

R 18.546

Biblioteca

ENRIQUE TIERNO GALVAN

¿QUE ES SER
AGNOSTICO?

4.ª EDICION AUMENTADA

tecnos

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Facultad Iª y CC de la E. B. y C. de la E.

Diseño de cubierta:
Javier Sánchez Cuervo

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

En Colección VENTANA ABIERTA

1.ª edición, 1975
2.ª edición, 1976
3.ª edición, 1982

En Colección STATUS QUESTIONIS

4.ª edición, 1985
1.ª reimp., 1986
2.ª reimp., 1987

INDICE

AGNOSTICISMO Y ATENÉ Pag.	9
LOS DIEZ DATOS FUNDAMENTALES Pag.	26
VENTANAS AL TEMA: ¿QUÉ ES SER AGNOSTICO?	29
→ LA RESTITUCIÓN A LA ESPECIE DE LOS QUE SE HA QUITADO A LA EMPIR Pag.	39
PARA UN HUMANISMO AGNOSTICO	65
→ Dios: ¿Dónde está el Dios?	86
NADA ES BASTANTE	98
SOBRE EL SIN RAZÓN DEL ATENÉ	110
SALVADIN Y MUNDY	121
SOBRE EL SENTIR: EL SENTIR Y EL SENTIR DEL MUNDO	132

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Tecnos, S.A.

© by ENRIQUE TERENO GARCÍA
EDITORIAL TECNOS, S.A., 1975
O'Donnell, 27 - 28009 Madrid
ISBN: 84-309-1192-8
Depósito Legal: M-30486-1987

Printed in Spain. Impreso en España por Gama, Tracia, 17, Madrid

Agnóstico y ateo

Ser agnóstico no es ser ateo. La diferencia es tanta, que incluso el verbo ser cobra diferente valor en uno y otro caso. Ocurre algo parecido a lo que sucede cuando se dice que se es rico o se dice que se es pobre. Ser pobre refiere el verbo a algo profundo que atañe a la condición global de la persona. La pobreza tiene casi el sentido de una enfermedad, y la enfermedad de ser pobre es hasta cierto punto equiparable a una enfermedad orgánica. Cuando se es pobre nada de uno mismo queda exento de la condición de la pobreza. En los casos de la enfermedad y de la pobreza, como en tantos otros que se podrían mencionar, el verbo ser no es meramente un verbo copulativo, pues no se limita a unir predicado y sujeto, sino que subsume el predicado en el sujeto de tal modo que el sujeto adquiere el carácter global que le da el predicado. Incluso el idioma expresa bien que

la pobreza es más subsuntiva que la enfermedad. Sólo en casos especiales se dice: «Soy un enfermo», para dar a entender que se es un enfermo incurable, o que se está en una situación en la que la enfermedad adquiere cierto carácter fuera de lo circunstancial. Por lo común atribuimos a la enfermedad un carácter transitorio y decimos: «Estoy enfermo.» Porque estar significa una situación que pasa, y ser, una situación que permanece. La idea —y la vivencia— de que la pobreza tiende a ser irremediable llevó a emplear el verbo ser y no el verbo estar en nuestro idioma, en el que esta posibilidad de distinción permite matizar de modo muy sutil.

Algo semejante ocurre, aunque las diferencias no son tan claras, con ateo y agnóstico. En este caso no salimos del verbo ser, pero me parece que hay una clara distinción cualitativa entre ser agnóstico y ser ateo. En este último caso el verbo subsume, en el primero predica.

Efectivamente, cuando se piensa en un ateo se piensa en alguien que dice *no*. Pero no en el *no* de la disensión, sino en el *no* de la negación como expresión de una actitud que niega una afirmación. La negación

en cuanto expresa una actitud global de alguien que dice *no* es la última negación posible, detrás de la cual no queda —al menos aquí y ahora— la posibilidad de la rectificación. De los dos niveles principales que tiene la negación, negación como desacuerdo y negación como afirmación que niega totalmente otra afirmación opuesta, esta última es la que conviene con el ateo que afirma una negación en la que implica su condición humana global. Cuando se dice que se es ateo, es decir, cuando se niega a Dios, se dice que no se quiere que exista Dios. Es lo mismo que un amante cansado cuando dice no, niega y también rechaza. El ateo, cuando dice: «No existe Dios», también niega y rechaza.

La presencia de esta negación repudiadora da un contenido dialéctico a la negación del ateo, pues repudiando, hasta cierto punto, se acepta lo que se repudia.

La negación absoluta de lo contrario se sostiene como negación precisamente porque existe, al menos lógicamente, lo contrario, y la dependencia que hace de la negación absoluta una afirmación que afirma, negando, su propia negatividad, es una negación dialéctica que implica una dependencia y un compromiso. En cuanto la negación es una

actitud global de alguien que niega, supone el compromiso de admitir como necesaria la existencia —aunque sea como hipótesis— de lo que niega para que la afirmación de la negación tenga sentido. Este compromiso define al ateo, que, en resumen, es un hombre que niega la existencia de Dios, permanentemente comprometido con la hipótesis de la posibilidad de la existencia de Dios. Esto es lo que se quiere decir cuando se dice: «Yo soy ateo»: yo soy un hombre que *necesita* de la posibilidad de la existencia de Dios para que mi negación sea una negación que se afirma como una actitud global. Si no fuera así, no se diría: «Soy ateo», sino: «Yo pienso que Dios no puede existir.»

En toda relación dialéctica en la que está comprometida globalmente la persona humana, en cuanto el verbo ser significa una relación de condicionamiento por asunción, además de la implicación formal de necesitar la negación de la existencia necesaria, aunque sea como hipótesis, de la afirmación, hay un compromiso vital. La actitud global que supone decir: «Yo soy ateo», supone la presencia de un contrario cuya existencia se niega en cuanto existencia que puede ser una existencia también global, es decir, que salga

de la hipótesis y entre en la posibilidad de una existencia no hipotética.

Volviendo al ejemplo del principio, la proposición «yo soy pobre» denota una ausencia, equivale a decir «yo no soy rico». Faltan aquellas cosas que constituyen la riqueza o su símbolo universal, el dinero. Mientras que si se dice «yo soy rico» se denota una presencia, la de la riqueza. Algo parecido ocurre cuando se dice «yo soy creyente», o «yo creo en Dios», pues en estos casos se afirma una presencia, mientras que en la fórmula «yo soy ateo», que equivale a «yo niego la existencia de Dios y no creo en ella», se afirma una ausencia, la ausencia de Dios.

Pues bien, siempre que se buscan los condicionamientos de las actitudes totales en las que va implícito un compromiso vital, de modo que el lenguaje para descubrirlas alude a lo más hondo y primario, se da con una ausencia. Y al revés, cuando encontramos presencias damos con lo superficial y secundario. Esto no quiere decir que la ausencia sea por sí lo más profundo y elemental, sino que lo delata, pues no hay que olvidar que entre la ausencia y la presencia de algo hay siempre una cierta relación dialéctica y en muchos casos un compromiso dialéctico. Au-

sente quiere decir originariamente que no es además de que no está, y presente, que es y está mostrándose. Quien dice «yo soy ateo», está diciendo «yo no creo en la existencia de Dios», es decir, «Dios está ausente o fuera del ser», pero esta no existencia o ausencia le envuelve hasta el punto de dar sentido a su actitud global, como indica en castellano la peculiar asunción que denuncia en este caso el verbo ser.

Este punto de vista permitiría interpretar existencialmente la prueba de SAN ANSELMO, pues el insensato sería insensato por negar el compromiso dialéctico con la existencia de Dios que en cierto modo asume cuando dice «no existe Dios», siempre que el no existe Dios equivalga a «yo soy ateo». Parece que el insensato, pues lo era al no darse cuenta del compromiso implícito en su afirmación, quería decir precisamente lo último, aunque no era la fórmula que en su tiempo podría emplear SAN ANSELMO.

Un agnóstico cuida mucho no decir «yo soy ateo», pues no quiere caer en el compromiso implícito en el verbo ser, cuando el verbo ser asume el predicado en el sujeto, delatando una ausencia necesaria que se podría expresar en la fórmula «yo no creo en algo

que de un modo u otro está incorporado a mí». Es decir, un agnóstico evita cuidadosamente caer en el volterianismo, pues VOLTAIRE es ejemplo de ateo en cuanto enemigo de Dios. Quizá arrastrase a VOLTAIRE a esta exageración su extraña afición a lo cómico.

Un agnóstico dice «yo soy agnóstico», porque el predicado «agnóstico» no condiciona sustancialmente al sujeto. No es un condicionamiento global que provoca una actitud global, sino la aceptación de un hecho que impide aceptar otro. En la proposición «yo soy ateo» no se descubre un condicionamiento que equivale a un modo de ser. Sin embargo, en la proposición «yo soy agnóstico» se descubre algo que impide lo otro, en cuanto la proposición equivale a esta otra «yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más».

Efectivamente, quien es agnóstico tiene el agnosticismo agregado de modo que no le perturba en cuanto existente. Dicho en otros términos, el agnosticismo no es existencial, y este carácter de no ser atributo esencial de la existencia, le permite integrarse al agnóstico en la finitud con toda perfección. Por este camino se llega a una conclusión que quizá sea el mayor escándalo para un creyente, pero

que tiene en sí misma especial fuerza y que da que pensar: «Ser agnóstico es no echar de menos a Dios.»

Esta última proposición parece que lleva demasiadas connotaciones psicológicas, por lo que conviene pasarla a un nivel más objetivo, en cuyo nivel «no echar de menos» quiere decir que hay una integración perfecta con lo finito. Precisamente por esto no es «agnóstico» un atributo existencial, porque ponerlo o quitarlo no suprime ni añade nada que implique una actitud global dialécticamente relacionada con una ausencia. Para el agnóstico finitud es una palabra que designa, entre otras cosas, una situación en sí misma satisfactoria, o que se satisface a sí misma.

Precisamente aquí está el quid de la cuestión, pues finitud, que tradicionalmente se ha interpretado como señal de la posibilidad de la trascendencia, tiene ante los ojos del agnóstico el sentido de significarse a sí misma como plenitud satisfactoria. El agnóstico no entiende la necesidad de una realidad trascendente; por lo tanto, cualquier divinidad de la que se predique la noción de tercera sustancia o trascendencia le es ajena, en el sentido de que su enunciación no le vincula con ningún compromiso o de ningún modo.

En este sentido el agnóstico está perfecto en la finitud, es decir, en cuanto no concibe que haya nada fuera de ella y no la echa de menos porque tampoco admite esta clase de paradoja. Las paradojas pascalianas o kierkegaardianas carecen de valor si se las reduce a la finitud, porque desprendidas del compromiso con lo trascendente, quedan en meros estados de ánimo, sin más importancia que la del ejemplo, la coincidencia o la seducción estética, como ocurre con el existencialismo de SARTRE o de CAMUS.

La diferencia atributiva entre «ser ateo» y «ser agnóstico», parecida, sólo parecida, a la diferencia atributiva que existe entre ser pobre y ser rico, se suele interpretar en el sentido de dar al agnóstico menor complejidad psicológica y mental. El agnóstico aparece como un hombre «liso» con relación al ateo o al religioso que aparecen como hombres con dobleces y complicaciones. Hay algo de verdad y mucho de falso en esta valoración tradicional del agnóstico.

Por lo pronto, no sufrir la inquietud ni gozar las satisfacciones que supone la idea y la vivencia de lo trascendente por estar perfectamente instalado en la finitud, no quiere decir que no se sufran las inquietudes y se gocen

las satisfacciones que la idea y vivencia de finitud tiene en cuanto algo que se agota en sí mismo. Son dos dimensiones diferentes, por decirlo de alguna manera, de vivir lo real, pero es inadmisibles que se transforme esta diferencia en una relación de superioridad e inferioridad, determinando que es superior el hombre de la trascendencia al hombre de la finitud.

Estar perfectamente en la finitud significa que se aceptan todas y cada una de las posibilidades de ésta, incluso lo que interpretamos como imperfecciones, pues precisamente aceptar lo imperfecto forma parte de la instalación perfecta en lo finito.

Que el agnóstico viva tranquilo en la finitud no quiere decir que no le alcancen y admita todos los problemas que tienen sentido y significado en lo finito. Lo que no admite el agnóstico como objeto de conocimiento, cuyo significado exceda a lo que significa proposicionalmente su propio sentido, es una divinidad que trascienda al mundo, entendiendo por mundo la finitud. El agnóstico dice que no es posible conocer nada que esté fuera de sus posibilidades de conocer y que sus posibilidades de conocer se agotan en lo finito. La proposición «Dios existe» es posible

conocerla —en este caso con el significado de entenderla— como una proposición cuyos significados se acaban en lo que expresa el sentido de la proposición, pero los contenidos de la imputación semántica de «Dios» y «existir» son incognoscibles fuera de la finitud. En último término, esto quiere decir que el agnóstico puede admitir en cuanto real un Dios finito. Claro es que en este caso, por las exigencias lógicas de la prueba anselmiana, que descansa en el análisis de los atributos esenciales implícitos en la palabra *Dios*, se podría afirmar la contradicción irreducible entre los términos Dios y finito. Pero ésta es una cuestión verbal. A un Dios finito se le puede llamar «arrecife», y un agnóstico podría admitir una realidad llamada arrecife que gobierna al mundo.

La cuestión descansa, pues, en lo trascendente. La idea de trascendencia parece que la elaboraron los teólogos para diferenciar esencialmente la sustancia divina de la natural y de la espiritual, de acuerdo con el viejo esquema de las tres sustancias. De este modo el supuesto divino no se adecuaba a ningún atributo de las otras sustancias que, cuanto más, se le atribuía analógicamente. Así, en el ámbito de las religiones cristianas, siempre

mondo = fin. hist

inito: entidad
trasciende a
o

hubo cierto fondo remoto de agnosticismo, en cuanto lo divino resultaba incognoscible en tanto que «otra» sustancia. En último término, la dificultad viene a resolverse en la fe, es decir, más allá de la comprensión. Esto es lo que no admite el agnóstico, la fe en cuanto compromiso de la persona con lo trascendente. Una fe que se interpretase como un compromiso de la persona con la finitud tendría que ser aceptada por el agnóstico como un hecho cognoscible en cuanto lo finito no es «otra» sustancia. Pero esta fe se rechaza por los cristianos, al menos hasta ahora. Mejor es emplear la palabra creencia, y si la fe es el compromiso de la persona con lo trascendente, la creencia es el compromiso con la finitud.

La idea de trascendente —en cuanto tercera sustancia— es quizá la que tiene menos consistencia de toda la teología católica, pero también es la que ha ejercido mayor seducción sobre los teólogos y se ha defendido con mayor energía dogmática.

La noción de una tercera sustancia trascendente es fundamental para sostener las ideas cristianas de creación y eternidad, manteniendo al ser divino fuera de cualquier condición antropológica. De este modo la fe se refirió a una entidad que trascendía al mun-

PAORE
- HISO
7 ESPIRITU SANTA

do, es decir, lo finito, considerándose no fe la creencia en realidades finitas.

Por este camino, un camino que apareció relativamente tarde, la espiritualidad cristiana se separó de la espiritualidad de las religiones orientales, religiones de la finitud, y negó la fe a quien no admitiese la tercera sustancia trascendente. Así al agnóstico, cuya credulidad no rebasa los límites de lo finito, se le considera por los cristianos desposeído de fe, aunque admita y crea en un principio rector del mundo en cuanto objetividad de la especie que no trasciende los límites o confines del mundo, empleando la palabra «mundo» como equivalente a finitud. Parece que la fe cristiana se considerase una fe superior y su superioridad radica en referirse a una realidad trascendente. Es cierto que la referencia y vinculación a una tercera sustancia trascendente cualifica la fe cristiana de un modo especial, pues la separa de la razón en cuanto la razón conoce y organiza el conocimiento. Esto no quiere decir que la razón no pueda conocer el fenómeno fe y organizar este conocimiento. El agnóstico admite que la teología mística supone un esfuerzo intelectual de primer orden. La fe se separa de la razón para el agnóstico en cuanto el objeto de la

fe cristiana, el Dios trascendente, es una hipótesis indemostrable y no necesaria. Por una conexión lógica indestructible, el agnóstico, al entender la fe como una creencia que no puede exceder la finitud, admite la posibilidad de la verificación o demostración de la existencia del objeto de esta fe, es decir, parece que admite la fe en la finitud.

Quiere esto decir que el agnóstico no niega, caso del ateo, sino que no concibe al Dios trascendente, aunque sí puede concebir lo finito, expresándose como divino, sustituyendo la palabra Dios por la de finitud para evitar connotaciones que arrastran a una valoración no finita. Hay que dejar claro que cuando se dice que el agnóstico «concibe», se quiere decir que admite por la razón la razonabilidad del principio u objeto de la hipótesis y la posibilidad de que lo finito se exprese inmediatamente al modo divino. No hay, pues, ningún fideísmo en cuanto el conocimiento razonable elimina de la creencia las características irracionales de la fe.

Se desprende de lo que llevamos dicho que el agnóstico considera razonable la creencia cuyo objeto es una hipótesis plausible sobre las últimas preguntas que recaen sobre el origen y sentido del mundo, incluyendo como

hipótesis plausible la que niegue sentido a cualquier hipótesis sobre las cuestiones últimas que respectan al mundo. No considera plausible, sin embargo, es decir, razonablemente aceptable por la razón, la fe vinculada a lo trascendente y las estructuras y formulaciones escatológicas añadidas a tal vinculación. El agnóstico puede aceptar gran parte de las hipótesis del P. TEILHARD, pero no la trascendencia, la fe y los añadidos escatológicos en cuanto se formulen como dogmas metahistóricos.

A estas alturas la cuestión principal parece que es la posibilidad de creer en lo plausible, o, dicho de otro modo: el agnóstico, en cuanto perfectamente instalado en el mundo, ¿puede «creer» en lo razonable plausible que se refiere al sentido y significado del mundo?

Hay que tener en cuenta que para la percepción común todo fenómeno numínico está instalado en la irracionalidad, aunque luego se analice racionalmente. La percepción común distingue tres niveles que proceden del análisis introspectivo y pueden extrapolarse al nivel objetivo por experiencia externa y consensus: el nivel sensorial, el nivel de lo inefable y el nivel racional. Es indudable que

la presencia de estos tres niveles no puede interpretarse científicamente de un modo muy rígido, como en las tres capacidades o ánimas del aristotelismo, pero cualquiera que sea su conexión, interdependencia o unidad desde el punto de vista de la ciencia, en cuanto experiencia y análisis introspectivo la presencia de lo inefable —lo que no se puede esencialmente expresar— es incuestionable, como en el caso de los enamorados o de la persona que vive la fe.

Ahora bien, el agnóstico, aunque es un hombre que no tiene fe, no está negado a lo inefable. La cuestión es si la vivencia de la finitud puede referirse al nivel de lo inefable o únicamente al nivel de lo racional, porque en el primer caso quizá se pudiera hablar de creencia en lo finito por parte del agnóstico, como insinuábamos al decir que concibe que la finitud se exprese «inmediatamente».

Existen y son muy frecuentes personas que concilian la actitud intelectual de no creer con la vivencia de lo inefable vinculada a un ser todo poderoso que rige el mundo desde fuera del mundo. Se ha dicho, con una frase que ha hecho fortuna, «que sólo creen en la noche», es decir, cuando de un modo u otro pierden la seguridad. Esta religiosidad vivida

casi exclusivamente como auxilio se concilia con cierto agnosticismo, sin que constituya ninguna contradicción dramática. Al contrario, se suele admitir el hecho de que no se entiende —en el sentido de ser agnóstico—, pero que se tiene fe. Es una actitud muchas veces analizada y descrita que sus protagonistas asumen como un hecho, frente al cual no pueden hacer nada y cuya licitud es indudable, pues se trata de una conciliación personal de lo contradictorio que no tolera rectificación voluntaria.

Desde luego, esto no es ser agnóstico. Si profundizamos la cuestión, quizá hubiéramos de admitir que se trata de personalidades religiosas, muy frecuentes en los períodos en que la religión conserva fuerza eclesiástica y pierde convencimiento intelectual. Por una parte, quieren destruir las *moenia mundi*; por otra parte, no conciben la vida si no es dentro de esas murallas. Con frecuencia la expresión poética es resultado de esa contradicción.

El agnóstico no vincula la vivencia de lo inefable a la fe. Puede vivir lo inefable —como en el caso de la vivencia erótica intensamente polarizada—, pero continúa siendo agnóstico, es decir, no deja de estar perfectamente

instalado en la finitud. La cuestión radica en si tiene alguna vez la vivencia de lo finito como inefable.

Las dificultades lingüísticas

Muchas veces asalta la duda de si no estaremos empleando un lenguaje que dice, cuando le utilizamos, más de lo que queremos decir, menos de lo que queremos e, incluso, lo que no queremos decir. La mayoría de las palabras tienen tal abundancia de sobreentendidos convencionales y connotaciones prefijadas, que el idioma parece más un instrumento del pasado que del presente en el sentido de responder más a lo que se ha establecido como significado que a lo que ahora y aquí se quiere significar. El idioma es siempre el pasado consabido, es decir, sabido en común, cuya adecuación a las necesidades del pensamiento, que reflexiona sobre lo consabido, pretendiendo salirse de esta condición, exige un constante esfuerzo de renovación o actualización de los significados.

La palabra «finito», tal y como la vengo empleando en este ensayo, no significa lo contrario a infinito. Finito y finitud significan lo

que no es lo trascendente. La común noción de finito como lo que tiene un límite espacio-temporal aproxima finitud a materialidad y en este sentido hay una aproximación de finito a lo intrascendente en cuanto se admita que lo trascendente es inmaterial. Pero no se intenta en este ensayo sugerir con la palabra finito la oposición entre la realidad espacio-temporal y la tercera sustancia trascendente en cuanto ésta es no material. Se trata, sobre todo, de sugerir que finito es la realidad en cuanto realidad propia del humano que la condición humana de la finitud puede convertir en nueva hipótesis, es decir, en el modo finito de imaginar sin posibles contradicciones lógicas, la trascendencia. Finito es todo lo que concierne a lo humano, incluyendo su humanidad. Desde este punto de vista, la finitud no contradice la inmaterialidad en cuanto inmaterialidad humana. También lo inmaterial es finito.

Desde esta perspectiva el lenguaje establecido, es decir, el lenguaje de que disponemos, tampoco satisface. Durante mucho tiempo se aceptó la oposición lingüística entre material e inmaterial como una oposición lógica y óptica. No parece que haya nada que justifique de modo irrefutable esta oposición. Una hi-

pótesis que admita un fundamento común para la materia y la no materia, incluyendo lo que se llama espíritu, cuyo fundamento permita la continuidad de lo uno respecto de lo otro, no es ajena a la filosofía. Cada vez tiene más el aspecto de un vicio mental, cuyo origen está en la experiencia psicológica subjetiva, que se perpetúa por el lenguaje, oponer como realidades irreductibles materia y espíritu y suponer que existe la inmateria como el contrario absoluto de la materia, del mismo modo que concebía DESCARTES la oposición entre *res extensa* y *res cogitans*, es decir, obedeciendo a creencias religiosas y al poder del lenguaje heredado.

Ojalá hubiera una palabra, comúnmente admitida, para designar lo material inmaterial. Cuando GASSENDI abordó en los tiempos modernos la dificultad metafísica y, hasta cierto punto, la lingüística, se quedó solo. Únicamente LEIBNIZ intentó resolver la dificultad e inventó una palabra, *mónadas*. Después insistiremos sobre esta cuestión.

Cuando yo hablo de «finito» me refiero principalmente a la realidad material e inmaterial que constituye lo que existe, poniéndola en contraposición a lo trascendente, para cualificar al agnóstico como el hombre que

está perfectamente instalado en la finitud, en lo que llamamos materia, y en lo que llamamos espíritu, sin necesitar de una sustancia trascendente por la servidumbre del lento avanzar del lenguaje.

No es «inmanente» lo contrapuesto en este caso a trascendente, sino mundo o finitud.

Volvemos al tema: ¿qué es ser agnóstico?

Preguntábamos, antes de comenzar la digresión sobre las dificultades lingüísticas, si el agnóstico tiene alguna vez la vivencia de lo finito como inefable y si esto supone dejar de ser agnóstico.

En último término, lo divino trascendente es indecible, y quien tiene la vivencia de la presencia del contenido de esta indecibilidad admite de un modo u otro que la existencia de Dios es más que una hipótesis; es decir, que el agnóstico no lo es si admite lo inefable que expresa la trascendencia, ya que el agnóstico no «niega» a Dios, pero no admite que haya de su existencia nada real más que la hipótesis. Esto es ser agnóstico, admitir que Dios es una hipótesis sin admitir la exis-

tencia del contenido de la hipótesis por la falta de la posibilidad de una verificación convincente. De admitir la posibilidad de la verificación, es decir, del conocimiento verdadero, ya no se sería agnóstico.

Parece que se perfila la personalidad agnóstica como la que corresponde a un hombre sin fe en la sustancia trascendente, que respeta la hipótesis de la existencia de esta sustancia divina en cuanto hipótesis, pero que no admite que el reconocimiento de la legitimidad lógico-formal de la hipótesis suponga ningún compromiso existencial con sus referencias o significados proposicionales. Además, en cuanto el agnóstico no tiene fe, ni pretende tenerla, no está perturbado en sus relaciones con la finitud. Al contrario, se instala perfectamente en ella. Si nos preguntáramos por la vieja cuestión de la posición del hombre en el cosmos, habríamos de responder que radica en tener como fundamento y acomodo la finitud.

El agnóstico se despreocupa de la posibilidad de la existencia de Dios porque no admite la posibilidad de verificarlo. Niega la posibilidad de verificar la posibilidad, con lo que la propia posibilidad pierde también todo interés estético, pues la estética pone significa-

dos quiméricos cuya verificabilidad o no tiene importancia o se viven como verificaciones ficticias en el orden emocional. La estética destruye la verificabilidad como instrumento creador.

• Pero el agnóstico admite que la verificación comprueba la verdad de las posibilidades de la finitud, de modo que el mundo en el que está instalado se abre y acrecienta según el mundo se va interpretando como verdad. Con esto le basta. No se plantea cuestiones cuya verificación no es posible. Al contrario, admite que una proposición no verificable es resultado de las posibilidades del lenguaje de construir proposiciones sin más significado que el que ofrece la propia estructura lingüística en cuanto creadora de sentidos. Son los casos en que el sentido de una proposición se significa como significado. También podría llamarse a esto tautología. El agnóstico, asentado en la finitud con la firmeza de quien no admite el conocimiento de otra realidad, aparece como el hombre sin tragedia teológica, es decir, sin vivir la contradicción entre la vida como destino en el mundo y la vida como destino fuera del mundo. Todo es mundo, es decir, finitud.

• De aquí la serenidad del agnóstico y su ac-

titud ante la muerte. La serenidad vital, es decir, aceptar los acontecimientos como hechos que se dan sin ninguna causación ni dirección exterior al mundo, reconcilia con los sucesos del mundo y su arbitrariedad. No porque dejen de ser contradictorios, sino porque la contradicción no excede al mundo. Hay quien no puede entender las contradicciones de lo finito sin trascender lo finito, de modo que deja las contradicciones que expresan lo inteligible para entrar en contradicciones que expresan lo ininteligible. El agnóstico explica las contradicciones del mundo desde hipótesis cuyos significados son verificables, es decir, admisibles como reales según las exigencias de la razón de la prueba. Esta actitud de razonabilidad permite aceptar serenamente las contradicciones o las provocaciones del mundo. Dicho en otras palabras, la ausencia de lo trascendente da serenidad sin resignación. La resignación supone admitir una instancia superior a lo razonable que hace que aceptemos sin explicación satisfactoria las contradicciones del mundo. Así, la resignación lleva consigo la desconfianza y la sospecha respecto de la racionalidad de lo finito. Quien no participa de esta desconfianza ni sospecha asume, sin resignación ni rencor, lo

que la finitud ofrece, sin olvidar que el cambio y la transformación son condiciones de lo finito.

De este modo, hay en el agnóstico una bondad y comprensión respecto de los sucesos del mundo que nace de la identificación finita. La tragedia personal de quien pretende exceder lo finito suele ser fuente constante de anomalías psíquicas, rencores y frustraciones respecto del mundo y sus exigencias. Al mundo hay que acogerle como es y como puede ser, pues al menos para el agnóstico hay lo que hay y nada ajeno a la realidad finita puede admitirse como existente, pese a nuestra capacidad finita de formular proposiciones con hipótesis contradictorias respecto de las proposiciones respecto del mundo que además de sentido tienen significado.

El Papa Pío X, en la Encíclica *Pascendi dominici gregis* y en el Decreto *Lamentabili*, intentó conectar el «agnosticismo» con ciertas fórmulas o manifestaciones fideístas. Según Pío X, «la razón humana, encerrada absolutamente en los fenómenos, es decir, en los objetos que aparecen y tales como aparecen, no posee la facultad ni el derecho de franquear esos límites, por lo cual es incapaz de elevarse hasta Dios ni conocer su existen-

cia por medio de las criaturas. De donde concluyen que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia y que no es un personaje histórico».

El texto da una versión del agnosticismo, a mi juicio errónea e insuficiente. Por lo pronto, no es cierto que el agnóstico se encierre de modo absoluto en el círculo de los fenómenos o apariciones. Precisamente el concepto de «aparición» lleva parejo el del fundamento o sustrato respecto del cual es aparición, con lo que se plantearía un problema metafísico y existencial que contradice lo que dice el agnóstico. De atenernos a esta fenomenología, habría que admitir que existe un fundamento que constituye y explicita la existencia como fenómeno, y ésta es una hipótesis no verificable que el agnóstico sólo admite como hipótesis. No hay que confundir el mundo como fenómeno y el mundo como finitud. Parece que detrás de la palabra fenómeno se esconde, quizá por la influencia remota de KANT, la idea de un substratum que se supone, pero que no se sabe. En la Encíclica está esta idea atribuida a los agnósticos falsamente. El agnóstico admite la finitud, pero no como una sustancia que se manifieste en los fenómenos. La finitud no

es una sustancia, sino la expresión generalizada de lo finito, en cuanto realidad que ni trasciende ni se define por la trascendencia.

Es probable, y de hecho así ha ocurrido, que quien no admite el conocimiento racional de lo divino acepte un vago teísmo, de una u otra clase, como sustitución, pero no ocurre así con el agnóstico que no acepta ninguna sustitución para la ausencia absoluta de cualquier verificación posible. El agnóstico, instalado en la finitud con su ajuar existencial completo, no echa nada de menos; tampoco a Dios.

La larguísima tradición cultural teológica de Occidente, la práctica permanente y generalizada del culto religioso y la asociación de las diferentes Iglesias a los intereses de clase han hecho sumamente difícil que aparezcan y se multipliquen las personalidades agnósticas. El ateísmo creció como contradicción lógica y vital del creyente, pero el agnóstico, que ha superado la contradicción, ha tardado muchos siglos en aparecer y surge ahora como expresión del primado de la finitud y comienzo de la recuperación para la especie de lo que se ha quitado a la especie, incluyendo la conciencia de la finitud en tanto que inefable. Esta última frase plantea la cues-

tión que enunciamos al principio acerca de la vivencia de lo finito como inefable.

Téngase en cuenta desde ahora, para lo que sigue, que cuando empleo la palabra especie me refiero a los hombres con el valor de género humano, sin ponerme en distinciones clasificatorias entre género y especie. Pues bien, lo que no se puede decir, lo inefable, expresa fundamentalmente la inmediaticidad de la especie como finitud. No hay ninguna contradicción en la parte de la proposición que reza: «lo que no se puede decir expresa», pues hay muchas cosas que no cabe decir las y, sin embargo, expresan algo que está más allá del lenguaje. Esta expresión de lo inefable o inhabilable se refiere a la finitud en cuanto se vive como la experiencia última de lo que existe. Quizá de aquí se pueda obtener la mejor definición del arte describiéndolo como *la expresión de la vivencia de lo finito en cuanto inefable*. Es cierto que el arte en cuanto expresa lo inefable tiende a decirlo, pero cuanto más vinculante es una obra artística, menos dice y más expresa, tomando la dicción como mero instrumento. En el dominio de la poesía aparece muy claro que el poeta cumple su mejor posibilidad cuando

nos pone en contacto con la vivencia indecible de lo finito.

En España, donde tenemos una larga tradición de experiencias religiosas, los grandes poetas contemporáneos han descubierto los velos religiosos que encubrían la finitud y la han ofrecido inefable como fuente de las vivencias poéticas más puras, que son las vivencias del «mundo» más puras. Es el caso de A. MACHADO. Lo esencial, cuya expresión define la poesía según MACHADO, equivale a la vivencia de la finitud y así se desprende de la lectura de su obra poética. Quizá la experiencia de la vivencia de lo finito en cuanto inefable esté más clara en la poesía de JORGE GUILLÉN. *Cántico* es una obra con un subsuelo metafísico constituido por la presencia constante de lo finito como razón del mundo que se manifiesta poéticamente, es decir, inefablemente, a través de las palabras.

En el *Tractatus* de WITTGENSTEIN hay una concepción parecida del primado absoluto de la finitud cuando se rebasan las posibilidades de la comunicación significativa. El reboseamiento, que puede consistir en plantear las últimas preguntas, o preguntas sobre la ultimidad, no abre el camino hacia la trascendencia, sino hacia la vivencia de lo finito

como inefabilidad. No es común calificar a WITTGENSTEIN de agnóstico; sin embargo, desde el punto de vista de este ensayo, la vivencia de lo finito en cuanto inefable no está reñida con la idea de que las hipótesis que tienen verificabilidad lógica y hacen referencia a contenidos ónticos inverificables no ofrecen nada que pueda conocer el entendimiento, por cuya razón el agnóstico las rechaza.

El problema parece que descansa en la posible interpretación religiosa de la vivencia de lo finito en cuanto inefable. Si en lugar de apreciar la presencia inmediata de lo finito, que se manifiesta en el *Cántico*, como el refrendo del mundo en cuanto lo único que hay, se admite que la vivencia de la finitud puede llevar, de modo inefable, a una clase de vinculación con el mundo que vele u oculte el mundo sustituyéndole por el *algo*, el agnosticismo se pierde, pues se concede algo que no es propiamente el mundo y no es posible verificar.

Dicho en otras palabras, que la vivencia estética del mundo, perfectamente compatible con la actitud agnóstica, no puede transformarse en vivencia religiosa que sustituya al mundo por algo sin que se deje de ser ag-

nóstico. Se esclarece, por otra parte, que el fundamento de cualquier vivencia estética profunda coincide con la vivencia de lo finito en cuanto inefable.

*La restitución a la especie
de lo que se ha quitado a la especie*

La necesidad de coincidir con el mundo coincide para el agnóstico con la necesidad de coincidir consigo mismo en cuanto uno mismo es también finitud. La experiencia de la finitud personal coincide con la experiencia de la finitud del mundo. Lo mundanal equivale a finitud, y a su vez nosotros somos seres finitos sin ningún escape posible a algo que no sea finitud. El agnóstico no tiene la ambición intelectual de sobrepasar la vida más allá de las fronteras del mundo, porque el mundo no tiene fronteras, todo es finitud.

Durante siglos anduvimos buscando estar conformes con nosotros mismos merced a la desconfianza con el mundo, entendiendo que un acuerdo absoluto con lo mundanal suponía la degradación de la condición humana, salvo que el acuerdo con el mundo fuera el

resultado de una relación privilegiada con lo divino, como en el caso de algunos místicos, quienes, por otra parte, concuerdan desde la idea y la vivencia de la imperfección humana.

Parece que el género humano —la especie— va saliendo despacio, pero saliendo, a una nueva visión de sí misma a través de la coincidencia absoluta del individuo con el mundo, es decir, de lo finito con lo finito. El género humano no puede aspirar a nada que esté fuera de sí mismo, ni que contradiga a su finitud. Hay que meter en la especie todo aquello que durante más de dos mil años la cultura occidental, hasta ahora la cultura piloto, ha estado poniendo fuera de la especie. Los occidentales hemos puesto fuera de la especie o hemos considerado ajenas a ella bastantes cosas que no pueden, como nada puede, salir de lo específico. Quizá los condicionamientos sociales e ideológicos no hayan llegado nunca a estar a un nivel como el que están ahora, desde el cual se puede afirmar, sin traumatismos personales ni concesiones, que hay que devolver a la especie lo que de la especie hemos pretendido sustraer.

En los diversos ensayos de restitución que han aparecido y están apareciendo en la cultura moderna, ninguno, en cuanto se refiere

al reingreso en la finitud, más esclarecedor y ejemplar que el ensayo de volver a los clásicos precristianos que ha tendido a plantearse como el regreso a la espontaneidad con relación al mundo. Se pretendía restituir a los pensadores a una situación primaria en la cual el pensamiento no estuviera condicionado por una reflexión estéril sobre lo que el propio pensamiento ha producido. El movimiento de vuelta o regreso a los pensadores anteriores a SÓCRATES tenía la pretensión de plantearse las preguntas elementales desde una relación elemental con la realidad de la que estaba excluida la noción de trascendencia.

Es inútil pretender esta clase de regreso. El regreso es un viaje de vuelta que no elimina lo que hemos aprendido en el viaje de ida. Cualquier intento de restitución al mundo de lo que es del mundo tiene que hacerse desde el presente y precisamente desde el presente que reclame o imponga la restitución. NIETZSCHE hizo un gran esfuerzo por restituirnos a la finitud y devolver a la especie lo que es de la especie, pero tomó un modelo antiguo y su esfuerzo tiene poca o ninguna eficacia, lo que indica que es más una crítica del mundo que una restitución al mundo.

El período crítico se ha cumplido. Lo que pudiéramos llamar deslealtad al mundo ha sido suficientemente denunciada, y criticadas las consecuencias de la deslealtad. Parece que toca ahora restituir: identificarnos con la finitud en cuanto la finitud es nuestro hogar, es decir, aquello que nos corresponde para vivir la existencia en cuanto existentes.

La identificación con lo finito supone la identificación de uno con su propia sustantividad. Somos finitud que existe en la finitud. Esta identificación con lo finito, cuando se hace consciente por el esfuerzo o la simple actividad de reflexionar, lleva consigo lo que pudiéramos llamar el dramatismo de la coincidencia, ya que ser conscientes de la identificación implica que aparezcan residuos mentales y psicológicos de la vinculación con la trascendencia hipotética. La raíz histórica del dramatismo está en la cultura cristiana. Donde el cristiano ha llegado y arraigado la conciencia de la identificación con la finitud ha sido siempre imperfecta, aun cuando quienes defendían, sabiéndolo o no, la necesidad de la conciencia de la identificación sin escapes ni resquicios, se creyeran al margen de los condicionamientos de la cultura cristiana.

Un buen ejemplo sigue siendo, insisto, el

de NIETZSCHE, pues, sin su fundamento cultural y creencial cristiano, sería inexplicable la exaltación del hombre a superhombre. NIETZSCHE «invirtió» el cristianismo de manera que, anclando su obra en la posición de donde partió, reaparece el modelo cristiano.

Procurando pensar sin «inversiones», la idea más simple es que la inteligencia europea ha creído que la especie se orientaba de un modo erróneo porque veía a la especie dual y contradictoria. En esta dualidad, una parte superior, el espíritu, seguía una línea que no coincidía con la naturaleza. Esta tiene que ser corregida por aquél, y el mejor modo para que el espíritu corrija a la naturaleza consiste en negarla como es y afirmarla como debe de ser. La idea del espíritu dominando la naturaleza en una lucha de la que sale vencido con frecuencia es una idea primaria de origen cristiano que aún está vigente. Incluso muchos de quienes admiten lo finito como única realidad, la admiten como una dualidad contradictoria; la razón ha de imponer orden en la naturaleza humana. El ser humano está aún bajo el signo de la dualidad entre el bien y el mal, de modo que, aun admitiendo que está en la condición de la especie ser dual, la dualidad no tiene equilibrio. La

especie es, según este criterio, contradictoria en cuanto es un desorden que se evitará cuando el espíritu o la razón se impongan.

Es una idea simple, que tiene muy próximo su origen animista, pero es una idea vigente.

La vigencia de una dualidad que se considera y se vive como hostil entre sus partes ha tenido muy pocas negaciones. El supuesto de que los hombres sólo pueden coincidir con ellos mismos enajenándose al espíritu ha sido discutido, lo que indica qué pequeño ha sido el avance real de la especie en los niveles más altos de la conciencia de su propio destino.

Es también indicio de la dificultad de restituir a la especie lo que es propio de la especie e incluso de la fragilidad de la práctica de la idea de restitución tal y como la empleo.

Restituir no significa volver a una imaginaria identificación perdida, sino devolver lo sustraído a la perfección de la especie. A la especie, en cuanto género humano, se le ha sustituido su propia identificación; pero no una identificación que ya tuviera, sino la que debiera haber tenido en cuanto su proceso se ve desde ahora necesitado de rectificación. A la realización de esta rectificación llamo res-

tituir, y consiste, en esencia, en vivir perfectamente la finitud. La especie ha seguido un doble camino. Debía de haber seguido uno sólo, y ahora, cuando nos damos cuenta de ello, vivimos nuestra historia de especie como un error e intentamos restituir a la especie lo que creemos su propio sentido. La restitución consiste en devolver a la especie el sentido que ahora, y sólo ahora, comprendemos que debía de haber tenido; es decir, el sentido unitario y único de la finitud.

Cuando digo único, quiero decir que no caben otros, no quiero decir que se excluyan otros. También cuando digo que tiene el sentido único de la finitud, entiendo por sentido el proceso que está definido por una sola posibilidad de realizarse. Si el sentido de la especie era dual, el sentido de la especie es hoy, al menos para el agnóstico, una sola de las partes de la dualidad. La verificación de la realidad de esta reducción se comprueba todos los días, en cuanto la experiencia de la finitud es la experiencia de la vida, y sólo con la muerte se acaba la conciencia de lo finito. Como la posibilidad de verificar el contenido de la hipótesis de la trascendencia no es posible desde la finitud, el agnóstico sigue el sentido único de lo finito.

Es curiosa la restitución de que hablamos, pues el convencimiento de su necesidad es el resultado de un largo proceso que es inútil pensar que pudiera haber sido de otra manera, aunque debiera de haberlo sido. Las cosas han sido como tenían que ser, puesto que son irreversibles, y esto lleva al convencimiento de que la reflexión sobre el sentido de la especie ha sido un error, pero sólo en cuanto el único lugar posible del error es el ahora histórico.

Que sea ahora cuando cobramos conciencia de la necesidad que implica el convencimiento de restituir demuestra que pisamos un terreno nuevo, el terreno de la conciencia de la finitud excluyente. La única pregunta metafísica que tiene hoy importancia, sobre todo para el agnóstico, es: ¿qué significa finitud?, ¿qué es lo finito?, o en otros términos: ¿en qué consiste lo finito en cuanto es un hecho mundanal y no puede ser otra cosa?

La identificación de la especie consigo misma a través de la conciencia de estar perfectamente instalados en la finitud significa:

a) Que el espíritu no se contradiga a sí mismo acusándose de compartir el «reino de los sentidos».

b) Que el espíritu y lo que no es espíritu no tienen que vivirse como dos realidades distintas. Incluso la vivencia de la distinción irreductible entre espíritu y no espíritu es el contenido superable de un estado de conciencia propio de la humanidad literatizada, cuyo tiempo histórico comienza a pasar.

c) Que las dos afirmaciones anteriores están interrelacionadas con la idea de que el «medio», es decir, lo que se considera que no somos nosotros, sino nuestro condicionamiento, tiene que dejar de ser un condicionamiento que aumente las diferencias entre el individuo, el medio y la especie para convertirse en un condicionamiento que aumente las coincidencias hasta llegar a la identificación del individuo y la especie, de tal modo que especie signifique finitud y sea la única realidad global.

- Parece que estamos en un momento en que la especie inicia la rectificación de los resultados de la historia de la especie, obligándonos a restituir. De ser esto cierto, la época que se inicia podría llamarse época de la rectificación, y supondría que el género humano o especie ha producido un medio total que se ha convertido en negativo, dual o no

* 101 222 21
"realista" siempre
es más apreciado
que otro tipo.

finitud = mundo

coincidente, y rectifica buscando la identificación del individuo con la finitud que es la especie.

La época de la rectificación coincide con la de la restitución, porque el contenido, en este caso, de rectificar es restituir. Restituir consiste en devolver a la especie lo que aparece como sustraído de la especie, sin que esto quiera decir que la especie ha cometido errores: la especie no comete errores, cobra conciencia de sus errores.

La idea de restitución implica esta pregunta, que, a su vez, exige muchas respuestas: ¿qué aparece como sustraído a la especie?

1.º A la especie se le ha sustraído la condición de ser fuente de lo inefable.

2.º A la especie se le ha sustraído el sentido específico del mundo.

3.º A la especie se le ha sustraído la unidad de lo material y de lo que no aparece como material, el espíritu y la naturaleza.

Que a la especie se le sustraído la condición de ser fuente de lo inefable es patente en cuanto la vivencia pura de la finitud ha sido manchada por la idea de que hay un transfinito inefable. Se ha pretendido, ade-

más, que existe la experiencia de lo trascendente como experiencia diferenciada de la finitud. Antes, incluso, de que se produjera esta idea, la filosofía griega más elaborada rechazaba el concepto de mundo = finitud, buscando la vía del Ser, que no es lo que hay, sino el fundamento de lo que hay. De este modo, negando o impidiendo que la finitud se manifieste como tal en la conciencia del hombre, se ha quitado a la experiencia estética la parte que le corresponde a la sabiduría de que en la finitud está su origen. Cuando se restituya —en el sentido que he explicado— a los hombres el conocimiento de la presencia de la finitud como fundamento de todo sentimiento estético, todo podrá ser estético, porque todo es finito; y en cuanto el arte realiza objetivamente la vivencia estética, arte y finitud tenderán a confundirse. * Algo semejante ocurrirá con lo que llamamos religión, en cuanto vivencia inefable de la finitud. Arte y religión, lo estético y lo numínico, se confundirán, y alguna nueva palabra o algún nuevo significado señalará que la especie ha recobrado uno de los significados de su condición esencial: lo finito.

El agnóstico entiende bien este mundo circunférico en que todo empieza y acaba en lo

finito. Porque lo entiende puede instalarse bien en él y aceptar la satisfacción del mundo, en el sentido de que el mundo es, o puede ser, bastante para el hombre. La insatisfacción del mundo nunca es insatisfacción que proceda del mundo en cuanto finitud, sino del mundo en cuanto resultado de la manipulación por parte de esa parte del mundo que llamamos hombre. La satisfacción del mundo priva al agnóstico de la tentación del pesimismo vital o metafísico. Tampoco es un optimista, es un hombre que está perfectamente instalado en la finitud. Estar perfectamente instalado en la finitud no significa «darse buena vida». Los revolucionarios viven la satisfacción de la finitud, quizá como sacrificio y esfuerzo, a pesar de que la finitud = mundo sea imperfecta para ellos.

Satisfacción quiere decir, repetimos, que es bastante o suficiente, no que lo finito sea de suyo placentero.

Por otra parte, el contacto con lo más inmediato, es decir, con la finitud, que a veces, aunque sea lo más inmediato, se vive lejos, es reanimador. Nada fortalece más al hombre que la conciencia de la necesaria inmediatidad de lo finito, y de este fortalecimiento nace un modo especial de estar bien ajustado

al mundo o, lo que es lo mismo, a la existencia tal y como es.

Ajustarse a la finitud, es decir, a la condición que decide las posibilidades de la existencia, es fácil intelectualmente para el agnóstico, puesto que lo finito es lo único que hay. También es fácil psicológicamente, pues el agnóstico vive la finitud satisfactoriamente. Cualquier insatisfacción de lo finito en cuanto tal es enfermiza, pues en ella está implícita la pretensión de algo más bastante. La contradicción contenida en la fórmula «más bastante» es también una contradicción vital. De aquí que haya en el agnóstico una cierta tranquilidad vital que proviene de estar satisfactoriamente instalado en la finitud aun en los casos en que lo finito es dolor o preocupación. De aquí también la posibilidad de percibir cualquier sector del mundo como fuente de placer estético. En cuanto la estética intenta expresar la inmediatidad inefable de lo finito, cualquier parte de la finitud puede ser origen de la vivencia estética. Parece que una gran parte del arte moderno responde a este hecho, aunque quizá no a esta idea, en cuanto ingrediente de una concepción del mundo generalizada que se aproxima cada vez más al ingreso definitivo en la finitud. La aparición

de una sensibilidad a lo finito como única realidad posible es el anticipo de un ser humano que tiene que aprender a relacionarse con el mundo y consigo mismo en cuanto a mundo, de otra manera. Todo pertenece a lo que llamamos mundo, y la necesidad y condiciones del hecho de pertenecer se expresan en la sensibilidad, que ha restablecido su independencia respecto de una sustancia ajena o distinta al mundo. Algo de esto le sucede al agnóstico, que, a juzgar por los ejemplos históricos, ha reconocido el mundo fielmente en sí mismo, y a sí mismo fielmente en el mundo a través del arte, sin necesidad de sujetarse a ningún principio o criterio que no sea el de expresar la finitud. Hay una clara tendencia en el arte plástico moderno, desde el agnosticismo estético de PICASSO, a representar la finitud, sin servidumbres a una u otra forma que sea reconocible, sin ambigüedad como forma de algo. Cualquier parte de la finitud, sólo por serlo, puede ser origen de la vivencia estética.

La restitución a la especie de su condición de ser fuente exclusiva de lo inefable será uno de los pilares para que se restituya al hombre el sosiego de ser frente a la tradicional dificultad de ser, cuyo origen está en

la enajenación a una tercera sustancia. Tan solo el agnóstico puede ser en el presente y en el futuro un artista humano, en cuanto humano quiere decir finito.

Nos parecía, en segundo lugar, que a la especie se le había sustraído el sentido específico del mundo. Tener sentido específico del mundo equivale a tener conocimiento real de lo que somos. Utilizo la expresión «real» para indicar que este conocimiento es más verdadero. Empleando la terminología pascaliana, yo diría que no se puede apostar por el mundo, porque el acto de apostar exige una alternativa y el mundo no tiene alternativa. Cualquier alternativa del mundo se agota en el propio mundo.

La historia de la especie ha sustraído a la especie el conocimiento específico del mundo y está comenzando ahora el período de restitución. Nadie ha visto ni expresado esto mejor que MARX, hasta el punto de que el marxismo es una explicación de cómo no tenemos, y tendríamos que tener, el conocimiento del mundo exclusivamente desde el mundo; es decir, desde la especie y sin pretender salirnos de ella. Se debe esto a que MARX era antes que nada un agnóstico.

La interpretación del marxismo como una

filosofía atea, en algunos casos se llega a sostener que es una filosofía del ateísmo, no tiene ni pies ni cabeza. MARX no negó nunca las creencias ni que hubiera gentes con creencias. Por consiguiente, no negó la religión como hecho. Se limitó a incluirla entre las ideologías. De la inclusión de la religión entre las ideologías no se concluye nada respecto de Dios. Dios queda indemne para analizarlo filosóficamente, y de este análisis se concluirá que su existencia no es demostrable y que tampoco lo es la hipótesis que se refiere a la posibilidad de que tenga un contenido ajeno al lógico lingüístico la proposición «existe una sustancia trascendente al mundo».

Apenas hay ejemplo de agnosticismo tan profundo y sereno como el de MARX. Nunca intentó separarse de la finitud ni le inquietó el posible sentido enigmático de lo finito en cuanto totalidad. Quizá fuese el primero que vio a la especie negándose a sí misma en un proceso dialéctico que implicaba todas las enajenaciones, pues negando que las fuerzas de producción hayan satisfecho las necesidades que están dadas en el individuo como parte de la especie, la especie se vacía de significado y el individuo pierde el sentido de lo específico. Dentro de la concepción de MARX, en

la sociedad de clases, ninguna de ellas permite a los hombres instalarse perfectamente en la finitud. Están enajenados de la finitud según lo exigen las ideologías de clase, en cuanto ninguna ideología clasista permite entender la especie o vivir su significado perfectamente. La «lucha por la vida» enajena en la sociedad capitalista al individuo del conocimiento real de lo que es la especie, al someterle a determinaciones ideológicas en las que la finitud no aparece tal como es, sino como las ideologías hagan que sea. El mundo a través de la ideología de clase es un mundo ajeno a lo propiamente específico en el período histórico contemporáneo, ya que la finitud incluye la aceptación del ser humano sin hipótesis que le sustraigan del conocimiento de su condición específica. El humano sin enajenar es el humano perfectamente instalado en la finitud. - De aquí la dificultad de que un cristiano sea marxista. Puede serlo en cuanto a los resultados y al método, pero no en cuanto a la concepción, pues siempre se podría preguntar al cristiano que se dice marxista qué hace de la trascendencia cristiana en relación con la finitud marxista y de ésta en relación con aquélla.

Para entender con rigor la dialéctica mar-

xista hay que separarla de la dialéctica hegeliana, pues para HEGEL toda realidad es superable por subsunción de los contradictorios en una nueva entidad. De las muchas polémicas de MARX y ENGELS con otras teorías afines se induce que hay contradicciones, pero que también hay contrarios que no se superan precisamente por ser contrarios heterogéneos. Las contradicciones son modos de ser verdaderos, pero los contrarios se relacionan por una vinculación en la cual uno de los términos es falso por la simple existencia del otro, y en esta relación falsedad-verdad el proceso dialéctico no es posible porque lo verdadero es desde el primer momento lo ajeno a lo falso. Esto es lo que ocurre con la contrariedad trascendencia-finitud: finitud es *realmente* incompatible con trascendencia.

El supuesto último de la concepción de MARX parece que está en restituir a los hombres el sentido específico del mundo; es decir, instalarlos perfectamente en lo finito. Esta restitución se presenta cada vez más necesaria en nuestro tiempo al conocimiento común, porque *a)* el mundo se estropea y en cada sector estropeado del mundo la finitud aparece como lo que estaba oculto o velado, de cuya importancia no nos habíamos dado

cuenta, y *b)* porque la conciencia finita aumenta al multiplicarse los objetos y herramientas.

El estropeamiento del mundo aparece como un hecho incuestionable desde la perspectiva actual para valorar la conducta del hombre en la tierra. Sobre todo que se haya dejado de utilizar la tierra como fuente de feracidad que renueva y se utilice como fuente de energía y de material que se agotan, ha despertado las sospechas de que estamos dilapidando nuestros bienes, que son limitados. La idea de agotamiento y limitación están próximos a ciertas connotaciones de finitud, y a través de la amenaza de la limitación se vive directamente nuestra presencia en lo finito.

La limitación de nuestros bienes y el temor de su agotamiento no se refiere a mí o a nosotros *aquí y ahora.* Se refiere sobre todo a los que han de venir, de modo que la conciencia de la limitación cuantitativa supone poner en contacto lo finito con la idea de que la especie está amenazada y esta relación hace que la finitud aparezca en el fondo de las heridas de la tierra y de la continuidad de la especie. La limitación de la cantidad trae a la presencia de quien utiliza bienes de la tierra la idea y la conciencia de acabamiento, y acaba-

miento supone finitud con relación a la sustancia trascendente, que se admite, por oposición, que no es finita en cuanto es trascendente. De este modo, que se estropeen los bienes del mundo significa que aumenta el sentido específico en los hombres y, a su vez, que aumente el sentido específico quiere decir que la necesidad de la restitución aparece más apremiante para devolver a la especie lo que le ha sido sustraído. Si la restitución se cumple, el hombre se instalará perfecta y definitivamente en la finitud.

Que la conciencia de lo finito aumente según se multiplican las cosas parece incuestionable si se considera que cuanto más aumentan las cosas, más disminuyen nuestros espacios habituales, es decir, más se limitan. Actualmente vivimos nuestros espacios habituales alejándonos en una sucesión de limitaciones. Acaba una y comienza otra. Cuantas más cosas hay, más se articula el espacio global en pequeños espacios en los que los ámbitos libres son también pequeños y están poblados de objetos. Nuestra vida es una vida entre las cosas, y las cosas son finitas, parecen y se abarcan con la vista, y frecuentemente con la mano. Cuantas más cosas pueblen el mundo, más conciencia tenemos de lo existente

en el espacio y en el tiempo y de nosotros mismos en tanto que realidades espacio-temporales. En cuanto lo finito es percibido en el espacio y en el tiempo, si hay más cosas que multipliquen la experiencia espacio-temporal, más conciencia tendremos de la finitud y con más autenticidad la viviremos. El período que vivimos es el período histórico del fraccionamiento y del consumo que exige cada vez más cosas. Esta peculiar estructura de nuestra vida en el mundo ha contribuido poderosamente a levantar la conciencia de que al humano hay que devolverle el sentido de lo específico y ha puesto de relieve una conexión que abre el camino a la aparición de la finitud como realidad exclusiva. La conexión se reduce a esto: cuantas más cosas hay y más se fracciona el mundo, más hondas son las heridas de la tierra y más clara la conciencia de la exclusividad de lo finito, más urgente parece la protesta del hombre-finitud por cuidarse a sí mismo y cuidar de la tierra, su único hogar en el cosmos.

La restitución del sentido de lo específico nos alzaría contra la situación que ha provocado la conciencia de la necesidad de la restitución.

El agnóstico aparece como el hombre que

tiene la actitud mental y vital que mejor coincide con la restitución del sentido de lo específico. Desde la actitud agnóstica a la animalidad racional recupera su destino de vencer la ignorancia en el mundo, alejándose del misterio y del enigma. Poseyendo el sentido de la especie, el mundo deja de ser misterio o enigma para ser posibilidad de la ignorancia. El agnóstico no admite el misterio, es decir, lo que no se sabe por razón de su esencia; ni el enigma, es decir, lo que no sabe porque encubre el sentido que manifiesta. Para el agnóstico, lo que no se sabe es ignorancia, es decir, lo que se desconoce porque no se poseen los elementos necesarios para obtener una explicación satisfactoria. El mundo se ofrece como ignorancia, lo que es, a su vez, la posibilidad de racionalizar el mundo. El misterio no ofrece esta posibilidad, pues lo misterioso en cuanto condición esencial de algo no se puede racionalizar. El enigma como condición del mundo tampoco es admisible para el agnóstico, pues admitirlo supondría que lo finito encubre el sentido que manifiesta, siendo engañoso o equívoco. La ignorancia respecto del mundo es compatible con el mundo. El agnóstico admite la ignorancia respecto de las posibilidades de lo mun-

danal y se esfuerza por disminuir la cantidad de ignorancia racionalizando la finitud como única realidad posible. Este es el sentido de la vida de la especie en cuanto género humano: racionalizar la finitud integrando en la especie la posibilidad de la ignorancia. Este es también el sentido de la vida del agnóstico en cuanto ser racional: aventar el misterio y el enigma y superar la ignorancia.

La posición del agnóstico será siempre mínima e imperfecta, al menos en cuanto atañe a la reciprocidad en la convivencia, mientras no se restituya a la especie el sentido de lo específico. Sólo en este supuesto aparecerá la especie justificada ante sus propios individuos. Admitiendo que justificar signifique encontrar una razón suficiente, el agnóstico halla la razón suficiente de la existencia de la especie en la existencia de su propia especie. De aquí su valoración del mundo como una creación constante de la especie. Si el mundo es la objetividad de la especie respecto de sus individuos —por esto hemos dicho siempre especie o mundo—, el agnóstico que se sabe resultado de la especie persigue la ignorancia porque conoce que la ignorancia puede llevar a intentar el absurdo de salirse de los límites de lo específico. Que a la especie se le haya

sustraído la unidad de lo material y de lo que no aparece como materia del espíritu y la naturaleza, parece que resulta de haber admitido la existencia de una tercera sustancia. De no ser así, es decir, admitiendo *dos* sustancias, siempre queda para una y otra el elemento común de la mundanalidad. Para el agnóstico, el espíritu es tan finito como la materia, aunque no sean las mismas las características que lo configuran.

El lenguaje ha tenido mucha culpa, como al principio dijimos, en la concepción común respecto de la doble sustancialidad. La contraposición de términos como extenso o inextenso, espacial e inespacial, temporal e intemporal, material e inmaterial, ha sostenido la idea de dos sustancias que por definición no tienen absolutamente nada en común, de tal modo que cualquier relación entre ellas no es posible, porque nada de lo material es conectable con lo inmaterial, y viceversa. Según esto, lo inmaterial o el espíritu no es finito *porque* la finitud es una condición de la materia. Se trata de una idea fundamentalmente cristiana que suprimió al mundo uno de sus elementos, el espíritu. La idea expresa, a su vez, una experiencia psicológica, que todos tenemos, que se refiere a un ámbito psi-

quico, en el que admitimos que no hay extensión, en cuyo ámbito tienen su sede el amor y la fe. Lo mismo ocurre con el pensamiento, al que se atribuye inexistencia e intemporalidad. El concepto de extensión se atribuye arbitrariamente de modo exclusivo a lo corpóreo que sólo manifiesta un modo de la extensión, y lo mismo ocurre con el pensamiento, que tiene un modo peculiar de ser temporal. Las nociones de la geometría elemental, el uso tradicional del lenguaje y el primado de la concepción cristiana del mundo han oscurecido la idea de la extensión psíquica y la temporalidad eidética, llevándolas al «reino» del espíritu. El espíritu, a su vez, se ha opuesto, por lo común, a finitud desde el supuesto de que era sustancia ajena a la esencia del mundo.

El espíritu, si se prefiere lo que llamamos inmaterial, es parte del mundo y pertenece a la finitud. Inmaterial es un modo de decir impropio, en cuanto salimos del ámbito de la psicología. Material es un modo de decir impropio, en cuanto vamos más allá de los dones inmediatos de nuestros sentidos. La especie se realiza en lo que llamamos materia, sin que haya que omitir de lo que llamamos materia la relación substancial con el espíritu.

El agnóstico se instala perfectamente en la finitud, es decir, en el mundo en cuanto finitud, consciente de que la finitud es también lo que llamamos inmaterial. Cuando a la especie o género humano se le restituya la unidad de lo material e inmaterial en la finitud, la enajenación a lo divino se habrá concluido. Es más: del mundo saldrá lo divino finito respetado por los hombres.

No hay duda que todo esto da al agnóstico un enorme reposo en la tierra, que nada tiene que ver con el esfuerzo del estoico. Apenas hay actitud más inhumana que la del estoico que se apoya en su capacidad de exclusión. Mientras excluye, vive. Por el contrario, el agnóstico no niega nada de lo que le pertenece como un ser entre otros seres, incluyendo las cosas. Su actitud es la de afirmar al mundo y afirmarse en el mundo desde los supuestos del mundo mismo. Nada hay más antivital que la actitud del escéptico; nada más vital que la actitud del agnóstico, que se acoge a la finitud como a su propio hogar sin intentar explicarlo desde fuera de sus límites, entendiendo que los límites de la finitud serían los límites del ser, para decirlo con el lenguaje del poema de Parménides.

Si vencemos la antinomia entre material e

inmaterial, que tiene fundamentos tan pueriles en cuanto respecta al género humano, y restituimos al mundo la unidad, será cuestión metafísica, o física, expresar cómo la finitud resuelve la antinomia; pero aparecerá un nuevo hombre, al que nada de lo finito le será extraño, que estará libre de escisiones capitales, al que se le habrá restituido la justa relación con la especie.

Para un humanismo agnóstico

En realidad debería de haber titulado este capitulillo «Para un humanismo», pues no entiendo que pueda haber otro humanismo más que el agnóstico. Cualquier idea respecto del humanismo que pretenda sacar al hombre de su seno propio, es decir, de la finitud, resulta, de un modo u otro, contradictoria con lo que lo humano es.

Parece que la noción de ateo tiende a desaparecer. No sólo se emplea cada día menos la palabra, sino que la misma actitud va resultando innecesaria. Según se diluye la idea de trascendencia, pierde importancia la de ateo. El resultado es que, en la vivencia, los

límites entre cristiano y ateo se hacen más borrosos. Cada vez hay menos cristianos y menos ateos. Cada vez aumenta más el número de agnósticos. Que haya menos cristianos está dicho según el mayor alcance de la palabra en este ensayo, pues se refiere a quienes vinculan a Cristo a la realidad de la tercera sustancia, pero no a quienes son cristianos de acuerdo con un modelo de vida y comportamiento que supone unos principios éticos superiores para regular la convivencia. Ante estos cristianos el ateo tiene muy poco o nada que decir y se incluye lentamente en el archivo de las categorías históricas.

Los agnósticos aumentan según disminuye el número de cristianos trascendentes y de ateos. Está más de acuerdo con las condiciones objetivas de nuestro tiempo que se sea agnóstico y no ateo. El ateo es el resultado de una secularización imperfecta. El agnóstico es el testimonio de la madurez de la secularización. Desde el agnosticismo cabe, incluso, ser cristiano sin transcendencia, puesto que la cuestión principal queda resuelta en el seno de la finitud. El ser agnóstico parece que es el único camino posible para el humanismo, en cuanto es la referencia común desde la que nada humano deja de ser humanamente entendido,

según lo pida la especie y el sentido de lo específico. Humanismo significa entender a los hombres sin que tal entendimiento signifique trasponerlos a una realidad que contradiga la exclusividad de la finitud. Desde este punto de vista sólo puede ser un humanismo auténtico el que se practique por los agnósticos, pues el agnosticismo es la única manera eficaz para preservar de la idea que hace del hombre un ser mitad real, mitad ilusorio; es decir, la idea de la finitud como un momento en la totalidad del cosmos. Desde esta idea la especie será siempre lo de menos, y la sustancia no finita, lo de verdad real e importante. No obstante, para ser humanos y practicar el humanismo es necesario estar, como el agnóstico lo está, perfectamente instalado en la finitud.

Desde este nuevo humanismo real, la valoración del hombre y de las cosas que sirven al hombre no está perturbada por lo definitivo. En la finitud no hay nada definitivo, salvo el instante; es decir, la posibilidad de que la duración permanezca. La ausencia de lo definitivo da al agnóstico una relación puramente convencional con la red de normas que envuelven la vida, ya que no son en ningún caso la expresión de lo invariable y no es necesario

mantener respecto de ellas posiciones dogmáticas. La relación con el conjunto de normas que regulan los actos humanos no es de inmutabilidad, sino de responsabilidad. La responsabilidad ante las normas nace de la responsabilidad ante la finitud; en ningún caso de nada que trascienda a lo finito. El agnóstico sabe que «hay lo que hay»¹ y no más. A este haber corresponde el propio humano, que también forma parte de lo que hay, de modo que el respeto a sí mismo es respeto al haber del mundo, y viceversa. No estamos ante una creación que aparezca como un lujo de Dios o un acto gratuito, sino ante los bienes de la especie, entre los que se incluye el hombre. De aquí nace la responsabilidad de no malgastar la finitud creyendonos lo que no somos y de respetar las normas que envuelven la vida y el hombre en cuanto parte del haber de lo finito.

Todo lo que pertenece a la finitud es respetable, siempre que no destruya sus bienes. Destruir los bienes de la finitud es perder la conciencia de que son nuestro único haber.

Además, esta conciencia supone una res-

¹ Es expresión que empleé ya hace bastantes años en la *Realidad como resultado* (Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca).

ponsabilidad que descansa en un basamento que está más hondo que el consensus en que descansa la moral. Estamos acostumbrados a vincular responsabilidad a valores morales y nos inclinamos a olvidar que hay una responsabilidad anterior, la responsabilidad respecto de lo finito, que es la conciencia de una obligación primordial y originaria. Desde que nacemos empezamos a tomar conciencia de la necesidad de sobrevivir físicamente, de modo que nuestro cuerpo es el primer ámbito de responsabilidad ante lo finito y la fuente de la vivencia inmediata de la finitud. Cuando el cuerpo se estropea, la conciencia de la obligación de sobrevivir aparece como la responsabilidad primordial respecto de lo finito, haciendo de la conciencia del dolor o de la enfermedad la conciencia irresponsable de la finitud. La irresponsabilidad aparece como un resultado del carácter, independiente del dolor o de la enfermedad. La finitud es irresponsabilidad ante el dolor físico o la enfermedad, que no se pueden corregir. El modo de hacer la finitud responsable es poseer el medio para que el dolor o la enfermedad desaparezcan y el mecanismo de su objetividad quede dominado. Ante la finitud como un mecanismo que no dominamos, aparece la

conciencia irresponsable de lo finito. Es muy antigua la hipótesis de que nada podemos hacer respecto del mecanismo del cosmos o Destino, y muy antigua es también la conciencia irresponsable vinculada a esta o parecidas doctrinas. Al contrario, la idea de que el mecanismo de la objetividad de lo finito puede y debe ser corregido por el proceso de la realización de la especie como cultura, produce la conciencia responsable de lo finito. Así aparecen la conciencia responsable y la conciencia irresponsable de la finitud, que expresan el modo positivo y el modo negativo de la instalación en lo finito. Pero la segunda instalación, la irresponsable, es un acto de piratería respecto del sentir de la especie. El sentido de lo específico impulsa a adueñarse de la responsabilidad respecto de la especie, es decir, de convertir en un acto personal la salud del mundo sin dejar de referirla al mundo para tener la conciencia responsable de lo finito.

La conciencia irresponsable se caracteriza por la falta de imputación consciente respecto de los mecanismos de la objetividad del mundo, como ocurre con la enfermedad, por ejemplo. Quizá esté en esto la explicación de la inclinación del agnóstico por la ciencia. La cien-

cia provoca siempre la conciencia responsable respecto de la objetividad del mundo. Las relaciones entre ciencia y lo que constituye la referencia objetiva de la ciencia producen una conciencia responsable en cuanto a los efectos materiales de la ciencia. Los constructores de una bomba de especial eficacia destructora conocen esta eficacia y muchos de sus efectos secundarios. La conciencia responsable de un científico descansa en el conocimiento material de lo finito, porque es sobre la finitud en cuanto materia sobre lo que trabaja. En términos generales, las relaciones entre el trabajo y lo que constituye la referencia objetiva del trabajo producen una conciencia responsable. De aquí que los trabajadores que se relacionan con la finitud en cuanto materialidad posean o estén llamados a poseer una conciencia responsable. Por otra parte, quien posee una conciencia responsable en un determinado ámbito de actividad tiende a valorar desde la conciencia responsable a la totalidad de las relaciones vitales que le atañen.

El agnóstico, precisamente por estar perfectamente instalado en la finitud, conoce bien la génesis de la conciencia responsable y procura integrar su personalidad en el trabajo. Sabe, además, que la conciencia responsable

produce en este orden de cosas el efecto añadido de aproximarse a la especie; es decir, en este caso, al sentimiento global de lo finito, cuanto más se elabora la finitud por el trabajo. Por último, el agnóstico no ignora que la conciencia responsable disminuye hasta desaparecer cuando la acción sobre lo finito va pareja a la justificación de la experiencia de la destrucción de los bienes de la tierra, incluyendo entre los bienes al ser humano. El trabajador explotado, en tanto se va justificando como herramienta, se hace irresponsable respecto de la finitud, pues la herramienta no se justifica por sí misma si no es desde la conciencia irresponsable o conciencia enajenada del primado ontológico de la finitud. En la sociedad de la mercancía el hombre enajenado posee la conciencia irresponsable, hasta que la experiencia de la enajenación se hace conocimiento crítico. Cuando esto ocurre, el hombre se integra en la finitud. Así como el consumidor superfluo posee la conciencia irresponsable, convirtiéndose en la finitud de sí mismo en un mundo que le excede por la abundancia, ningún agnóstico, sin embargo, es la finitud de sí mismo, sino la finitud del mundo. Ningún agnóstico se acaba en sí mismo, sino en el mundo en cuanto éste es expre-

sión objetiva de la especie. Por consiguiente, el agnóstico tiende a ser la medida del mundo y el máximo ejemplo de la conciencia responsable, frente al consumidor superfluo, que es medida de sí y no del mundo y, por lo tanto, conciencia irresponsable enajenada de la conciencia real de lo finito.

El agnóstico tiene clara idea de que el gasto del mundo no da al hombre conciencia de lo que es. Al contrario, es el ahorro del mundo lo que nos hace fuertes y vitales. Ahorrar al mundo significa amar lo finito y uno de los elementos implicados en la noción de amor es el cuidado. Cuidar del mundo es un resultado del fenómeno primario de la conciencia responsable. Nada, apenas nada, de lo que tenemos está hecho desde la idea de cuidar del mundo y esta acción no se plenificará hasta que se restituya a la especie lo que admitimos que se le ha quitado.

Digamos que el descuido del mundo ha sido ocasionado casi siempre por la estética. Es más, en la mayoría de los casos, la estética es el descuido del mundo. Sucede así porque aún no somos conscientes de que la estética, como dijimos, es la expresión de la vivencia de lo finito en cuanto inefable e insistimos en vivir el mundo estéticamente desde supuestos que

corresponden a la enajenación de la especie. Lentamente el hombre se va educando para cuidar del mundo y de esta educación nacerá un arte del cuidado en el que lo esencial será la finitud. En esta nueva actitud, en la que el arte es sólo un punto en una esfera, nada habrá que desdiga de la vitalidad de empresa y creación.

Nada puede haber más vital que atender a lo finito, que es, desde el principio al fin, atender a lo que existe. La capacidad del agnóstico para la percepción de lo concreto parece que ha de ser especialmente fina, pues lo concreto es la finitud en sus formas, y sólo en la percepción de lo concreto aparece la intensidad de la especie en cuanto vida. Pero no olvidemos que *todo* lo que hay en el mundo es digno de cuidado, especialmente para lograr su superación, incluyendo en lo más próximo al sentido de lo específico. El cuidado ante las «perversiones de la finitud», para eludir las con un esfuerzo continuo, para encontrar el sentido recto o sentido de la especie, aleja al agnóstico de cualquier truculencia pesimista o del vitalismo que confunde la vitalidad con la exageración del yo; es decir, con un yo que tiende al gasto superfluo de lo finito. La expresión «gasto superfluo de lo finito» es os-

cura o, al menos, brumosa. Con ella quiero decir que el yo quiere ser más en todo momento que cualquier parte de la realidad con inclusión de sí mismo, asumiéndola en sus decisiones como un mero enser de la vida individual.

El cuidado, parejo al sentido de lo específico, da la normalidad respecto de la finitud, pues cuidar la finitud es cuidar también de lo demás y de las exigencias de lo demás. Nosotros mismos somos lo demás en el seno de lo finito. Cuando pretendemos salir de lo finito, dejamos de ser lo demás generalizado y nos convertimos en lo otro que no es Dios, es decir, en la raíz de toda superfluidad, en criatura.

Es imposible encontrar en el agnóstico la actitud vital, hoy tan extendida, que consiste en «la pereza del ser» que suele reflejarse en la dimisión ante cualquier responsabilidad, sin excluir la conciencia responsable respecto de lo finito. La finitud reclama un estado de alerta que es casi un estado de alarma respecto de sus exigencias. No cabe la pereza de ser cuando se es consciente de que lo finito siempre exige algo, malo o bueno, agradable o desagradable, pero siempre un cuidado, pues el descuido ante lo finito sería el equivalente a

la enajenación absoluta, a dejar de ser. La última razón del trabajo en cuanto repite, transforma y crea modos y formas de lo finito está en nuestra condición de ser finitudes de la finitud. ¿Qué modo mejor hay de entender lo finito y nuestra propia finitud que la objetivación del esfuerzo en la obra? La presencia de las obras como resultado objetivo del esfuerzo da a la especie conciencia de sí misma. El género humano se realiza trabajando, de tal modo que trabajar es entender los significados de lo finito. Por otra parte, en cuanto el esfuerzo es trabajo, de manera que se objetiva en obras que pertenecen a los hombres, existen relaciones de producción que son condición necesaria del trabajo y del producto del trabajo. Las relaciones de producción se han convertido, en el proceso de la conquista de la ignorancia, en las estructuras generales del significado de lo finito. A través del trabajo y en la objetividad de las obras conocemos la finitud y se manifiesta la conciencia responsable de lo finito; es decir, lo contrario a la «pereza de ser».

Es difícil, según esto, que, en la actualidad, el agnóstico no entienda que el materialismo marxista es la única epistemología correcta para interpretar la finitud sin pretender sa-

lirse de sus límites y condiciones. En cuanto el agnóstico eluda la epistemología marxista, está en el borde de caer en concepciones trascendentalistas, en psicologismos que enajenan del sentido específico o en actitudes que corresponden a la conciencia irresponsable de lo finito.

«Quien habla del hombre, habla del mundo del hombre», y hay que añadir que quien habla del mundo del hombre, habla del de los hombres. El mundo pertenece a los humanos, no a *un* humano. Esto quiere decir que para el agnóstico el humanismo es crítico en cuanto los demás también son finitud responsabilizada. El agnóstico no pretende tener razón; pretende que los demás le demuestren que tienen razón. La carga de la prueba corresponde a los otros en cuanto los otros se salgan de lo que permite verificar la finitud. Esta actitud supone una crítica que en ningún caso es dogmática, pues no excede a la crítica de «no me convence». En cuanto la crítica es un instrumento para llegar al convencimiento, todo cuanto acordemos que debe estar fuera del convencimiento está fuera de la crítica. Según esto, la crítica del agnóstico no excede los límites de la posibilidad del conocimiento. La crítica del mundo —incluidos

Error!

El hombre se realiza siendo activo, no trabajando, si por "trabajar" entiende Tierno ejercer un oficio estar remunerado

los hombres— no rebasa la posibilidad del conocimiento del mundo. Ahora bien, esta posibilidad es, en principio, total. El mundo, lo que hay, puede llegar a ser totalmente conocido. El agnóstico no dice que lo sea, sino que puede llegar a serlo. Si la especie llegase a agotar sus posibilidades de creación del ámbito específico que llamamos mundo, éste sería totalmente conocido.

La idea de que el mundo —lo finito— puede llegar a ser totalmente conocido implica otras dos: una, la admisión de cierto impulso utópico hacia un estado perfecto; otra, la concepción de una globalidad en que se relaciona el sentido de las partes. El agnóstico cree en la utopía del mundo. Confía en que el conocimiento completo de lo finito lleve a una instalación del hombre en el mundo que coincida absolutamente con las exigencias de la especie. En este sentido la instalación perfecta en finitud no implicaría asumir las contradicciones que hacen imperfecto lo finito ante el juicio de los hombres *aquí y ahora*, sino que el perfecto estar instalado coincidiría con la perfección objetiva de la finitud; es decir, se lograría la perfección de los hombres.

Este impulso utópico que acompaña al pensamiento agnóstico se vincula tradicionalmen-

te a la actividad de la ciencia, porque se entendía que la ciencia producía el convencimiento firme respecto del mundo y, al fin y al cabo, el convencimiento total. Pero el agnosticismo se está convirtiendo en una actitud corriente que comparte cada día más el hombre medio sin pretensiones científicas, aunque con confianza en la ciencia. Pero no es la ciencia la fuente principal del agnosticismo de nuestro tiempo, sino la vida. La vida se ha hecho finitud. Cuando empleo en esta ocasión la palabra «vida», quiero decir mucho más que actividad biológica. Me refiero a toda la complejidad que significa vivir en el mundo. Vivir, desde esta acepción, es una continuidad de actos en los que incide o puede incidir todo lo que constituye el mundo integrándose en la unidad de la conciencia y vida —«la vida»—, es el conjunto de todos esos actos de todos los hombres conectados con todas las posibles incidencias del mundo, constituyendo una realidad que tenemos que vivir. Pues bien, la vida ha perdido la connotación de trascendencia y se ha hecho finitud. Desde este hecho primario hay que entender que la mayoría de los hombres modernos, incluyendo muchos religiosos, sean agnósticos.

Sería necesario mucho trabajo y muchas páginas para explicar las razones por la que la vida se ha hecho finitud. Quizá el desarrollo y aplicación de la ciencia a la vida sea uno de los elementos principales, pero no el único; también tiene suma importancia el aumento de la proximidad entre los hombres. Tener a los demás más cerca y haciendo las mismas cosas les ha quitado importancia. El hombre ha perdido importancia metafísica para el hombre, y esto le ha hecho más mundanal; es decir, más finito o más humano. Según el hombre se desconecta de las ideologías que le interpretan en función de realidades trascendentes, queda como uno más entre los seres finitos que pueblan el mundo originado por la especie y adquiere una importancia especial como fragilidad irreparable. En cuanto ente de una fragilidad irreparable, que puede romperse definitivamente en cualquier instante, el humano adquiere una nueva importancia que no tiene si se le considera frágil de modo irreparable en el orden físico, pero perdurable sobre cualquier fragilidad en el orden del espíritu. La soledad de la finitud enriquece la vida frágil, poniendo al hombre bajo la protección del cuidado y recíproco entendimiento. Esta reci-

procidad sin ambiciones que sobrepasen la finitud es la base de la preocupación cuidadosa del agnóstico hacia lo humano, incluidas las cosas.

Según se generaliza esta preocupación, la vida es más finitud, avanzando hacia la completa identificación entre ambos, según pide, para el agnóstico, su propia utopía.

En cuanto a la existencia de una globalidad en la que se relaciona el sentido de las partes, la cuestión más delicada para el agnóstico está en no perderse en la fracción respecto de la totalidad. La conciencia de que la realidad es una realidad de hechos y no de supuestos de los hechos, en cuanto tales supuestos se salen de lo finito o factible, empuja a entender que a la fracción tiene que sustituirla el cosmos, entendiendo por cosmos la totalidad de los hechos cognoscibles por los miembros de la especie.

Cada realidad finita, que en cada instante es un hecho, no es nunca una realidad sola, siempre es con los demás, y la coexistencia—que de un modo u otro siempre es coetaneidad— no se concibe sin relaciones comunes. No es posible una instalación perfecta en lo finito si se reduce la finitud a un sector de lo finito. Estar de modo perfecto en lo fini-

to supone asumir la finitud global. Quizá sea este aspecto de lo real el que mejor conecta el acomodamiento en el mundo del agnóstico y su amor a la ciencia, al arte y al pensamiento especulativo creador.

El esfuerzo para restituir a la especie lo que admitimos que se le ha quitado equivale a purificar la finitud de la enajenación a significados sin contenido. En el proceso de este esfuerzo, que lo realiza cualquier agnóstico por el hecho de serlo, está incluida la comprensión de lo global a través de una didáctica que enseña a cultivar el sentido de lo específico. Los hombres aprenderán a defender la especie por el respeto del mundo, al que no construirán como una suma de reductos, sino como la integración de cada acto finito, incluidas las cosas, en la creación global de la especie.

A veces aparece el cansancio de la finitud que se traduce en desconsuelo y zozobra ante la vida, pero es el resultado de una mala educación. Nadie puede cansarse de vivir si está educado en el amor a lo finito.

El adagio, cifra del humanismo clásico, «El hombre es hombre para el hombre» habría que transformarlo, para expresar el pensa-

miento agnóstico, en este otro: «El hombre es finitud para el hombre».

- No quiero acabar este ensayo sin referirme a las dificultades que pone para el hallazgo de lo finito sin trascendencia la sociedad de clases capitalista.

Cada clase valora los hechos según su propia ideología, y ninguna admite la finitud como el fundamento. La clase dominante tiende a justificar un dominio amparándose en supuestos que rebasan u ocultan la finitud. Hoy, por lo común, la oculta, pues aunque no recurra a justificaciones trascendentales, tampoco parte del primado de lo mundanal en cuanto finitud. Una escala de valores, que procede de las necesidades de clase, condiciona la «visión» de lo finito, envuelto y falseado por nociones éticas, jurídicas, vitales, económicas, etc., que no vienen de la conciencia de la antelación de lo finito en la existencia. La conciencia de clase determina la apreciación de los valores y su escalonamiento. La conciencia de clase perturba a su vez la posibilidad de recobrar el sentido específico, que se muestra en la sociedad clasista como sensibilidad de clase frente a la finitud. Por la vía estética, y en contadas ocasiones, se traspasan las limitaciones de la con-

~~TIERNO~~
"EL hombre es finitud para el hombre"

ciencia de clase y se percibe la voz esencial de lo finito. A veces también por el camino científico. Pero hasta ahora la conciencia de la finitud, que corresponde al agnóstico que está perfectamente instalado en ella, no es el punto de partida común gracias a las transposiciones de la realidad a como *debe de ser*, o realidad de clase. La conciencia de clase desaloja los entes de la condición esencial de ser finitos y los transforma en criaturas del mito. En el dispositivo utópico del agnóstico está la idea de que en el proceso del mundo llegará un momento en el cual tendremos conciencia de que la percepción de la finitud no está deformada y la viviremos como pureza. En el período actual de la cultura de Occidente hemos descubierto la finitud como realidad verdadera y exclusiva, pero no tenemos aún la conciencia de percibirla como es. Para lograrlo hay que restituir a la especie todo cuanto ha hecho que se enajene de sí viéndola desde hipótesis sin más contenido que lo hipotético inverificable. Esta restitución lleva consigo la desaparición de la división de clases que produjo las hipótesis.

No olvidemos, por último, que cualquier estructura de lo finito es perecedera. La especie misma, sospechamos nosotros que so-

mos la especie, que desaparecerá, por consiguiente en el amor y cuidado por lo finito está también la asunción del perecimiento como un hecho más que no nos es extraño. Nada finito, es decir, nada de lo que hay, puede perdurar en el sentido que quienes creen en la trascendencia dan a la eternidad. Ser humano exige ver lo perecedero y el mismo perecimiento como elementos de nuestra propia condición. El agnóstico acepta el perecimiento de la finitud sin construir sobre este hecho algo que rechace o contradiga a la propia finitud. No hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer. No hay nada que más contradiga al hombre y a su finitud esencial que la sobre vida u otra vida. El agnóstico acepta el perecimiento, como acepta la vida y la lucha por la vida, es decir, como condiciones de la finitud en la que hay que instalarse perfectamente.

Pero hasta que no devolvamos a la especie lo que admitimos que se ha quitado a la especie, es difícil que el propio agnóstico sea perfecto.

Dios, el juguete roto

Las páginas que siguen son, más que otra cosa, un apéndice que las circunstancias, de una parte, y de otra mi propia preocupación por no equivocarme y no inducir a error, me obligan a escribir. El librito que constitulan los capítulos precedentes no ha sido objeto de la atención cuidadosa de ningún gran teólogo. No obstante, en el tono menor de la glosa o del comentario más o menos incidental en las revistas, ha suscitado una polémica que me preocupa.

Me preocupa en particular, porque en el fondo de la polémica hay, en general, un criterio común que parece incidir en la superfluidad de este ensayo, en cuanto a algunas cuestiones esenciales que, concretamente, atañen a los católicos que están dentro de los temas que como agnóstico planteo. Por otra parte, parece que existe también la idea compartida por algunos de mis críticos de que el libro es anticuado, repite cosas conocidas y ya inactuales.

Hay entre una y otra, de las dos notas comunitarias que me ha parecido descubrir en la crítica del libro, una contradicción que me

conduce a preguntarme si realmente puede estar anticuada una problemática que pone a la luz algo tan inesperado como que cristianos en general, y católicos en particular, puedan coincidir en muchos de los puntos de vista que proponen los agnósticos. La contradicción se hace particularmente fuerte si se admite que el agnóstico no ha dicho nada sustancialmente nuevo.

Espero que el lector comprenda que mi preocupación está fundamentada no sólo en razones que se refieren al inesperado descubrimiento de un cristianismo y catolicismo que se pretende que, en ningún sentido y modo, salga en los confines de la finitud, sino también por un profundo respeto que siempre he tenido y tengo hacia la religión católica y hacia el cristianismo en cuanto a religiones trascendentes.

Esta última es una motivación psicológica en la que no quiero detenerme, pero he de confesar que para mí la grandeza del cristiano, y más en concreto del católico, reside en la fe en un Dios trascendente, tercera sustancia que sólo de modo peculiar y muy restringido, es asequible a la inteligencia humana. La relación entre tercera sustancia y trascendencia con la mundanalidad, de modo que

puedan vivirse desde ésta, suponen la admisión de una contraposición tan irreductible que obliga a admitir que el cristianismo en general y el catolicismo en particular, cuando se asumen a través del conocimiento teológico, sólo pueden ser vividos con sinceridad por personalidades de uno u otro modo de excepción.

En cuanto agnóstico, me parece que se puede entender muy bien la magnitud de mi admiración y asombro ante el hombre de fe, siempre que la fe esté vinculada a la trascendencia y tercera sustancia, pues de la creencia en el mundo en general, o de las creencias en los componentes de la finitud, no tengo razones para asombrarme. He aquí que sea para mí una honda preocupación que quienes se llaman católicos, digan que el catolicismo y el agnosticismo que yo describo están muy próximos.

No obstante, dejando aparte mi asombro ante la excepcionalidad del fenómeno de la fe trascendente, en tanto cuanto se admite como tal por quienes la viven, no encuentro en las críticas que se han hecho a este ensayo ninguna respuesta concreta a los problemas que en él, con mejor o peor suerte, se plantean:

1.° Me gustaría que, con textos inequívocos,

como en estos casos conviene, se diese testimonio de que el II Concilio Vaticano, es decir, la Iglesia Católica, había abandonado el concepto de trascendencia y había dejado de admitir la divinidad o tercera sustancia. No basta decir que el II Concilio Vaticano ha concedido más importancia a otros temas que a éste.

A mi juicio eso indica cuanto más que éste sigue siendo un tema esencial e inmovible. La Iglesia Católica, en tanto que sea fiel a su propia doctrina y a su legado histórico, que en ella tiene un significado que rebasa a cualquier otro significado y a cualquier otro legado en el mundo, no puede negar la trascendencia ni la transustancialidad divina. Por esta razón se explica, a mi entender, que la Iglesia no quiera poner en tela de juicio su propia razón de ser.

No creo que pueda exhibirse ningún texto en el sentido que he dicho. Ni siquiera creo que, en cuanto a la Iglesia se refiere, haya textos que tengan carácter dudoso. Me parece que no hay que ser un gran teólogo para percatarse de que la negación de que la trascendencia divina, la inclusión de lo divino en los confines de la finitud sin salirse, por razón de sustancia, de ellos, supondría el derrumbam-

miento del edificio dogmático de la catolicidad, y la destrucción de cualquier posible interpretación espiritual de su escatología, en cuanto a la noción de premio y de castigo, desde la justicia trascendente.

A decir verdad, no creo que la Iglesia pueda, y mucho menos que la Iglesia haya hecho afirmación ninguna como alguno de mis críticos parece insinuar, que permita poner en duda la trascendencia del Dios-tercera-sustancia. No creo que ésta sea simplemente una cuestión teológica. Me parece que va más allá de la propia teología en su fundamento. Cualquiera que haya sido el proceso histórico de la aparición de estas tesis, se ha constituido, más que en tesis, en supuestos que sostienen el edificio de cualquier religión cristiana.

Considero que es muy difícil para quien se llama católico o cristiano en sentido trascendente poder navegar en este caso en la ambigüedad. Sé que hay muchos que lo intentan, pero están a mi juicio desorientados, y cuanto más radicalizan sus intentos de meter a Dios totalmente en los confines del mundo, más me parece que descubren su angustiada necesidad de fe en un dios ajeno al mundo. Aquí no cabe ambigüedad alguna. Si lo divino y lo finito se confunden, es decir, si se

niega la trascendencia, nadie puede llamarse cristiano ni católico salvo que dé a estas expresiones un mero sentido histórico y se convierta en un agnóstico encubierto.

Se entiende que la creencia, en este sentido, significa una adhesión irracional a cualquiera de los elementos o aspectos que integran el mundo, pero en ningún caso será un hombre de fe, y a decir verdad, tampoco será un agnóstico puro. Quedará en un lugar intermedio difícilmente definible, pero que, en un modo u otro, corresponde por entero al mundo o finitud y no a la trascendencia divina. Repito que no caben razones ambiguas y que si existe una teología de esta ambigüedad y que fomente la ambigüedad, no es propiamente una teología. Se llega así, de modo impropio a no dudarlo, a incurrir en la pretensión de ser y no ser, y también en el orden subjetivo con frecuencia a la situación del creer y no creer.

He de advertir que, sin pretender salirme de los límites de mi ignorancia, he leído algunos de los libros de los teólogos que a veces mencionan quienes han comentado el ensayo que precede y ciertamente no encuentro en estos teólogos la negación de la trascendencia. Intentan, y es éste intento que hay que admi-

rar, compaginar las posiciones dogmáticas de la Iglesia o las tesis cristianas de la trascendencia y de la tercera sustancialidad con el consiguiente deseo de lo divino, con las exigencias actuales del mundo. Pero no hay textos en que explícitamente quienes se mantienen como teólogos en la tradición cristiana y católica nieguen al Dios trascendente. Precisamente, la dificultad que nace de esta barrera, que repito me parece infranqueable, matiza y condiciona muchos de estos libros, pero cuando el límite se sobrepasa y de un modo u otro lo inmanente sustituye a lo trascendente, la noción de católico y la noción de cristiano se finitizan, si se me permite esta expresión, y la teología se convierte en simple decir sobre el mundo. Esto no entra propiamente en lo que católicos y cristianos ponen en los supuestos de la teología y se aproxima, en algunos puntos, aunque no quieran admitirlo así, a las posibilidades que ofrece mi descripción del agnóstico.

2.º Hay otra cuestión a la que también quiero referirme. Entre otras cosas, para introducir claridad y procurar salir de esa ambigüedad o bruma por la que, según parece, navegamos.

El agnóstico no niega como consecuencia

necesaria de su actitud, que exista el espíritu como una realidad independiente de la materia, simplemente niega que sea un hecho verificado, y la palabra verificar, en cuanto se refiere a una prueba científica indubitable, no admite márgenes de incertidumbre. El agnóstico duda de que exista una realidad llamada alma o espíritu que sea ajena a la materia, de tal modo que se la puede llamar, de modo propio y absoluto, inmaterial.

Duda, por consiguiente, que se cumpla el hecho, que es dogmático entre cristianos y católicos, que después de la destrucción del cuerpo, el alma separada de éste, inicie su propio camino en relación con la divinidad. No es éste tema sobre el que podamos entrar ahora en pormenores, nuestro intento no es otro más que el de precisar que para el agnóstico esto no está verificado y que por consiguiente se coloca ante él en una actitud de negación, no por razones de principio, sino simplemente por razones de racionalidad vinculada al criterio de verificación o prueba que para el agnóstico es fundamental.

Si los nuevos católicos, o nuevos cristianos, admiten la supervivencia del alma, como parecen admitirla, es muy difícil que puedan desconectarla del ser trascendente respecto del

cual parece que cobra sentido, en el seno de su teología, la supervivencia después de la muerte. En otro caso, nos encontraríamos ante una doctrina semejante a la espiritista o de corte parecido. El agnóstico también lo es respecto de esta teoría, pero es muy diferente la actitud que el agnóstico adopta cuando discute con referencia a la supervivencia del alma comprendida en términos de teología cristiana o católica de la que adopta ante hipótesis como la del espiritismo u otras semejantes.

Del mismo modo que algunos de los iniciadores de la tendencia que había de constituir la herejía llamada modernista —LAMMENAIS, por ejemplo—, habían intentado coincidir en algunos aspectos con las doctrinas socialistas de su época, en la actualidad bastantes cristianos y católicos, que están en actitud de renovación respecto de su tradición doctrinal e incluso de protesta frente a las iglesias establecidas, intentan coincidir con el marxismo. Se plantea así el tema de si el católico, en general, el cristiano que admite la trascendencia divina, puede ser marxista. También en este punto mi opinión ha sido crítica. Los católicos más avanzados defienden la tesis de que ser católico y ser marxista no es incompatible.

Dejando aparte, para no argumentar según

el principio de autoridad, las opiniones del Vaticano, voy a insistir en mi punto de vista matizándolo para evitar en lo posible confusiones. El agnóstico que además es marxista se define, sin que quepa lugar a dudas, como materialista. Bien en el sentido que he expuesto, bien en otro, el marxismo es un materialismo en cuanto admite que la realidad que cumple el proceso dialéctico de la historia, es la realidad natural, es decir, no creada ni tampoco ideal. El marxismo no es un idealismo.

El materialismo histórico o el materialismo dialéctico es un materialismo definido particularmente por no admitir la realidad de una divinidad trascendente. Partiendo de estos supuestos es muy difícil que un cristiano o un católico pueda ser marxista y al mismo tiempo siga siendo cristiano o católico en el sentido que estamos dando a estas expresiones en el presente ensayo.

— Me parece, pues, que en el plano de los principios no es compatible ser católico y ser marxista cuando por principio entendemos los fundamentos últimos de una y otra doctrina.

Ahora bien, en el orden práctico, incluso en la apreciación de los defectos del capitalismo y en cuanto se refiere a la pura metodología científica, lo mismo que a la política práctica,

no parece que haya inconveniente alguno en que católicos y cristianos puedan llamarse marxistas. Si hay inconveniente para lo contrario, es decir, para que un marxista pueda titularse cristiano o católico.

Me parece que tiene especial fuerza en la vida política contemporánea la vinculación de los católicos con los marxistas, llegando a veces a convivir dentro de la misma disciplina de partido. No cabe duda que esta actitud de algunos cristianos y católicos nace de profundas coincidencias morales con la teoría marxista y de una análoga actitud de denuncia respecto del capitalismo tardío. Y éste es un hecho cierto que hay que admitir sin vacilaciones como tal. Que la moral cristiana y la moral marxista coinciden actualmente en la práctica, y que, dentro del ámbito de lo que pide esta coincidencia, la fraternidad entre católicos o cristianos y marxistas llega a veces a confundirse en actitudes análogas respecto de ciertos hechos.

Según el tiempo transcurra y la fundamentación teórica se vaya imponiendo, la coincidencia será más difícil, pero en tanto en cuanto la convivencia humana esté amenazada por el desgaste o destrucción de los valores morales o de su jerarquía, en la práctica cristianis-

mo y marxismo continuarán aproximándose.

El agnosticismo, manteniendo una actitud racional para definir al ser humano en el mundo y únicamente en el mundo, contribuye a restituir a la vida la racionalidad, y esto quizá sea el esfuerzo mayor que en beneficio del ser humano puede hacerse. Una riquísima información histórica atestigua que la decadencia de cada gran ciclo económico, definido por una u otra clase de capitalismo, coincide con el fin de un largo proceso de secularización.

El capitalismo del Imperio romano occidental se rompió cuando la secularización de la religión romana era absoluta. Lo mismo ha ocurrido en otros ciclos y lo mismo ocurre en Occidente en el momento actual. El capitalismo tardío agoniza y la secularización, es decir, la subsunción de los valores religiosos en valores mundanales, es casi absoluta. En estos momentos el agnosticismo parece el único camino para devolver al hombre la seguridad y el entusiasmo frente a tantos millones de cristianos decepcionados para los que Dios es, aunque muchos no lo admitan, tan sólo un juguete roto.

Nada es inmune

Algo hay respecto de lo cual se ha reflexionado poco aunque son muchas las palabras que se han dicho y se dicen sobre ello. Se trata de que admitiendo un Dios creador, lo creado es menos justificable y más inexplicable que el propio creador, siempre que nos atengamos a la idea del Dios cristiano, como lo ha configurado la teología tradicional. Desde este punto de vista, el «credo quia absurdum» es una aberración en cuanto se pretenda convertirlo en base para justificar *racionalmente* la idea de Dios. Explica la necesidad de la fe para ciertos hombres, pero nada más. El absurdo justifica el absurdo y la fe, y esto es todo.

Las contradicciones del mundo no justifican la existencia de Dios. La idea de Dios es coherente consigo misma y resiste los embates de la lógica en tanto se *prescinda del mundo*. El Dios trascendente de los cristianos y el mundo son incompatibles. Dios no se puede justificar por el mundo. En lo contrario está la grandeza de quienes tienen fe y, a la vez, la debilidad de la teología tradicional.

¡ Pero ahora no estoy poniendo en tela de juicio la fe, que es *un hecho* para quien la vive y en cierto modo para quien la observa, sino la existencia del Dios perfecto de todas las perfecciones posibles, que hizo una obra imperfecta sin que nos expliquemos por qué. La mayor imperfección consiste en no habernos dejado camino abierto para justificar la imperfección de la obra, salvo la irracionalidad y el misterio, que no son camino, sino perplejidad y niebla.

A veces pensamos los mortales, anhelosos de que la razón cumpla sus propios fines, que el mundo debería haber sido coherente con el Dios perfecto. Y no vale, pues no lleva a ningún sitio, meter aquí la idea de progreso. Si el mundo se perfecciona según transcurre la historia, en cuanto admitimos que Dios está fuera de la historia, como creador del tiempo y de la historia, vincular a El la idea de progreso es acusarle de cruel. Sólo un Dios cruel permitiría el sufrimiento y la muerte impiadosa de millones de seres para que se consiga la perfección a través del tiempo histórico, que será buena para gozar del no-tiempo de la perfección, pero nociva para los condenados a nacer cuando la perfección no se ha alcanzado. Por eso el catoli-

cismo negaba, con razón, la idea de la perfectibilidad comunitaria del hombre y del progreso histórico.

Hasta que Dios no se justifique por el mundo, la existencia de Dios permanecerá improbadada y la idea de progreso sin justificar. La pregunta es: ¿Qué clase de Dios será el Dios al que el mundo pueda justificar? Desde luego no un Dios personal, sino un Dios que no salga nunca de *subpositum* del mundo, entendiendo que *del* significa *propiedad*.

La idea de este Dios sólo puede sujetarse por la razón como algo más que una palabra, si partimos del supuesto de que no existe realidad si no existe la referencia de la realidad. Hegel introdujo algo parecido a esta idea en el continuo y reiterativo análisis del límite que hace a través de casi toda su obra estrictamente metafísica. Pero no aisló el problema formal y material de que toda realidad está referida. Los lógicos matemáticos conocen muy bien el problema que, dicho en otro lenguaje, no cuesta trabajo representar según el sentido común, pensando en la referencia de toda referencia, *Dios*. Dios es necesario para que tenga sentido el mundo porque cualquier realidad sin

referencia carece de sentido. El propio ser humano, si se piensa como un referente no referido, queda desprovisto de sentido. ¿Cuál es la referencia del mundo?

El agnóstico no pretende refugiarse en la angustia o encontrar la referencia de toda referencia en la nada. No son caminos satisfactorios para quien busca el sosiego de la razón en la práctica. El agnosticismo no acepta al Dios trascendente, porque ante la razón no satisface las condiciones necesarias para que pueda referirse con coherencia a El el mundo. La referencia a una hipótesis imposible no satisface las exigencias de lo referido ni del referente. Por otra parte, la negación de un centro absoluto para todas las referencias que sea el Dios creador nace de la imperfección de lo creado. De aquí que digamos que la referencia absoluta del mundo está en el mundo.

El planteamiento antiguo sobre la necesidad de Dios de la que se desprende la existencia de Dios, no es aceptable, a mi juicio, como prueba, pues que sea Dios necesario no significa que sea suficiente. Si Dios fuese suficiente no sería necesaria la fe. La fe es testimonio de una insuficiencia que al completarse en la vivencia religiosa justifi-

ca al mundo. Nada hay que pueda justificar la insuficiencia de Dios, ni siquiera la necesidad de Dios.

- En el orden psíquico la inmensa mayoría de los humanos necesitan algo más o algo además del Dios trascendente. Dios no basta, ya que no es referencia absoluta bastante.

- En el orden objetivo universal, si se admite un Dios creador perfecto, del que la creatura diga desde la conciencia de la verdad, «Dios no es suficiente», este Dios no tiene justificación. Las Iglesias cristianas que lo aceptan pretenden justificarlo por el mito. El mito explica a su modo, pero nunca justifica.

A los agnósticos nos bastaría la demostración de que el Dios trascendente es suficiente de modo universal para aceptar su existencia. Pero la suficiencia de Dios respecto del mundo se ofrece al hombre raras veces y a costa de un largo entrenamiento de automutilación de las condiciones propias del ser humano. Para que Dios fuera suficiente habría que destruir al mundo. Me refero al Dios tercera substancia. No hay salida. Dios es el mundo. Sólo en este sentido es suficiente. De aquí que no sea cierto que los

agnósticos hayamos perdido lo absoluto. No es cierto. Nuestro absoluto es el todo de lo que tenemos.

Los hombres, los referentes, tenemos que referirnos a algo que admita la razón, pues la razón nos define como referentes, que sea referencia suficiente y definitiva. Llegados aquí, habríamos de distinguir entre definitoria y definitiva. Muchas de las referencias a que comúnmente nos referimos son definitorias, como ocurre con las leyes, pero, en el ámbito de la reflexión que se preocupa por lo último, no tenemos referencia definitiva. Lo definitivo es lo último. Dios se ha concebido siempre como lo último. La cuestión está en saber si lo último está en el mundo o fuera del mundo. Nada hay fuera del mundo salvo el mundo mismo, pues el hombre y la imaginación del hombre tienen sus límites en el mundo. La imaginación que imagina algo fuera del mundo es una imaginación esencialmente mundanal. Diré, en resumen, que lo último es la finitud.

- Pero esto no significa que no exista Dios. Significa que Dios está en el mundo. Procuro evitar la pretenciosa afirmación de que Dios es el mundo y prefiero dejar el pensamiento reducido a esta otra esencia más co-

medida: Dios está solamente en el mundo. No puedo aceptar de modo razonable la existencia de un Dios trascendente, pero puedo aceptar sin esfuerzo lo divino, fundamento finito de la finitud.

Dios es lo último. La referencia definitiva. La mayor dificultad parece que está en aceptar que esta referencia no tiene sentido en cuanto que aceptar que necesitamos una referencia definitiva equivale a aceptar que esta referencia no tiene sentido. Quienes admiten un Dios trascendente, puestos en el camino del absurdo, le imaginan con sentido y le hacen razonable y voluntarioso. Pero quienes buscamos las pruebas que satisfagan a la razón no encontramos sentido a la referencia definitiva. Nos quedamos en el mundo con el mundo y con el sentido que damos al mundo. Es ciertísimo que podemos intentar una averiguación metafísica sobre que es lo último, pero no nos dirá nada satisfactorio. Lo último es *algo* cuya elementalidad queda inalterable. Tenemos que imaginarlo como *indemne*. Lo último es lo indemne, en el castellano que hablamos todos los días, lo que no se puede dañar, en cuanto que no tiene sentido.

La pregunta, ¿qué es lo indañable, lo in-

demne?, no tiene respuesta, salvo decir que es lo último.

La tierra está dañada y dañándose. Si daño significa destruir o mermar las posibilidades de subsistencia de la identidad. Los seres vivos están dañados. Las ideas están dañadas. No existe ninguna idea indemne ante la posibilidad de su contrario. La falta de indemnidad es el peor daño. El ser humano no está indemne. *Es un vaso fragilísimo.*

- Los agnósticos no nos hacemos ilusiones. Sólo está indemne lo último porque no tiene referencia posible; en otras palabras, no tiene sentido. La finitud definidora es un «sistema», sin referencia a ningún otro sistema. No nos atrevemos, los agnósticos, a negar al Dios trascendente, pero sí nos atrevemos a preguntar: ¿qué quiere decir que no sea indemne ante la razón?

- Quizá convenga advertir aquí que el argumento de que es necesario un referente que dé sentido al referido y que *todo*, absolutamente todo, está referido, tiene poco que ver con el argumento aristotélico traducido por los medievales como «el primer motor inmóvil». El acto de referir es un acto existencial. El hombre existe sin tener nunca una referencia absoluta. Esto es un *hech* », pues

Dios no es verificable como Dios, esto es, como referencia absoluta. La razón tiene que asumir que ante la razón no *existe* la referencia absoluta, paralelamente al hecho de que no hay nada que sea indemne, salvo lo último, es decir, la finitud. Que la finitud sea la referencia absoluta significa que la finitud es toda posible libertad, en cuanto es lo último que no tiene sentido.

De aquí que sólo nos quede el apego a la finitud sin pretender convertir la finitud en referencia absoluta. Que la finitud se refiera a la finitud no nos dice nada. La finitud no es lo divino, perfecto en el sentido tradicional. No estoy defendiendo inmanentismo alguno. No pretendo reducir a Dios de tamaño. La finitud se ofrece y se abre como nuestra gloria porque es lo que tenemos en cuanto somos. De aquí nuestro apegamiento a la finitud y que la vivamos inmediatamente como lo divino a nuestro alcance. Pero no divino al modo del Dios perfecto indemne y trascendente.

La finitud es vulnerable, continuamente vulnerable: está en su esencia. Es así y así hemos de aceptarlo. Somos vulnerables en un mundo vulnerable, Dios también es vulnerable. No le niego, ¿pero cómo aceptar su

existencia en cuanto Dios si no hay medio de verificar su invulnerabilidad en contra de la cual cada uno somos testimonio?

Lo divino de la finitud está en la finitud misma.

- Otra cuestión hay que está en estrecha relación con lo anterior: el hallazgo de lo infiable en la finitud suele interpretarse como renuncia, por resignación ante la falta de fe en el Dios trascendente. Como no puedes creer en Dios crees en el mundo. Esto, que ocurre con frecuencia, suele concluir en la desdicha, pues no se cree ni en Dios ni en el mundo. *¿en el hombre?*

Pero, para el agnóstico, la cuestión es: ¿Qué sentido tiene la fe del agnóstico en el mundo? ¿Es propio de la fe ser indemne? La fe en cuanto fe, que pretende salir del mundo, no puede ser dañada en el ámbito de la subjetividad, como ocurre con las vivencias en cuanto existen, pero objetivamente está dañada. Aquella indemnidad no se refiere ni subjetiva ni objetivamente a la fe en el mundo. El mundo es dañoso y está dañado. No hay mundo sin daño ni daño sin mundo. La fe indemne, la que traspone el mundo y se refiere al Dios trascendente es una malversación del mundo. Es un engaño. El mundo

no tolera este engaño y exige que la fe se refiera a la finitud en tanto que inefable, que puede aparecer aquí o allí, en cualquier lugar y momento del mundo. Esta fe no es indemne, el propio mundo la daña y la renueva.

Hasta que no aprendamos a ver el mundo como un convite y a sentirnos convidados de la finitud siendo finitos, el mundo será un sinsentido y un castigo.

Quisiera, por último, advertir, pues temo alargarme mucho, que no se puede renunciar al mundo. Es lo único que de verdad tenemos y en él acaban todas las referencias. El agnóstico sabe que no renunciar al mundo mete en las contradicciones, a veces insufribles, del mundo. La aceptación del mundo supone admitir sus contradicciones, proyectando la esperanza en la vida. Aceptar el Dios trascendente supone aceptar las contradicciones del mundo proyectando la esperanza fuera de la vida. ¿Pero, una vez más, qué sentido tiene esto? ¿Qué significamos de la única vida que es racionalmente posible en cuanto vida?

Significa que no aceptamos al mundo dañado y dañoso. Que pretendemos incluirnos en lo indemne. E indemnidad equivale a no

contradictorio. Quien así piensa dice: Dios es necesario porque las contradicciones del mundo son inexplicables e insufribles. Si la idea del Dios trascendente explicase las contradicciones del mundo sin meternos en nuevas y mayores contradicciones, Dios sería necesario. Pero no es así; Dios no es necesario y no es indemne.

Hay que llevar el mundo a cuentas en cuanto nos llevamos a cuentas a nosotros mismos. No cabe más remedio. El sufrimiento absoluto sólo se puede justificar por las condiciones del mundo. La idea tradicional del mayor remedio está precisamente en penetrar la finitud. Progresar en la finitud es el sino de la especie. La teología de la finitud es la teología del progreso y en este sentido la teología del agnóstico. El hombre debe santiguar al mundo en nombre del progreso, en cuanto él es mundo y nada más. Vivimos en la imperfección y somos imperfectos. La perfección es imposible y por consiguiente innecesaria. Un agnóstico respecto de Dios es un agnóstico de la perfección, aunque no de la utopía, si se entiende que la utopía es la racionalización de lo imperfecto aspirando a un modelo imposible.

Sobre la sin razón del ateo

El ateo niega a Dios porque cree que Dios no existe. Creer significa en este caso apoyarse en un convencimiento pre-judicial. Los pre-juicios son fundamentales como un convencimiento previo y también ajeno a la propia crítica: creo porque creo, y se podría decir, quizá con mayor rigor y hondura, creo en cuanto creo. El hecho de creer implica la justificación de creer. En este sentido el ateo es un creyente que depende de la idea de Dios. Si esta idea desapareciese dejaría de creer y buscaría el asentimiento firme en el cosmos. «Yo soy ateo» es un modo convencional de decir que se cree. Por otra parte creer que no se cree en algo ata al creyente que niega a lo que niega. ¿Qué sería de los ateos sin Dios? Y no cualquier Dios, sino el Dios trascendente. La divinidad del mundo no permite decir «no creo», en cuanto falta un centro de imputación concreto al que referir la creencia. Los ateos dependen del Dios trascendente, de aquí que el agnóstico al negar que no sea demostrable la existencia de Dios deja al ateo en la misma condición que el creyente en Dios, sumidos en el hecho irracional de creer.

Es difícil esclarecer de dónde le venga al ateo la evidencia de que Dios no existe. Parece un hecho cultural. La cultura cristiana ha producido al ateo como el protagonista de una negación consecuente a una afirmación. Tanto es así que Russell Hanson se niega a intentar probar que Dios no existe. Que lo prueben, dice, los que lo afirman.

Nada hay más lejano entre sí que un agnóstico y un ateo. Los agnósticos no negamos ni criticamos el mero hecho de creer, decimos simplemente que la existencia del objeto de la creencia es indemostrable y que no se debe hacer del hecho de creer, absolutamente individual y no transferible, el fundamento de la existencia indubitable para todos del Dios trascendente, pues la universalidad sólo puede ser atributo de la razón.

En cuanto he dicho se esconde la cuestión de si cabe ser agnóstico y creer. Es obvio que sí, siempre que no se crea en el Dios trascendente.

El ateo dice, tal es el caso de Russell Hanson, que probar la existencia de Dios corresponde al que cree en él, no al que no cree. El ateo se limita a negar. El argumento de la carga de la prueba es mal argumento. El creyente no tiene que demostrar que existe

como objeto de la fe el objeto de la fe. Son los que no creen en la existencia de ese objeto los que tienen que probar que no existe universal y objetivamente o probar que no se puede probar que exista, como hace el agnóstico. La actitud de ateo es inaceptable por dogmática, en cuanto su dogmatismo es una afirmación que no se apoya en el raciocinio. Está al mismo nivel que el católico que pretende demostrar la existencia de Dios; habla sin salir de la hipótesis. No parece que el ateo tenga la evidencia de que Dios no existe. Es un convencimiento que procede de parecerle aún posible lo contrario; estas evidencias imperfectas, si es lícito hablar así, son muy comunes y corresponden a la concepción popular de la certeza que da por evidente lo que nace de la falta de suficiente análisis.

Por el contrario, los creyentes, de modo particular los teólogos, apenas hay casos de teólogos que no lo sean, no pretenden en el fondo demostrar la existencia de Dios. Se esfuerzan por demostrar que es posible probar algo de cuya existencia están seguros por evidencia. El que cree disfruta de mayores y mejores condiciones de seguridad que el incrédulo. Es la suya la seguridad que se

asienta en lo intocable, en tanto que la del ateo depende de la existencia en su ámbito intelectual de la creencia de los que creen. Los agnósticos ni creen ni dejan de creer; se atienen a conclusiones inexcusables del ejercicio sistemático de la razón. El ateo es un creyente al revés. De aquí que estén dispuestos a creer si se produce el milagro. Es el gran argumento de Russell Hanson. Si el milagro es un hecho, la existencia de Dios es un hecho. Aparece otra vez el ateo como un creyente que espera el milagro para creer.

No hace mucho, en un viaje, de pocos días, a una vieja universidad, tuve ocasión de asistir a una tertulia entre profesores, en la que se habló sobre todo del milagro. El milagro es un tema absorbente de reflexión pues está ligado por vínculos lógicos y existenciales a la existencia o inexistencia del Dios trascendente. Un Dios finito, no trascendente, sería mundo y lo que de algún modo sale, en origen o consecuencia, de las murallas del mundo, es milagro. El milagro es causalmente ajeno al mundo, de aquí que para el agnóstico si Dios es improbable el milagro también lo es. No tiene cabida en la razón si no es como hipótesis absolutamente indemostrable. No obstante la impermeabilidad

del razonamiento, había entre los contertulios quienes insistían: ¿y si se produjese el milagro? Un profesor de Física, de gran autoridad, respondió que en su disciplina la hipótesis del milagro en relación con las hipótesis de la matemática cosmogónica era frecuente, pero que esto no quería decir que existiese Dios. El profesor, irónicamente, subrayaba que la hipótesis del milagro no demostraba la existencia de Dios porque en la misma hipótesis se incluía la posibilidad de que no fuese milagro. Esta es la mezuquina condición de lo hipotético hasta que no se prueba. Además, una prueba física de la conjetura milagro destruye su valor hipotético.

Añadió un matemático, sabio en estadística, que él no se atrevería a incluir la prueba de la existencia de Dios en lo estadísticamente demostrable. No hay modo de aproximarse matemáticamente a la prueba de que Dios existe. Quería decir, según explicó, que la famosa «apuesta» de Pascal no tenía el alcance lógico que algunos querían darle. Si estoy apostando que Dios existe, apuesto a una Hipótesis indemostrable, luego en realidad no apuesto por la existencia de Dios, sino por el milagro de

que sea verdad lo absolutamente (*omnino*) indemostrable. Apostar por un milagro es por completo superfluo. Sólo tiene significado formal.

Intervino otro profesor, de Historia en este caso, que consideró que de no existir Dios el mundo sería por sí mismo un milagro. Argumento endeble pues emplea la palabra milagro en sentido contradictorio, ya que, de no existir lo divino trascendente, milagro no tiene significado riguroso.

La discusión, que fue larga e interesante, sacó a luz que los ateos no pueden pedir milagros. Es una exigencia elemental del raciocinio coherente. Los agnósticos no piden nada. No se debe pedir nada a lo que es absolutamente indemostrable como existente. La discusión recae una vez más sobre si lo absolutamente inexistente para la razón puede ser existente para la fe. Desde luego, sí, pero la fe, después daremos nuevas vueltas a este hecho, es un contenido de la conciencia individual. *Nada prueba*.

Hay dos dioses que se excluyen. Excluirse significa que si existe el uno no existe el otro. El Dios que está fuera del mundo y el Dios mundo. Para los agnósticos lo divino es el mundo. Esto excluye al otro Dios. La

exclusión no nace de la prueba de su inexistencia, sino de la imposibilidad de probar su existencia. Dios es imposible. Yo no sé si existe o no existe, pero según la razón es imposible, en cuanto tercera substancia.

¿Qué queda de Dios para la razón después de esto? Quizás las cenizas de su nostalgia, pero no demasiado tiempo. Antes o después se alzar  la riña, entre la finitud y el absurdo, pues a juicio de los agnósticos, ya lo hemos dicho, el absurdo no prueba. La discusión sobre la trascendencia establece la frontera entre dos teologías. La teología del Dios indemostrable y la teología de lo divino existente. Esta última está definida por el conjunto de todas nuestras percepciones e intelecciones actuales posibles. La del indemostrable por argumentos sin consistencia, de modo que sólo argumentativamente admitimos la posibilidad de su percepción como base racional en favor de su existencia. Todo cuanto percibimos o podemos percibir pertenece a nuestro sistema de percepciones. Dios sólo es en cuanto nuestras percepciones son. Aquello absolutamente ajeno a nosotros no puede ser percibido por nosotros. Es insensato también que digamos que hay una tercera substancia trascenden-

te al mundo que en parte est  en él y en parte no, pues es claro que esto no significa nada ajeno a una pura posibilidad ling stica. Tampoco es sensato decir que el sistema absolutamente ajeno, lo divino, se conoce *analogiqu *. No cabe conocimiento por analogia con lo que no puede estar en nuestras percepciones.

Muchos modernos han desprendido la noción de trascendencia de la de tercera substancia. Es un camino razonable, pero que no quepa duda alguna que seguir este camino es reducir Dios al mundo. Son los que lo aceptan, teólogos ya mundanales, para los que la trascendencia es un momento posible en el desenvolvimiento dialéctico del Principio finitud.

Personalmente el agnóstico —siempre hay que volver al agnóstico— se duele, se alegra o se preocupa, según su vida histórica, por la destrucción de las religiones trascendentalistas. Quien esto escribe se duele porque el absurdo es en este conjunto de contradicciones la única posición que frente al agnosticismo pretende mantener su derecho a la lógica. Es absurdo mantener el absurdo para fundamentar una teología, mas el reconocimiento del absurdo libera de

él y permite por eso una teoría del absurdo siempre que no se haga absurdo del absurdo.

Sin embargo, aunque el agnóstico lo lamenta por razones de vida histórica, no puede entrar en este ámbito. No le corresponde. Se conduce de que haya quienes construyan teologías inadmisibles en provecho de una falsa paz, pero toca al agnóstico no aceptar las pruebas que nada prueban salvo su incapacidad de probar referentes a un Dios que trasciende al mundo. Tampoco puede aceptar relaciones dialécticas entre lo que es y lo que no es, entre el Dios trascendente y el mundo.

No hay por qué aceptar a Dios como juguete roto. Esto aparte, el agnóstico no entra a discutir la existencia o inexistencia de lo divino. Acerca de eso no hay prueba bastante ni en favor ni en contra. De Dios no sabemos nada, salvo que es una hipótesis.

La posición del ateo es otra muy distinta. Se alza negando a Dios como si fuese evidente que no existe. No hay tal evidencia. Ni siquiera es demostrable que no exista. La actitud del ateo diciendo no existe Dios es insensatez que por lo común procede de la vivencia

trágica de la ausencia de Dios. El ateo niega, el agnóstico discute para concluir que no puede aceptar ninguna prueba de la existencia de Dios. El ateo suele hacer ostentación de su incredulidad y desprecio ante lo que considera mentira. Llega a veces a no entrar en los templos abiertos al culto por no participar en lo que cree falso. Este es el hombre al que se pretende tentar con el argumento de Pascal: «Puesto que no existe, apuesta por El» ¿Qué pierdes? Pero el agnóstico no apuesta ya que no acepta achicar la cuestión a los límites del capricho. Si alguien se nos acerca y dice, Dios existe, respondemos quizá, pero no la trascendencia, y devolvemos la cuestión a su propio sentido, la finitud. Si alguien se nos acerca y nos dice «El mundo es absurdo y por eso creo en Dios», nos destocamos con respeto y advertimos: «Tenga en cuenta que el absurdo no puede recaer en el absurdo de pretender salir del sistema definido por nuestras percepciones. Un absurdo que se duplica ya no es absurdo». El absurdo, para serlo, necesita ser absoluto.

Somos gente de la finitud. Quizá digan que de la aldea de la finitud, pero en ese caso somos aldeanos del cosmos; de lo que hay

sin posibilidad de que haya otra cosa. Si crece y triunfa la teología de la finitud devolviendo Dios a los hombres, ¿qué hombre habría que de un modo u otro no se sienta responsable de que la meditación sobre lo divino no sea un simple esparcimiento?

Hay, por último, un hecho que suele soslayarse cuando del agnosticismo se habla y que se elimina cuando del ateísmo se trata. Me refiero a la vivencia de Dios como negación del mundo.

No ya la vivencia religiosa en general, sino la vivencia que tiene como contenido de conciencia a Dios, es expresión la mayoría de los casos de la negación del mundo. Estoy pensando cuando esto escribo en los religiosos trascendentalistas. Existe algo semejante a un acuerdo tácito entre quienes tienen en el ámbito de estas religiones la vivencia de Dios, para admitir que, según aumenta su intensidad y profundidad, se aleja más lo divino respecto del mundo, y al tiempo que se aleja tiende a despreciarlo.

Los relatos de estos estados de conciencia son frecuentes, pero su análisis fenomenológico es muy difícil, por la «singularidad» del fenómeno. Son hechos personales de los que sabemos poco en cuanto a la hondura, aun-

que podamos hablar de ellos con abundancia en cuanto a la superficie. Algo que sí parece que sabemos es la necesidad de la relación entre fe y vivencia de Dios. Según esto, ni un agnóstico ni un ateo podrían tener la vivencia de Dios. Pues de tener la vivencia de Dios no podrían negar la existencia de Dios, en cuanto tienen de un modo u otro fe en El.

Es ésta una clase de prueba con la que debe el agnóstico enfrentarse. El primer encuentro del agnóstico con la posible prueba está en esta cuestión: ¿Es posible ser y permanecer siendo agnóstico poseyendo la vivencia de lo divino? En cuanto al ateo, no parece que haya dificultad. El ateo niega a Dios en cuanto Dios. Por consiguiente, también en apariencia la vivencia de Dios. El ateo dice: «Mi ateísmo desaparece si la vivencia de Dios me aparece». La vivencia de Dios, si se quiere de la esencia de lo divino, en cuanto inefable no sufre compañía y menos según el ateo la del ateísmo. Ya hemos visto que esto no es cierto. El ateo tiene la vivencia de Dios en cuanto niega irracionalmente a Dios.

Para el agnóstico las cosas son diferentes. El agnóstico puede registrar lo divino y vi-

* Pero salvarse
de qué?

1 Si Tierno quiere
"otros hombres", su
filosofía de la historia
no puede estar fundada
en la humanidad (idealista)
sino en el ser humano
materialista)

¿Que entiende etc
por "una demostración
de la fe"?

no parece ser una ex-
presión profética, y por tanto
a supuesta intent que se
refiere al ser humano
no es otro mundo
no parece ser un Dios
etc etc etc etc etc?

virlo con fe en cuanto tal, siempre que sea lo divino del mundo, lo único divino admisible, pues en la vivencia de lo divino no va nunca incluida la trascendencia. Siendo así, el agnóstico no niega la vivencia divina aunque siga pensando que no hay pruebas para demostrar que lo divino sea el Dios que trasciende. En esto está la cuestión: Para el agnóstico, Dios y lo divino, en cuanto modo peculiar de vivir algo o todo del mundo, no quiere decir que exista la prueba de la trascendencia. No puedo probar si lo divino significa el Dios tercera substancia, ni qué clase de Dios significaría lo divino en caso de que contuviera o expresara esta Idea. Sólo sé que la trascendencia no es posible. Se puede por consiguiente ser agnóstico y vivir la vivencia de la divinidad del mundo.

El agnóstico, al negar la posibilidad de la trascendencia, no sabe si existe o no existe tal Dios. Si existe, es contra toda razón, como puro absurdo. Y del Dios absurdo tampoco sabemos nada en cuando lo absurdo no es razonable.

Quizá la finitud divinal es algo que no se puede entrañar o intentar desentrañar aquí ahora. Sin embargo, es necesario tenerlo presente para saber cuál de los tres grandes

vacios de nuestra cultura hay que llenar y preguntarse, como el poeta creador,

¿Hacen falta otros hombres

¿Hace falta otro Mundo

¿Hacen falta otros Dios

① Hacen falta, sobre todo, otros hombres porque sólo otros hombres pueden hacer otro mundo. Cuando los hombres sean otros y hayan hecho otro mundo, los dioses serán distintos. Los hombres que viven divinalmente la finitud poseen un impulso más para transformar su propia condición sin que esta experiencia impida la actitud agnóstica de no admitir ni la trascendencia ni la existencia de lo divino que le corresponde.

Salvación y mundo

La necesidad de salvación reposa en la conciencia de los hombres y forma parte de las ideas de una gran mayoría. Apenas hay nadie culto que no necesite salvarse de sí mismo. A la pregunta ¿salvarse de qué?, la respuesta de las religiones superiores es la



misma, de ti mismo, de uno mismo. El cristianismo ha insistido en esta idea fundamental para extender su doctrina. En tanto en cuanto la cultura cristiana es cultura occidental, el hombre de Occidente está continuamente salvándose de sí mismo.

Esa parte de uno mismo de cuyo daño queremos salvarnos es en cierto modo la más respetable, aunque no según el cristianismo, que la considera antidivina. Mientras aceptemos la idea de un Dios ajeno al mundo que premia la hostilidad con el mundo, seremos perpetuamente fugitivos de nosotros mismos.

Los agnósticos, demostrando que la existencia de un Dios trascendente no se puede probar, ponemos la salvación en entredicho, pues sólo queda el mundo como salvación. Hay que santiguar el mundo, pues el miedo a nosotros mismos y a aquello que ajeno a nosotros (el mundo) provoca la acción de nuestra parte mala, ocasiona una intranquilidad continua que San Pablo, en la *Carta a los Filipenses*, interpreta como fuente de salud: «Obrar vuestra salud con temor y temblor» (v. 12). Del miedo nacería la salvación. Del miedo y de la confianza a la vez.

Pero digamos con los agnósticos que el

mundo salva, pues somos mundo o finitud y no otra cosa; la cuestión descansa ahora en la respuesta a esta otra pregunta: ¿Cómo puede salvar el Mundo?

Durante siglos, los filósofos han interpretado la filosofía dándole el sentido de salvación. Lo mismo que las religiones trascendentalistas, la filosofía salvaba. Cabe pensar respecto de un hombre culto y laico del siglo XVIII y XIX, que se le podría decir sin que disintiera: «Dime qué filosofía sigues y te diré dónde está tu salvación».

- ¿Cuál era la razón última de que la filosofía salvase? Sin duda la seguridad. El camino está claro; la certeza de la razón es seguridad para el hombre. La racionalización del mundo según las posibilidades de la economía del mundo, atribuía seguridad. Los grandes filósofos inventaban un sistema. El sistema de certidumbre absoluta, al menos en cuando tal sistema, y de la certidumbre nace la seguridad. La seguridad es a su vez salvación.

Descartes nos dice qué somos, de dónde venimos, a dónde vamos, y articula aparentemente este decir en un sistema irreprochable. No hay gran filósofo que no pretenda ser o se transmute en un salvador.

Por eso se decía con orgullo «soy cartesiano», o «soy spinoziano», e incluso «soy kantiano», porque la *razón práctica* de Kant es una pretensión de salvación. En ocasiones la salvación no rebasa los límites de la certeza, porque el sistema no ofrece nada consolador respecto de la vida ni respecto de la muerte. Pero la certeza salva, porque el saber de la razón resigna y sosiega. En el fondo de la certidumbre de la razón está el límite; ¿para qué pedir más si todo está dicho y explicado? Verdad es que la razón definitivamente satisfecha menosprecia lo contingente. Pero la razón satisfecha es una razón que se contradice en cuanto razón. Pasado el momento y los condicionantes del momento vuelve a su penuria de siempre. La razón es penuriosa porque requiere siempre más.

- La filosofía hoy ya no es salvación. Quizá por eso no hay filósofos en la acepción común del pasado histórico inmediato. Nadie se salva diciendo que es hegeliano o marxista en sentido absoluto. La pregunta es ahora debeladora, pero vivificante. ¿Salvación para qué? ¿Realmente hemos de salvarnos?

- La salvación trascendente, en el sentido teológico clásico se abandona lentamente.

Es imaginaria. No puede aceptarse ni como hipótesis en cuanto no se puede probar la existencia del Dios que juzga y salva. Nuestra salvación está en el mundo en tanto que correlato de lo divino del mundo. Salvarse significa según esto identificarse con el sentido del mundo, es decir, con la finitud. En principio, cobrar clarísima conciencia de que sólo hay finitud en cuanto se opone a trascendencia. *Yo soy el mundo.* Este es el principio salvador, precisamente porque no nos salva de nada y nos obliga a asumir todo; también la necesidad de perfección histórica.

La necesidad de perfección histórica y la imposibilidad de ausentarse de ningún modo del mundo quieren decir que nuestro destino, para emplear una palabra común y que tiene en este caso el significado de único camino, consiste en la racionalización del mundo, según la economía del mundo, entendiendo que también la razón es mundo. Cualquier explicación o utilización de lo que hay que se fundamente en un ser trascendente es contradictoria con lo que somos y engendra miedo y pesar, pues lo ajeno absoluto y perfecto divide al hombre y le pone contra sí mismo.

Nada extraño nos tiene que salvar de nada. El mundo es nuestra salvación en cuanto es nuestro único posible hogar. La finitud, para quitar a la expresión «mundo» connotaciones que lo empujéñecen, es nuestra casa. No es la posada y la fonda. Es nuestra única casa para siempre.

Si bien se mira, el hombre actual que rechaza la quimera de la salvación tradicional y no acepta a un Dios cuya existencia no se puede probar, vive aún sentimentalmente la nostalgia de la salvación. Es este un freno poderoso para que podamos entender bien nuestro Destino en el mundo. La salvación, que indudablemente cuenta poco, se ha traspuesto al devenir histórico, de tal modo que hay quienes esperan un nuevo mensaje salvador. No hay ni habrá mensajes salvadores. La esencia de la profecía está en la inseguridad. Si nuestra relación con el mundo es segura pues sabemos que no hay otra cosa, la inseguridad no servirá de basamento a nuevas profecías. Quizá haya que educar al hombre moderno para que distinga entre utopía y profecía. Esta es una intuición; aquélla una inducción.

Los agnósticos, desprendidos de las anti-

guas ideas de ultrafinitud, no piensan que las Iglesias cristianas han de desaparecer porque la idea de un Dios trascendente caduque. Al contrario. Si las Iglesias asumen la finitud como su única posible dimensión, sus fines altruistas se lograrán mejor, sus feligreses aumentarán. El mundo necesita de religiones del mundo y de símbolos y escatologías que expresen inteligiblemente, aunque en el fondo está la arbitrariedad, los misterios u oscuridades del mundo. Parece que muchos teólogos se inclinan en este sentido y que la Teología católica comienza a ser una Teología sin la idea de trascendencia. Así llegará lo que todos los leñadores, labradores y pastores de la existencia quieren, la vida dichosa.

Podemos interpretar *dicha* en este sentido como un giro en la espiral de la historia que coincide, en el nivel actual de nuestros conocimientos y aspiraciones generales, con lo más noble y profundo de lo que llamamos, con la imprecisión y a la vez exactitud de los conceptos definitorios universales, *paganismo*. Quiero decir cuando digo esto que el espíritu dejará de ser contradictorio con el mundo.

No es desde luego difícil, ni hay grandes

señales de que el anhelo común se realice. Falta la primera y principal indicación; una simbólica de la conciencia dichosa de la finitud y de la plena y suficiente instalación del hombre en el mundo. Muchos símbolos y mitos caen, pero la expresión de la exclusividad de la finitud no aparece. Los hombres no pueden vivir sin un firmamento de símbolos que configuren sensiblemente su relación con el mundo.

La inmersión en la finitud, como realidad que excluye la existencia de cualquier otra, aún no se expresa con símbolos que contribuyan a afianzarnos a ella. Los simbolismos trascendentalistas permanecen educando la sensibilidad y el espíritu en contradicción con lo que es hoy el único camino. ¿Qué quiere decir que seamos incapaces de encontrarnos una simbólica que proteja nuestros anhelos?, y, sobre todo, ¿cuál es la consecuencia? La respuesta a esta última pregunta es fácil: que sólo creamos negaciones. Una cultura de negaciones que no tiene originalidad. La simbólica es el telón de fondo de una originalidad creciente y verdadera. Todos los símbolos universales son hoy antiguos. Pero, repitamos la primera pregunta: ¿Qué quiere decir que seamos in-

capaces de encontrar una simbólica que proteja nuestros anhelos?

Quizá lo que importe sea el anuncio del primado intelectual y vital de la finitud, que coincide con el agnosticismo. Si formulamos ahora la pregunta principal de este libro, ¿qué es ser agnóstico?, la respuesta ineludible es: tener conciencia del significado excluyente y absoluto de la finitud. Si se quiere, en otras palabras y también en otro aspecto, pensar que el mundo es el terreno en donde viven a la vez lo humano y lo divino, que son el mundo.

¿Quién que no sea agnóstico podrá ver la existencia sin hipótesis?

Cabe imaginar que hasta ahora, nos habíamos coronado con la corona de un sublime personaje de existencia imaginaria para la razón, llamado Dios. Conviene que devolvamos al personaje la corona y nosotros sigamos siendo lo que somos y no personajes de una representación. Recuerda esta idea lo que Plinio cuenta del cómico Marco Ofelio Hilario, quien habiendo alcanzado grandísimo aplauso del pueblo representando una obra, contemplaba un día de su cumpleaños la máscara con la que había representado; quitándose la corona que lle-

vaba se la puso a la máscara y en pleno banquete, sin más, sonriendo murió.

*Personam tunc usurpatam intuens coronam e capite suo in eam transtulit, atque eo habitu ridens, nullo sententiae, expiravit*¹.

Sobre el sentido del sentido y el sentido del mundo

La proposición que encabeza estas reflexiones emplea tres veces la palabra «sentido». De estas tres veces, en dos al menos «sentido» tiene diferente sentido.

La vez primera «sentido» equivale a significado y ésta es, quizá, la acepción más general y amplia del vocablo. «Todo tiene sentido» equivale, *prima facie*, a «todo tiene significado» o, si se prefiere, «no hay nada que exista que no quiera decir algo respecto de lo demás o de sí mismo».

Pero la voz «sentido», aunque equivalga con frecuencia a «significado», no es rigurosamente su sinónima, pues empléese como se emplee «sentido» siempre rebasa o significa

¹ En las lecciones modernas en lugar de *ridens* se dice *rigens*, pero por razones que serán obvias para el lector se prefirió la lección antigua.

algo más que «significado». Si preguntamos «qué sentido tiene la vida», decimos más que si preguntamos qué significa, pues «sentido» equivale en esta ocasión a la respuesta total y suficiente respecto de la cuestión «qué es la vida», más algo que no está en la pregunta sobre el *es*. Este *más* consiste en la vinculación personal que «sentido» establece en general respecto de quien pregunta por el sentido. Decir «qué sentido tiene la vida» establece una peculiar relación con quien hace la pregunta, de modo que no es sólo una imposición metafísica, sino también psicológica. El sentido que tenga la vida me preocupa en cuanto ser viviente, mientras que el «significado» de la vida tiene cierta abstracción que aleja el contenido de la respuesta de la relación con el preguntante.

El mundo es un conjunto de actos con sentido que no tiene sentido. En el sentido que hemos dado a la palabra «sentido» anteriormente, tiene sentido que dos personas se casen, o que surja la risa ante un hecho risible o el llanto ante otro triste. Pero el conjunto de cuantos hechos y actos componen el mundo, ¿qué sentido tiene?

Se puede decir más; hechos, como la muerte o un terremoto, ¿qué sentido tienen? Se

puede admitir, como hipótesis, que todos concurren a sostener un gigantesco y total equilibrio. Pero, ¿qué sentido tiene que exista un gigantesco y total equilibrio? De un modo u otro la conciencia explícita o implícita de que no hay una legitimación trascendente necesaria que dé sentido al mundo ha provocado la búsqueda de Dios, la afirmación de Dios y la negación de Dios. Pero siempre queda el hecho de que el mundo, si se prefiere, lo que existe, sea de un modo sea de otro, no tiene sentido. El esfuerzo mayor y constante de la razón ha sido el de buscar sentido al mundo. A esto, en resumen, llamamos filosofía, incluyendo los esfuerzos que se orientan en el sentido de afirmar que el sentido está en no tenerlo.

- Pero el mayor esfuerzo de la razón plantea el problema fundamental de la razón. ¿Qué sentido tiene que haya la Razón que busca el sentido y no tenga sentido? El problema no es el sentido de la razón, sino qué sentido tiene que haya razón, lo que en términos tradicionales equivale a preguntarse qué sentido tiene el ser, pero con una gravedad especial, pues en este caso preguntamos: ¿qué sentido tiene que haya una razón capaz de descubrir que no tiene sentido?

Si no tiene sentido el mundo, podría decirse, sin llegar al fondo del problema, que no tiene sentido la razón, pues no parece lícito admitir que el sentido de la razón sea descubrir que el mundo, al que pertenece, no tiene sentido.

La pregunta sobre el sentido del mundo se puede responder de tres modos.

1.º *El mundo procede y se orienta según algo ajeno a él, cuyo algo es el que le da sentido.*

Esta respuesta difícilmente puede aceptarse por la razón. Las exigencias de la lógica interna de la razón y del método demostrativo suficiente que la razón exige para acreditar la certeza no se cumplen ni material ni moralmente. En el presente ensayo hemos discutido este tema, quizá hasta el cansancio.

2.º *El mundo tiene sentido por sí mismo.*

Esto es, el sentido del mundo es no tener sentido fuera de sí. Simplificando la respuesta, se puede decir que el sentido del mundo está en ser como es. ¿Qué sentido tiene que un tigre se coma a un cordero? La respuesta

sería: el mundo es así y no de otro modo.
 ¿Qué sentido tiene que el mundo sea un conjunto de sentidos que a veces se contradicen? La respuesta: el mundo también es así.

En las preguntas y respuestas anteriores están envuelta esta cuestión: ¿qué sentido tiene que yo me pueda preguntar por el sentido del mundo? Puede responderse que el mundo *es así*, pero la respuesta no es satisfactoria, pues la expresión *pueda* significa en este caso que la razón, al tener la capacidad de preguntarse por el sentido global del mundo, en un mundo que *es así*, esto es, que no tiene sentido global, es el *contrasentido del mundo*. Lo que nos da derecho a preguntarnos: ¿qué sentido tiene que la razón sea el contrasentido del mundo? Responder una vez más que el mundo es así equivale a decir que el mundo es *absurdo* para la razón y, admitido esto, no tiene sentido que pregunte qué significa que el absurdo no tenga sentido. La serie de las preguntas se acaba; por consiguiente, el sentido del mundo es no tenerlo y sólo queda él *así*, pues se suele admitir que el sentido del absurdo es no tener sentido.

Pero anticipemos antes de proseguir algo claro que debe quedar muy claro: no hay garantía de que la razón tenga sentido global.

No existe una cobertura legal, unívoca y suficiente que satisfaga todas las hipótesis razonables que la razón pueda producir sobre sí y sobre el mundo.

3.º Cabe, por consiguiente, otra pregunta que se escapa del absurdo en cuanto no inquiere sobre la cuestión total, sino sobre una parcial: ¿qué sentido tiene que tenga sentido que yo me pregunte sobre el sentido del mundo?

Surge de este planteamiento una aclaración en extremo importante: que el mundo no tenga sentido es una hipótesis de la razón que no presupone que la razón lo tenga por haber llegado a la conclusión de que el mundo no lo tiene. Repito que es en extremo dudoso que la razón tenga sentido pleno y suficiente para explicarlo *todo*, singularmente los grandes problemas metafísicos. La hipótesis más valiosa parece ser la que admite que en el transcurso de la evolución general, en el cerebro de los homínidos y de los hombres, se fijaron esquemas que interpretaban significativamente al mundo cuyos esquemas se cambiaron entre sí adquiriendo el cerebro la capacidad de producir cambios en sí mismo

y en el mundo — medio— de acuerdo con estos esquemas. Lo que llamamos razón aparece, así, como un conjunto de esquemas, que son hipótesis que o bien aciertan casi siempre, aciertan o no aciertan, o bien están sometidas a un proceso de selección, como los esquemas-hipótesis matemáticos para dar con el acierto.

Pero esto, como el lector habrá advertido, no resuelve nada respecto de si la razón tiene un sentido pleno y satisfactorio, porque lo mismo que es así podía haber sido de otro modo si sus condicionamientos hubieran sido diferentes. Lo único que nos queda es que la razón es así y el mundo es así, y en el interior del *así* no cabe el sentido, porque, ¿qué sentido tiene que las cosas sean simplemente así? El sentido del mundo, incluyendo el pensamiento, está en que no tiene ningún sentido y la pretensión de que lo tenga nace de las propias posibilidades superfluas del mundo, entre las cuales está que la razón pueda, como tantas otras preguntas que el lenguaje ofrece, preguntarse por el sentido. La Razón aparece de este modo como el Contrasentido del Mundo, sin que esto quite que la Razón sea esencialmente finitud mundanal.

Llégase además a la conclusión de que la

pregunta sobre el sentido del sentido no tiene sentido. No cabe más que trabajar sobre lo que es así y sobre lo otro callar y no perder el tiempo.

Pero, al llegar a este nivel de reflexión, el agnóstico ha de considerar que hay personas con fe, a muchas de las cuales no les preocupa que tengan o no tengan sentido el mundo y la razón. Se ve esto muy claro en la actitud de muchos cristianos que, conociendo claramente que el mundo moralmente es un sin-sentido, siguen creyendo en Dios. Aún más, creen en un Dios que ordena al mundo. Desde luego, para nosotros, los agnósticos, y nos parece una idea irrefragable, la fe no procede de Dios, sino Dios de la fe. Hay quien tiene fe. Frente a este hecho, todos los argumentos caen, porque la fe no argumenta, cree.

Como los agnósticos no somos ateos militantes poseídos por el fanatismo, respetamos en grado sumo a las personas de fe. Frente a este hecho, la fe, nada cabe, sino el silencio, aunque, ciertamente, la razón de que disponemos no nos permite admitir que la referencia de fe-Dios implique necesariamente la existencia del objeto al que la fe se refiere.

Hay, por último, una observación de alguna importancia que hacer; la fe es excluyen-

- te. Esto no significa que sea intolerante, aunque a veces haya derivado hacia esta actitud; significa que en un ámbito de fe no puede entrar otro que tenga sentido distinto. De aquí que los que concurren en la misma fe propendan a construir una concepción del mundo que pretende ser universal y absoluta.

Esto último es por completo inaceptable.

- La fe, constituida en religión, no puede establecer principios universales e irrefutables que substituyan a la Razón. La universalidad axiomática corresponde a la Razón. Durante mucho tiempo las Iglesias, particularmente la católica, han pretendido que de la fe surgiesen principios que implicasen una concepción del mundo y cosmovisión seguras e incontrovertibles. Es esto racionalmente inadmisibile en cuanto la fe es en el fondo lo contrario a la ciencia. La fe se afirma en sí misma sin críticas ni vacilaciones constituyéndose en lo absoluto. La ciencia nunca es lo absoluto; la Razón tampoco; una y otra son perfectibles y en el proceso de su perfección hay críticas, vacilaciones, errores, correcciones, etc. En la fe esto no cabe. Los elementos apodícticos que genera la fe sólo tienen consistencia en función de la propia fe. Resulta así que el sentido de la fe es lo absoluto y el

de la ciencia lo relativo. Constituyéndose así dos campos diferenciados y no convergentes. Un ejemplo lo aclarará, si nos remontamos al inicial «golpe de tambor», al momento cero en el que el Cosmos se inició. Se trata, quiero advertirlo, de una hipótesis de la ciencia; la primera explosión. Ciertas religiones que parten de la idea de un Dios personal trascendente condicionan esta hipótesis a la intervención de un Dios creador, esto es, a un sistema externo de la existencia del cual no tenemos ninguna prueba suficiente. En este punto esencial la fe y la concepción del mundo derivada son irreconciliables con la ciencia, porque ningún científico sabe nada que acredite la existencia de ese segundo sistema. Como ya hemos dicho en páginas anteriores, si hubiese un segundo sistema que diese sentido al mundo tendríamos resueltos muchos de nuestros problemas, pero tal segundo sistema es una hipótesis derivada de la fe cristiana que no tiene ninguna consistencia fuera del ámbito del puro creer. Es propio que la mayoría de los científicos adopten una posición agnóstica y digan de ese sistema 2 «no sabemos nada en cuanto atañe a la ciencia» y se admita, como hipótesis con fundamento, que el mundo tiene su sentido en sí mis-

mo. La tesis que dice que sólo hay un sistema lleva a ciertas conclusiones sobre el sentido del mundo.

En principio es un sistema que consume su propia energía. Al no existir un sistema 2 que se la proporcione, el sistema 1 se satisface a sí mismo con la consecuencia de que según gasta energía aumenta el orden sin originar el consecuente desorden en un sistema externo pues no lo hay. Para los teólogos esto no es problema pues advierten, explícita o implícitamente, que el sistema 2 (Dios) proporcionó al mundo en su momento inicial una cantidad de energía, en la que iba incluido el tiempo absoluto, despreocupándose después de concederle más. Criterio que sería admisible por la ciencia siempre que hubiera noticia o indicio de la existencia del sistema 2.

Por otra parte el aumento de orden dentro de los límites de una energía limitada lleva a la muerte del sistema al lograr una entropía perfecta. La hipótesis de que el mundo según gasta energía se va ordenando está comúnmente admitida.

Por último, la idea de la sola existencia de un sistema cósmico 1 aclara el concepto de «borde», del que tanto hablan algunos físicos modernos. No hay borde en el sentido de li-

mite o frontera. Detrás del sistema no hay nada; por consiguiente, no hay borde. No es que haya la nada; es que no hay nada, y con nada no caben límites. La noción de borde referida a un sistema omnicomprendivo, absolutamente único, fuera del cual no hay nada, no tiene sentido. El mundo, en el sentido de todo lo que existe, empieza y acaba en sí mismo.

Cómo?

?

Colección STATUS QUAECTIONIS

- Mariano AGUIRRE: *De Hiroshima a los euromissiles.*
José Luis, L. ARANGUREN: *El buen talante.*
Antonio ARGANDOÑA: *Para entender la crisis económica española*
(2.ª edición)
Ralf DAIBENDORF: *El nuevo liberalismo.*
Johan GALTUNG: *Hay alternativas. Cuatro caminos hacia la paz y la seguridad.*
Enrique GIL CALVO: *Los depredadores audiovisuales. Juventud urbana y cultura de masas.*
Fernando GONZÁLEZ BERNALDEZ: *Invitación a la ecología humana. La adaptación afectiva al entorno.*
Amando DE MIGUEL: *Diez errores sobre la población española* (2.ª edición)
Jesús M. DE MIGUEL: *Estructura del sector sanitario.*
Alberto MONCADA: *Más allá de la educación.*
Alejandro NIEHO: *La telón universitaria* (1.ª ed.)
Jesús M. PARRERO: *Para conocer a nuestros militares.*
Fernando PARRA: *El naturalista en la ciudad. O en la «M-10» fluyen los cantos.*
Manuel RAMÍREZ: *Cartas políticas.*
Pete M. SIFANELLA: *Periodismo de investigación.*
Enrique TIerno GALVÁN: *Bando del alcalde* (1.ª ed.)
Enrique TIerno GALVÁN: *¿Qué es ser agnóstico?* (1.ª ed.)
José M. TUREYNA: *Política lingüística y lengua minoritaria.*
Pedro VOLTIS: *Cuestiones vitales de historia económica de España.*

¿QUE ES SER AGNOSTICO?