede prescindir totalmente de ellas. Para el creyente que yo llamaría «maduro», cuya fe es sometida a reflexión continua, la rigidez y arrogancia institucional o eclesiástica es más bien molesta;

algo de lo que hay que defenderse pues casi nunca es una ayuda para seguir creyendo. Aun así, no creo que la fe pueda darse ni propagarse sin el respaldo de las Iglesias. De ellas y de la educación. La religión es una experiencia comunitaria donde las haya, y hace falta una cierta estructura en la que se asiente la comunidad. El problema con el cristianismo, y en concreto con la religión católica, es que la estructura eclesial tiene tras de sí tantos siglos de andadura y tanto poder que es difícil ver otro cristianismo que no sea, a fin de cuentas, el que la Iglesia oficial representa. Juan Pablo II contribuyó de una forma exagerada a alimentar, mantener e incluso extender a otras religiones esa sensación de comunidad religiosa amplia. Benedicto XVI parece ir en otra dirección, que a mí me complace más: la de pensar sobre los contenidos de la fe. No en vano durante muchos años ha sido el Secretario para la Doctrina de la Fe, y seguramente lo que sabe hacer mejor es fijar esa doctrina. Nos guste o no cómo lo haga, me parece que es eso lo que debe hacer un Papa.

Detesto los comunitarismos, pese a mi admiración por Alasdair MacIntyre, cuyo *After Virtue* tradujiste al castellano. Los traigo ahora a colación porque, mirando al futuro, algunos piensan que de las religiones cabe esperar, sobre todo, la construcción de comunidad. Es lo que ha venido pensando MacIntyre, sin ir más lejos. Por mi parte, no creo que sea la cohesión social lo que haya que esperar de las religiones, al menos, no una cohesión social con implicaciones políticas o patrióticas. Si las identidades son socialmente necesarias, los vínculos identitarios que derivan de las religiones o de los nacionalismos son los más temibles. En nuestro caso, me atrevo a decir que el cristianismo difícilmente volverá a cumplir esa función en las sociedades liberales y laicas, pues sería visto como algo reaccionario y retrógrado. Fíjate en que, cuando nos en-

frentamos al islam desde sociedades de tradición cristiana, no lo hacemos como cristianos sino como occidentales, o como pertenecientes a una cultura que no es la musulmana. En cualquier caso, el enfrentamiento se enardecerá sólo si lo que se busca es la diferencia —sea cultural o religiosa— y no lo que pueda unirnos.

No sé si peco de optimismo, pero diría que el cristianismo, hoy por hoy, está más dispuesto a comprometerse seriamente con la empresa de unir más que con la de establecer diferencias y distancias. Me gustaría poder escribir que una de las futuras misiones del cristianismo será la de acercarse y acercar a las distintas religiones. El ecumenismo es hoy más necesario que nunca y, puesto que la palabra tiene una connotación teológica innegable, ésta es también una misión indiscutible de la Iglesia católica y del cristianismo en general. Por fortuna o por desgracia, el «choque de civilizaciones» tiene raíces religiosas. Como contrapartida, esa «alianza de civilizaciones» que se propone desde estos pagos también podría empezar por la alianza de religiones. Enconarse en repetir como Russell que las religiones son las culpables de todo y que de ellas nunca podrá salir nada bueno sólo contribuirá a agudizar el conflicto y a que la zanja que nos separa se haga insalvable. El diálogo con otras religiones parece que es una de las principales esperanzas que se han puesto en el pontificado de Ratzinger. Si la cristiandad asume esa misión, no podemos negarle que ahí tiene un proyecto de futuro interesante. El problema será, me imagino, cómo conjugar la creencia de que la verdad sobre Dios la tiene el cristianismo con las verdades que, a su vez y con razones muy similares, defienden las demás religiones.

Un ámbito en el que el cristianismo tuvo en sus principios una función innovadora y emancipadora es el de la ética. Nos hemos referido a las relaciones entre religión y ética

con bastante detalle, y no es cuestión de volver ahora sobre aspectos ya tratados. La cristiandad ha sido éticamente innovadora en sus orígenes y bastante nefasta —creo que coincidimos en el diagnóstico— en el desarrollo posterior de su doctrina moral. El mandamiento del amor, por un lado, y la libertad de conciencia, por otro, pusieron las bases de los grandes valores modernos: la libertad, la igualdad y la solidaridad. Pero esos valores hoy ya se sostienen solos, no necesitan al cristianismo ni a la religión como fundamento. ¿O sí los necesitan? Tengo mis dudas y te explico por qué. Creo que las ideas éticas fundamentales, las más compartidas, en Occidente son ya totalmente laicas; y también que si hay que pretender y proponerse su universalización, si hay que intentar que se extiendan a todo el mundo sin distinción de fronteras, a la hora de conseguirlo la religión supone más bien un estorbo. Como hemos convenido en otro momento, por muy razonables y poco dogmáticas que pretendan ser las religiones, en el terreno de la moral plantean exigencias que no son universalizables, que sólo pueden ir dirigidas a los creyentes. La indisolubilidad del matrimonio es una de ellas; otras, la prohibición del matrimonio homosexual o la del aborto en cualquiera de sus supuestos. Dicho esto, sin embargo, yo me inclinaba a reconocerle a la religión una fuerza que puede ayudar emotivamente al individuo a ser solidario y a comportarse como es debido. No sabría explicar en qué puede fundarse ese impulso motivador, pero el hecho de que la mayoría de los movimientos sociales solidarios que existen en nuestras sociedades estén sostenidos por instituciones religiosas podría corroborar esa idea. Extraigo de un libro de Justo Zambrana que acabo de leer, *El ciudadano conforme*, el siguiente párrafo que confirma lo que digo: «El combustible que nutre la acción solidaria del hombre religioso está demostrando tener mayor octanaje que la solidaridad fundada en la razón kantiana». ¿Es cier-

to? No estoy segura, pero tiendo a pensar que sí lo es. Y si es cierto, también ahí el cristianismo tiene una misión futura.

Cuando Dostoievski sentenció que después de la muerte de Dios todo estaría permitido, creo que fue Camus quien replicó que, aun cuando Dios hubiera muerto, no todo debía estar permitido. Por supuesto, me inclino por la tesis de Camus y por la idea de que la responsabilidad moral es sólo nuestra: no hay que esperar que ningún dios venga a soplarnos al oído qué debemos hacer. Los cristianos más auténticos seguro que están de acuerdo conmigo. Me gusta la tesis de Hannah Arendt de que la capacidad de discernir entre el bien y el mal está en el pensamiento y en el juicio que recaba el apoyo comunitario, en ningún caso en un más allá. Por lo tanto, si la religión puede seguir aportando algún plus en el ámbito de la moral, no será en lo que atañe a los contenidos, sino en todo caso, en lo que atañe al sentimiento que impulsa a la acción. Si la Iglesia está dispuesta a promover el diálogo con las otras religiones y también con el mundo laico sobre esos temas en los que siempre chocamos y el acuerdo parece imposible, su tarea no ha de consistir en dar más espesor al contenido normativo, sino en saber deslindar la moral *thin* de la *thick*: la moral mínima o «delgada» de la moral máxima o «con espesor», como las llama Michael Walzer. Saber separar lo universalizable de lo que sólo puede valer para los creyentes. En lugar, pues, de seguir con sus dogmatismos en el terreno de la moral y haciendo proselitismo a favor de unas convicciones que hoy ya son irreconciliables con las verdades científicas, la religión debería recuperar la función de *religare*, de unir a los hombres entre sí y con el ser trascendente, a fin de que los deberes morales se sintieran más como un compromiso religioso o cristiano que no sólo moral.

Y hay un tercer aspecto en el que la religión podría hacer algo. Es el de ofrecer una vida alternativa a la actual-

mente dominante, propiciada por la economía de mercado, el consumo y toda la parafernalia de valores y cultos que acompañan a la reducción de cualquier producto a una mercancía. En otras cartas hemos hablado de la mística, del cultivo espiritual de la persona tan poco propiciado por los estilos de vida actuales. Podríamos referirnos también a la vida contemplativa. Son formas de vida proscribas en nuestro mundo, lo que no impide que en algunas personas se produzca un anhelo de vivir, total o parcialmente, al margen de esa corriente mercantilista que todo lo arrastra. Dado que existen escasas ofertas que sacien o respondan a tal anhelo, éste suele proyectarse en aspiraciones que, en general, o vienen propuestas por el mismo mercado o acaban engullidas por él. Pienso, por ejemplo, en la nostalgia por todo lo natural: el campo, los bosques, los alimentos no manipulados, la ropa de lino, los aromas silvestres..., puro cuento, pues el ansia por recuperar lo más auténtico no hace sino derivar de nuevo hacia productos de consumo presentados como naturales. La actividad contemplativa, en cambio, como actividad del espíritu que es no se nutre exclusivamente del consumo. En otras épocas, la oferta para vivir al margen del mundo la brindaban los conventos; pero esa opción seguramente tiene poco futuro. Por ello, las religiones podrían ofrecer otra forma de vida que tuviera tirón en nuestros días. Algunos movimientos y organizaciones sociales lo han hecho y, como antes decía, muchos de ellos son reconversiones de instituciones religiosas. Si todo está llamado a reconvertirse, ¿por qué no las religiones?

Resumiendo, Amelia, quizá a ti se te ocurran más formas de desahogo religioso que, además, signifiquen una aportación positiva y necesaria al siglo XXI. Después de darle varias vueltas, me quedo con las tres que he apuntado. En primer lugar, un intento ecuménico que vaya más

allá de las discrepancias entre las distintas Iglesias cristianas, y que tenga en cuenta que el tipo de choques y conflictos actuales no es producto, sin duda, de diferencias estrictamente religiosas. En segundo lugar, las religiones habrán de encontrar la forma de sumarse a la búsqueda de una ética universal; habrán de distinguir lo específico de su fe y lo que debe valer para todos, creyentes y no creyentes; y habrán de aportar, al mismo tiempo, motivos trascendentes de compromiso moral. Finalmente, el cultivo específico de lo espiritual, propio de las religiones, las hace especialmente idóneas para ofrecer modos de vida alternativos al consumo enloquecido, al egoísmo y al hedonismo que excluyen de la vida de las personas el cultivo del espíritu y la calma para la reflexión.

Ahora bien, si la religión puede tener un futuro positivo para las sociedades y el mundo en general, lo lógico sería replantearse al mismo tiempo la forma en que han de convivir creyentes y no creyentes. Lo tratamos en una de nuestras últimas cartas, pero no está de más repetirlo. Me haré eco aquí de aquellas posturas de Habermas y Ratzinger a las que hice referencia al principio de nuestro diálogo. La explosión de fanatismo, no sólo el de signo islámico sino también el representado por el evangelismo cristiano en Estados Unidos, invita al enfrentamiento de dos actitudes extremas: la del creyente fanático y la del ateo militante. Entre unos y otros se sitúa la propuesta laica, que pretende ofrecer un espacio para el entendimiento común caracterizado por la ausencia de lo religioso. Seguramente esta visión de la laicidad no sea la mejor opción para conseguir que los puntos de vista más dispares dialoguen entre sí. En principio, la laicidad es un atributo de los Estados, una referencia institucional que exige la autonomía de la política con respecto a cualquier confesión religiosa. La sociedad, por el contrario, no es

laica, en la medida en que en ella conviven creyentes y no creyentes. Decir, como solemos hacer en Europa, que la religión ha pasado a ser un asunto privado no resuelve gran cosa; por privadas que sean las creencias, finalmente acaban influyendo en las convicciones éticas, y éstas deben traducirse en acuerdos normativos para toda la sociedad.

Creo que nos vamos convenciendo ya de que la solución multiculturalista no es la buena, pues sólo conduce a la construcción de guetos que no fomentan la convivencia sino el enfrentamiento. Una opción para superar el multiculturalismo podría ser la laica, por lo que deberíamos definir con más empeño en qué ha de consistir esta opción.

¿Será posible definir algo que hemos dado por supuesto hace bastante rato? He intentado deslindar la laicidad del laicismo, la postura más neutra y abierta de la más beligerante y militante. Aun si aceptamos esa distinción, creo que tenemos la idea de que ser laico es básicamente oponerse a lo religioso. Tendemos, en efecto, a identificar la neutralidad política propia de la aconfesionalidad con una cierta animadversión y hostilidad hacia las expresiones religiosas, aunque no caigamos en los excesos del ateísmo anticlerical dispuesto a acabar con todas ellas. Qué debe ser tolerado y qué no debe tolerarse constituye la pregunta imprescindible para el desarrollo de una ética común. Hay que dejar muy claro que ciertos ideales o principios ya no son negociables ni discutibles, porque si todo tuviera que ser discutido de nuevo, acabaríamos cargándonos los derechos más fundamentales. El problema es que generalmente la disensión no se produce con respecto a lo abstracto sino a lo concreto, y en este terreno es donde parece imposible separar lo privado de lo público. Por muy privatizada que esté la fe, si nos proponemos legalizar la eutanasia habrá que dejar que se expresen todas las creencias; que se expresen en términos

«razonables», como dice Rawls, pero que se expresen. Lo que el Estado laico debería permitir es que hubiera realmente ese espacio común de deliberación, favoreciendo así que la religión dejara de ser un problema exclusivamente político.

Pero nada de eso ocurrirá mientras sigamos identificando las religiones, cristianas y no cristianas, con sus expresiones más fanáticas y sus manifestaciones más violentas, aquellas que más atraen a los medios de comunicación, que no saben de matices ni de profundidades. De esa puesta en escena surgen reacciones como la de Russell de rechazo absoluto hacia las religiones. Yo prefiero un mundo en el que la religión tenga cabida y pueda expresarse abiertamente si aún tiene sentido para alguien.

Aquí acabo, Amelia. Espero tu última respuesta que, de ningún modo, podrá hacer que acabe esta conversación.

Un gran abrazo,

Victoria

Mayo de 2006

Querida Victoria:

Mayo, «cuando hace el calor, cuando los enamorados van a servir al amor». Me gusta rabiosamente mayo. Mayo, otro mayo, mes de las flores, «mes de María», ¿te acuerdas? Yo, con una nitidez que casi me asusta: la capilla del colegio, la luz dorada de la tarde, el perfume de las azucenas, los claveles, las velas marfil en sus candelabros dorados..., y nosotras allí, pequeñas, debajo de nuestros velos negros; también los cantos, las poesías, el formar el nombre de María con una especie de gimnasia —no puedo llamarlo de otra manera— o danza sacra... ¡Qué bien que todo aquello haya terminado! La primavera es hermosa. Gracias por responder tan puntualmente.

Tengo tu carta, que será la última de esta correspondencia, en mis manos y, para comenzar, discrepo de ti. Nuestra mirada sobre la religión no ha sido especialmente crítica, sino objetiva. Y aún discrepo en que sea la mirada del no creyente, porque, si así fuera, los creyentes serían todos unos fanáticos. Hay que suponer que todo el mundo tiene, y sé que vas a estar de acuerdo, una disposición a distanciarse algo, incluso de sus creencias religiosas, para poder contemplar un paisaje más global. En verdad discrepo también por una razón más general que igualmente admitirás sin problema. Por una vez, y sin que sirva de precedente, voy a citar a Heidegger, quien en su *Carta sobre el humanismo* escribe una frase que, a las alturas que andamos del ser, no tiene réplica: el pensar «no puede ser teísta como tampoco puede ser ateo. Y esto no por una actitud indiferente, sino por respeto a las fronteras que le han sido puestas al pensar como pensar». Valga esto para apuntar el lugar desde donde creo que hablamos.

Y discrepo aún por otra razón más, sólo presentable por la vía estética, mira, por lo que escribía Heine, a quien cada vez admiro más: todos los humanos tendemos a creernos algo divinos hasta que la dura realidad nos echa de nuestro olimpo; cuando descendemos al estado de simples mortales—escribe el gran irónico—,

... volvemos a la cuna de la fe y tenemos menos preocupaciones reposando sobre la providencia de nuestro intendente celestial. Es una creencia cómoda y económica. Desde hace seis años estoy en cama; desde tal posición es para mí un gran consuelo tener a alguien en el cielo a quien enviar mis gemidos y lamentos durante la noche. Se ha dicho que la humanidad está enferma, que el mundo es un gran hospital... Los años de la vanidad han pasado.

En estas palabras seleccionadas —hay un ciento más—, para mi gusto Heine realiza la más coqueta investigación sobre el atractivo de la religión que jamás se haya escrito. Hay un gran Aristófanes en el cielo que se ríe de todas nuestras ironías: porque las suyas son mucho más feroces. En fin, sensibilidad romántica. Y, con todo, ¡qué genialidad aliada con humor la de Heine!

Hay cierta pregunta que, aunque te la presento como resuelta, me ronda todavía: ¿puede un creyente ser objetivo frente a su religión o al hecho religioso en general? Algunos cristianos europeos están siéndolo —recuerdas—; cierto que desde hace muy poco. Y es que cuando se abandona la religión, al formar el paisaje mental del sujeto y el grupo, deja a éste especialmente a la intemperie. Por eso profirió Nietzsche que quien tuviera la primera vivencia de la libertad hubo de vivirla como dolor y miedo. Desprotegido. A la intemperie. El grupo protege, sea cual sea la forma que lo haga; y, por lo mismo, ordena y castiga. Tiene

muchos modos de amenazar al disconforme: te abandona, te repudia, te marca como vil, te hiere, te mata. Hasta hace poco lo hacía por cuestiones de fe; y en algunos lugares, demasiados, todavía lo hace por esas cuestiones.

¿Qué puede hacer la religión, cualquiera, ahora? Te lo preguntas porque quieres saber si puede ayudar en los desafíos de los nuevos tiempos. Es fácil decirlo y difícil hacerlo: puede y debe ilustrarse; o, si no es una religión fuerte, convertirse en tradición cultural en el sentido corriente, desactivada, posilustrada. Si el rito dice que llevemos frutas y arroz al santuario a fecha fija, podemos hacerlo sin mayor compromiso, del mismo modo que participamos en los festivales o en las fiestas patronales: constituye un caso de cultura viva que, sin embargo, ya no ahorma la estructura social. De esta manera, esas formas religiosas devienen cultura, un pedazo de etnicidad asumida dentro de una vida libre.

En el caso de los grandes monoteísmos, si ello es posible deben, insisto, ilustrarse. Algunos están más capacitados que otros porque llevan más tiempo conviviendo (o siendo obligados a vivir) en espacios políticos normales, esto es, laicos. Te confesaré que no me gusta la palabra «laico», término que se utiliza para nombrar a los que en una religión no forman parte de la estructura jerárquica: por ejemplo, cuando se dice *el clero* por oposición a *los laicos*. A mí me parece que lo peculiar es la religión y su orden, de modo que no veo por qué utilizar un término que viene del mundo transcurrido y remite a su semántica. En fin, las palabras casi nunca son inocentes. Pongamos sociedad sin más, frente a comunidad religiosa, por ejemplo.

Volviendo a nuestro tema: las grandes religiones deberían ilustrarse, si pueden. Ése es el caso del cristianismo. En lo que atañe al judaísmo, al tratarse de un monoteís-

mo no inclusivo y de pocos fieles —y al cual se le supone una relación prevalente con el Estado de Israel— lo cierto es que constituye un mundo distinto en cada lugar: hay un judaísmo cultural que convive de hecho con las interpretaciones más fundamentalistas, literales y g roseras de los textos. Y por lo que toca al islam, supongo que el mejor situado para ilustrarse es el islam europeo, una vez que la tentación fundamentalista decaiga y las mezquitas dejen de estar en manos de clérigos o imanes enviados directamente por los sectores más involucionistas o menos cultos. Aun así, la religión será peligrosa largo tiempo, como nos ha avisado el terrible conflicto de la antigua Yugoslavia, donde se ha desarrollado ante nuestros ojos una crudelísima guerra civil por motivos religiosos.

Victoria, amiga mía, a la religión le queda mucho tiempo para organizar el mundo. Recemos para que se ilustre y se humanice. Oremos para que se haga compasiva, caritativa (lo dice la nuestra: no importa tanto lo que creas, sino lo que hagas, «por sus frutos los conoceréis»). Aquí me apunto a Kant: o la religión, cualquiera, se ilustra, o se pone por debajo de lo que entendemos por moral; una divinidad que no cumpla estándares de calidad moral no nos interesa aunque existiera. ¡Este Kant y su larga coleta! El cristianismo, que fue inclusivo y declaró que prójimo era cualquiera, incluso un samaritano —lo que para un judío corriente era poco menos que blasfemo—, pasó largos periodos de su existencia siendo una religión poco o nada compasiva, brutal en ocasiones. De modo que me asusta pensar qué puede hacerse con las que llevan la violencia, y de modo principal, dentro de sus textos.

Tal como nos contaban nuestros particulares ayatolás en nuestra infancia, desde su punto de vista los conflictos del mundo se resolverían una vez que el planeta entero se convirtiera al catolicismo. Eso —nos explicaban— es lo

que quería decir «católico»: universal. La Iglesia católica era la que tenía mandato y vocación universal, y nuestros misioneros, repartidos por el mundo, acabarían por convertirlo entero, porque así lo pedía el destino. Exactamente lo mismo le oí decir a un talibán afgano ante las cámaras: cuando todo el planeta se hiciera islámico, que quiere decir sumiso a Alá, se acabarían todos los conflictos. En fin, cualquiera comprenderá que ése no es un camino muy verosímil. Las religiones seguirán siendo varias y variadas, como lo son los grupos que las sustentan. Pero sería bueno que adquirieran nociones humanistas básicas, morales y políticas; una especie de mínimo común denominador: el respeto a los derechos humanos, por ejemplo.

Me consta que los monoteísmos se están volviendo caritativos. Eso explica, por ejemplo, parte del éxito político del islam fundamentalista: la ayuda que sus miembros son capaces de darse entre sí; pero si lo hacen para ganar adeptos y luego ser más fuertes en la cruel lucha de siempre, todo se pudre. Hay que hacer el bien por sí mismo. La religión debería obligar a más, y no a menos, que aquello a lo que obliga la moral civil corriente. Compasión y caridad, receta de nuevo fácil de enunciar y complicada de llevar a la práctica. En realidad los monoteísmos resultan en esto más frustrantes, porque su raíz, aunque la tergiversen, implica cierto universalismo. Además, son producto de épocas que han producido grandes asimilaciones, y se supone que ellos deben servir para cimentarlas; pero fracasan. Ninguno tendrá nunca la tierra entera, así que harían bien en tolerarse, matizarse y humanizarse.

Ya ves, le estoy encontrando ventajas al «multirreligiosismo». Quizá no fuera tan mala la idea de Pico della Mirandola de reunir teólogos de las tres Confesiones del Libro y mantenerlos pactando hasta que consigan sacar un

nuevo monoteísmo sintético (su mayor mérito reside en que estaba dispuesto hasta a financiar el asunto, y eso en el siglo XV). Yo me conformaría con que los teólogos se vieran más entre sí, que la comunicación suele favorecer la tolerancia. Quizá, sólo quizá, tras las defensas corporativas que últimamente realizan se encuentre la vía que desactive el fundamentalismo. Para eso, bien lo sabemos, la religión debe ilustrarse, un camino que todavía tenemos poco recorrido; y los clérigos han de entender que la libertad religiosa dimana de la libertad de conciencia, y que ellos, en consecuencia, deben apoyarla, cosa que no han acostumbrado a practicar. No podemos olvidar, Victoria, que en algunos países islámicos abandonar la religión musulmana para convertirse a otra o a ninguna está severamente castigado (en ocasiones, con la muerte). Y lo mismo sucedía en Europa hasta hace nada.

Puesto que deshacernos de los dioses no es posible y quizá tampoco deseable —son hijos de nuestra capacidad simbólica y de nuestra sabida menesterosidad, de Creso y de Pobreza, *póros y penía*, por utilizar los términos de Platón; y nosotros, a la vez, hijos suyos—; que teniendo tan compleja relación cortarla no será posible, más vale entonces que las religiones se hagan suaves y no crueles, y que nuestros dioses nos ayuden a ser mejores prójimos.

¡Cuántos buenos deseos! Pero es que creo, Victoria, que la religión es además un cauce para los buenos deseos, sólo que buenos deseos universales, de esos que detestan, por imposibles, esos comunitaristas que tú a tu vez detestas. ¡Qué culpa tenemos los más de cargar con una conciencia que ha llegado a querer el bien, aunque sea éste tan poco probable! Tú misma pones los dos primeros pasos del razonamiento: *La religión es una experiencia comunitaria, y No se puede esperar cohesión social de las religiones* que el tercero, viene solo: las religiones son muy, muy peligrosas. Si en

los cielos está el gran Aristófanes, no hay nada que hacer; si en la tierra, con independencia de semejante temor, podemos hacer algo para mejorar la convivencia y disminuir el sufrimiento, necesitaremos aliarnos para ello.

Sostienes que algunas religiones están mejor colocadas para tornarse humanismos. También que el cristianismo no puede volver a sus momentos de barbarie y está en posición de iniciar un «diálogo de religiones». Pues así sea: que lo haga y pronto. Pero ¿cómo se compadece eso con tu tesis de que la religión, puesto que es plural, es un estorbo para la universalidad de la ética? Zanjemos: no cabe la menor donde no está la mayor. Ni las religiones son universalistas morales ni las personas religiosas, las normales y corrientes, tienen tampoco mayor octanaje moral que las demás. El problema para el cristianismo es —y lo fue, que ya sabemos qué historia ha tenido— cómo enseñar caridad, además de justicia, a la gente, a nosotros y nosotras, que no es fácil. Todavía ayuda el que el mundo actual tiene mucho que repartir y eso contribuye al contento más fácil; pero a la menor oscilación, el individuo rampante y la comunidad cruel aparecen, porque nunca se han ido, forman parte también de nosotros. Y, Victoria, yo no sé cuánto tiempo podemos seguir repartiendo «desarrollo», porque el precio en ecología planetaria se está volviendo imposible de sufragar.

El Imperio Romano hizo murallas, enormes, cuando comenzó su decadencia: quería impedir la entrada de nuevas gentes a quien ya no podía mantener. China levantó la Gran Muralla para aislarse, no para que la visitaran los turistas. América del Norte va a amurallar su frontera con México, y Europa tiene el problema de que el mar no la separa de África. Para una ética universal necesitamos paz, justicia mundial, lo que implica cierto reparto, y que los grupos, incluidos los muy grandes, renun-

cien a su espléndido aislamiento, que admitan mínimos comunes. Las únicas tablas de la ley que parece que tienen cierta aceptación son los preceptos de la Declaración Universal de Derechos Humanos. ¿Crees que se acerca la aurora del fin del relativismo? Yo no estoy segura. Esa Declaración unos no la firmaron porque hablaba de derechos individuales; otros, porque ya tenían la religión; otros más, porque tampoco... Y respetarla, digamos que está en trámite. Yo no sé cómo se asegura el imperio de la moral en los corazones, pero una cosa te digo, las religiones tampoco lo hacen.

Dices que las religiones deberían hacer tres cosas: dar la motivación moral, unir a los hombres entre sí y ofrecer una vida alternativa a la dominante. Bien ves que las dos primeras están unidas, no precisamente bien, y que la tercera hay que estudiarla por separado. La motivación sólo es buena si tiene buen fin; lo que no está claro es si la religión más bien separa que une. Si se lograra que las religiones fueran verdaderos humanismos ¿qué quedaría de ellas en tanto que prácticas de grupo? Los distintos cleros no quieren eso; quieren poder y dominio sobre las conciencias. No es que sean perversos, es que son humanos, demasiado humanos; y esto de la ética no es nada fácil. En cuanto a «ofrecer una vida alternativa a la dominante» implica valor, orgullo y sacrificio, como mínimo; pero, de nuevo, guiados hacia un buen fin (se puede poner todo ese monto a disposición del fanatismo y el asesinato, por ejemplo).

Victoria, hay días en que el mundo me parece muy complicado y nuestros recursos muy pobres. El dinero tiene demasiado poder y nuestra inteligencia es muy venal. Inventamos pares de términos que bien sabemos que sólo son tapaderas, como «desarrollo sostenible» o «santa intolerancia». Somos hábiles para hacer pasar nuestros deseos individuales por destino ineluctable y, si hace al caso, ór-

denes divinas. Kant dijo que una buena voluntad era tal cual, buena, pero nuestros sentimientos fluyen con demasiada rapidez y energía de la aceptación al rechazo y viceversa. Tenemos mala índole y las religiones, lejos de limarla, suelen aprovecharse de ella.

Si no hay Dios ¿qué es todo esto? Pues *Temor y Temblor*.

Dioses que son como nosotros y sirven para nuestros propósitos. Si alguna vez la divinidad se convirtiera en el canal universal para los buenos deseos, si lográramos llenar de compasión y buen sentido esos nombres divinos terribles, habríamos logrado lo único que de veras importa: una compasión aguda e inteligente en un mundo que nos amenaza con un destino fáustico, pero en el que todavía, quizá por poco tiempo, podemos intervenir.

Dices bien, muy bien, que hemos de permitir que se expresen todas las creencias, para luego distinguir lo que puede ser o no tolerado; y que hemos de elegir por afines a las creencias que menos fanáticas se presenten sobre la escena pública. ¿Sabes? Me recuerda el consejo de Madame de Staël, cuando escribía que «se debe cultivar siempre la cercanía con los elementos más moderados del partido contrario». He olvidado, Victoria, el nombre del arzobispo que pretendía que una niña de menos de doce años, violada, contagiada por su violador de una enfermedad venérea grave y embarazada de dos meses, diera a luz. Cuando la ley es mala, el caso escandaloso se presentará, porque es su contraste. Semejante salida hería los sentimientos morales y el sentido común de cualquiera. ¿Por qué nunca esos moderados responden? Yo no quiero identificar, te lo he dicho al principio, a las religiones con sus fanáticos. Prefiero pensar en ellas como abrigo en la miseria y cauces de la buena voluntad. Creo, en fin, que la divinidad, la que sea, para existir depende de nosotros de más de un modo, alguno de ellos inefable. Pero *video et arceq* veo y desconfío.

Han pasado el otoño, el invierno y ya va a culminar la primavera. ¡Qué maravilloso ha sido tenerte por correspondal durante estas tres estaciones! ¿Diremos que nos hemos cumplido mutuamente lo propuesto? Sin duda, pero siempre hay algo más en el hecho que en la intención, un plus por el que, de tu amistad, siempre me sentiré deudora.

Te quiere tu amiga,

Amelia

Mayo de 2006

Taurus es un sello editorial del Grupo Santillana

www.taurus.santillana.es/mundo

Argentina
Avda. Leandro N. Alem, 720
C 1001 AAP Buenos Aires
Tel. (54 114) 119 50 00
Fax (54 114) 912 74 40

Bolivia
Avda. Arce, 2333
La Paz
Tel. (591 2) 44 11 22
Fax (591 2) 44 22 08

Chile
Dr. Aníbal Ariztía, 1444
Providencia
Santiago de Chile
Tel. (56 2) 384 30 00
Fax (56 2) 384 30 60

Colombia
Calle 80, 10-23
Bogotá
Tel. (57 1) 635 12 00
Fax (57 1) 236 93 82

Costa Rica
La Uruca
Del Edificio de Aviación Civil 200 m al Oeste
San José de Costa Rica
Tel. (506) 220 42 42 y 220 4770
Fax (506) 220 13 20

Ecuador
Avda. El Oyo Alfarero, 33-3470 y Avda. 6 de
Diciembre
Quito
Tel. (593 2) 244 66 56 y 244 21 54
Fax (593 2) 244 87 91

El Salvador
Siemens, 51
Zona Industrial Santa Elena
Antiguo Cuscatlan - La Libertad
Tel. (503) 2 505 89 y 2 289 89 20
Fax (503) 2 278 60 66

España
Torrelaguna, 60
28043 Madrid
Tel. (34 91) 744 90 60
Fax (34 91) 744 92 24

Estados Unidos
2105 N.W. 86th Avenue
Doral, F.L. 33122
Tel. (1 305) 591 95 22 y 591 22 32
Fax (1 305) 591 91 45

Guatemala
7ª Avda. 11-11
Zona 9
Guatemala C.A.
Tel. (502) 24 29 43 00
Fax (502) 24 29 43 43

Honduras
Colonia Tepeyac Coniguá Banco Cuicatlan
Boulevard Juan Pablo, frente al Templo
Adventista 7° Día, Casa 1626
Tegucigalpa
Tel. (504) 239 98 84

México
Avda. Universiudad, 767
Colonia del Valle
03100 México D.F.
Tel. (52 5) 554 207530
Fax (52 5) 556 01 10 67

Panamá
Avda. Juan Pablo II, n° 15. Apartado Postal
863199, zona 7. Urbanización Industrial
La Loerfa - Ciudad de Panamá
Tel. (507) 260 09 45

Paraguay
Avda. Venezuela, 276,
entre Mariscal López y España
Asunción
Tel./fax (595 21) 213 294 y 214983

Perú
Avda. San Felipe, 731
Jesús María
Lima
Tel. (51 1) 218 10 14
Fax (51 1) 463 39 86

Puerto Rico
Avda. Roosevelt, 1506
Guaynabo 00968
Puerto Rico
Tel. (1 787) 781 98 00
Fax (1 787) 782 61 49

República Dominicana
Juan Sánchez Ramírez, 9
Gazcue
Santo Domingo R.D.
Tel. (1809) 682 13 82 y 221 08 70
Fax (1809) 689 10 22

Uruguay
Constitución, 1889
11800 Montevideo
Tel. (598 2) 402 73 42 y 402 72 71
Fax (598 2) 401 51 86

Venezuela
Avda. Rómulo Gallegos
Edificio Zulia, 1º - Sector Monte Cristo
Boleíta Norte
Caracas
Tel. (58 212) 235 30 33
Fax (58 212) 239 10 51

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de Huertas, S. A.,
Fuenlabrada, Madrid, España,
en el mes de abril de 2007

