

DIOS ANTE EL FIN DE SIGLO

JAVIER SÁDABA

Nota introductoria

Permítaseme, antes de comenzar el texto, una nota introductoria no exenta de algún tinte personal. ¿Por qué he elegido este tema? He aquí algunas razones. En primer lugar, el milenio es un acontecimiento simbólico que incita a repensar cuestiones tal vez olvidadas pero siempre a punto de resucitar o reencarnarse. Y la filosofía no debe ser ajena a tales acontecimientos. Por otro lado, siempre me interesó la filosofía del lenguaje —llamémosla *analítica*— de la religión y alguna referencia, siquiera mínima, haré a dicha filosofía. Le oí comentar una vez a Ferrater Mora que ese tipo de filosofía ya había dicho todo lo que podía decir. Tal vez sea cierto. En cualquier caso, se ha tratado de un ejercicio que ha afilado las armas de la praxis filosófica especialmente en el invertebrado campo de la religión. Pienso, por eso, que abandonar totalmente este tipo de filosofar es un error. Finalmente, la Filosofía de la Religión está por hacer. Y, de modo muy especial, en países como España. Precisamente en dicho país está sucediendo lo siguiente. Por un lado, nos encontramos con la tradición teológica que, sobre todo en su herencia posfranquista, quiso monopolizar el tema; o, lo que es lo mismo, no permitió un estudio crítico y filosófico de la religión o religiones. Más tarde los teólogos han desarrollado una teología más *light* y han intentado —no sé si con sinceridad o cinismo— acercarse a la Filosofía de la Religión con aparente inocencia. Pero como no se les creía y, al mismo tiempo, muchos pensaban que había que dar un vuelco al asunto, se ha cultivado, en los últimos tiempos, una Filosofía de la Religión radicalmente atea (de materialismo estratoniano, diría yo, siguiendo a Flew). Pues bien, considero que hay que liberarse de una polémica de este tipo e intentar resituar el fenómeno de la religión tanto a la luz de la distancia que requiere una sana investigación como con la empatía que merece lo que se estudia. Con ese espíritu y en ese contexto he escrito lo que a continuación sigue.

“Para gobernar a los pueblos se recurre ahora, en vez de a la religión, a las virtudes éticas fundamentales” (Cardenal J. H. Newman, 1879)

“Nunca he visto a Dios con el microscopio” (Ramón y Cajal)

“A Dios nadie le vio nunca” (San Juan, Escritura)

(1) Si J. W. Draper levantara la cabeza, quizá volvería a recostarla al ver el tipo de relación que existe actualmente entre la ciencia y la religión.

¿Por qué? Para responder a la pregunta no estará de más comenzar diciendo, brevemente, quién fue Draper. Un médico que en 1875 escribió el célebre libro *Historia del conflicto entre religión y ciencia* y en el que se sostiene lo siguiente: la ciencia y la religión combaten con la fuerza de la inteligencia y la fuerza del oscurantismo. Y la ciencia iría imponiéndose a la religión como la razón se impone a la ilusión. No estaría de más añadir este otro dato: el inglés Draper reaccionaba con dureza contra la encíclica del Papa Pío IX, *Quanta cura*, en la que se intentaba someter toda enseñanza al poder de la Iglesia. Draper, efectivamente, se sentiría conmovido hoy. ¿Por qué? Porque da la impresión de que la religión se ha envahtonado. Más aun, que la ciencia hace guiños afectuosos a la religión. En algún sentido, y si nos referimos a la física, podríamos afirmar a primera vista que nos encontramos como en el siglo XVII: el estudio de las leyes de la materia haría resplandecer, en la mente de muchos científicos, el destello de la divinidad. No se trataría sólo de un efecto propio de los fines del milenio. Algunos autores (Gould, Bloom, Thompson, etc.) nos advierten de la fiebre del milenio, de ese especial estado de ánimo que podría producirse cuando se traspasan escalas de tiempo muy simbólicas. Sea esto como sea, lo que estamos exponiendo no tendría que ver exclusivamente con el milenio en cuanto tal. Tendría que ver, más bien, con toda una situación histórica. Y en ésta, la espiritualidad gana terreno, los científicos se dicen creyentes en un tanto por ciento elevado (que a buen seguro es exagerado interesadamente por los creyentes), la Filosofía de la Religión y su brazo, la Teología Filosófica, se desperezan tratando de mostrar lo acertado que sería aceptar de nuevo a Dios y las disputas entre ateos y creyentes han pasado del odio mutuo a confrontación entre pares.

* * *

(2) Ahora bien, ¿de qué ciencia hablamos? Nos hemos referido a la física. Enseguida nos referiremos a otras ciencias empíricas o formales. La física, y más concretamente, la cosmología, ha desatado hoy toda una serie de cuestiones respecto al comienzo del mundo y a su final. En cualquier caso, ha sido la indeterminación —de las leyes, de las partículas, de la interacción entre conocimiento y partículas— la que ha roto la vieja idea mecanicista de que todo está controlado. Aquel “demonio de Laplace” que podría determinar todos y cada uno de los momentos del universo ha saltado hecho añicos. Y ha abierto la investigación en un sentido menos pretencioso, más complejo y fuera de una idea de naturaleza que discurriría firme y autosuficiente por sus propios railes. Por eso, tanto la ciencia en general como la física, y la astronomía en particular, insisten cada vez más en la complejidad del universo, en la interacción de sus partes, en la desconfianza ante todo lo que sea una concepción rígida. Todo lo cual ayudaría a contemplar el mundo, en su sentido más amplio, como necesitado de explicación externa. No es extraño, en consecuencia, que el fanático de la ciencia-religión, Jaki, comience su apologético libro *God and the*

Cosmologist con estas palabras de W. K. Clifford: "*The Universe becomes again a valid concepcion*". Es verdad que además la divinización del Universo U (no de los universos *u*) ha sido una constante entre los físicos. Einstein hablaba del "sentimiento cósmico religioso", Planck del "misterio del ser", Jeans afirmaba que la física... "pone en contacto con la realidad última". Nada digamos del "orientalismo" de Pauli, N. Bohr y Schrödinger o del cristorromanticismo de Heisenberg.

¿Qué decir a todo esto? Como insistiremos más adelante al hablar de las pruebas empíricas sobre la existencia de Dios, la religiosidad, que no la teología, de los autores citados bien podría titularse *panteísta*. Y el panteísmo es uno de los mejores aliados del ateísmo, algo que bien recordó Hume en la refutación que uno de sus personajes, Filón, hace de la doctrina del ilustrado, Cleantes. Y respecto al posible valor empírico que pueda proporcionar la física actual, remito, en su refutación mínima, a lo que enseguida expondré. De momento y dicho de forma muy abreviada: en la física sólo encontramos destellos pero no parece que se encuentren argumentos suficientes como para fundamentar una mínima creencia en Dios.

* * *

(3) Pasemos de la ciencia empírica a la lógica. En 1931, el matemático Gödel escribió su famoso teorema, en el que demostraba la incompletud de la aritmética. De modo muy resumido podríamos decir que, para el matemático judío, cualquier sistema formal, relativamente complejo, contiene afirmaciones —las conocidas como *Gödel's sentences*— que no se pueden probar ni falsar dentro del sistema. Son, en lenguaje metalógico ya acuñado, *indecidibles*. Pareció un golpe mortal a la lógica-matemática. Esta no se bastaría a sí misma, como enfáticamente había proclamado Wittgenstein. En lo más puro, en lo más cristalino, en lo tautológico aparecería, también, el agujero de lo indeterminado, de lo no cerrado. Y al margen de las disputas entre naturalistas y no naturalistas a la hora de entender la ciencia, se ha encendido en la cabeza de algunos científicos creyentes una especie de lámpara para encontrar, de nuevo, una escalera entre la ciencia y el creador. Y siempre desde la incertidumbre que afectaría a aquello que habíamos considerado lo más rígido, seguro y autocomprendido de todo lo existente. Autores como Ladrière antes o Swinburne en la actualidad se han destacado a la hora de intentar relacionar el teorema de Gödel con Dios. El teórico de la religión, R. Swinburne, especialmente, ha buscado un resquicio con el teorema en cuestión para abrir una brecha por donde racionalizar la creencia en Dios. El teorema de Gödel mostraría que la mente divina no tendría por qué acomodarse a la causalidad tal y como la conocemos en el mundo. Por otro lado, una mente tan incapaz de poseerse a sí misma como sería la mente humana haría plausible un ser superior que la fundamentara. Una vez más, la indeterminación de lo existente, y en contra de la visión estática clásica de las cosas —en este caso, de la mente humana—, abriría el hueco por donde escalar hacia un supuesto creador.

¿Qué decir a esto? Aparte de que el Teorema de Gödel sea un tema por sí mismo, nos interesa notar lo siguiente: algunos, como ya indiqué, lo quieren usar para demostrar, primero, la extraña, por incompleta, constitución de la mente humana que contempla la verdad sin saber por qué y que, por tanto, pediría una explicación última y, segundo, que la mente de Dios podría ser, en analogía con la nuestra, una supermente diferente a las causalidades empíricas que conocemos. Lo cual no deja de ser una mera especulación. Añadamos que de esto, y con razón, se ha reído recientemente, por ejemplo, Sokal. Añadamos que suena a un "chiste", como observó Schopenhauer, parecido al Argumento Ontológico. Añadamos que puede ser también una arriesgada aproximación a la parasicología, como los *extraños psicones* de Eccles. Añadamos, en fin, que sólo convence esa *pura speculatio* a los convencidos. Recordemos a A. Camus: "Nadie ha muerto por defender el Argumento Ontológico". Por tanto, la mera lógica tampoco parece que pueda sustentar creencia teológica mínima alguna.

El argumento complementario —y retomo lo dejado en el aire al hablar de física— al estrictamente lógico para llegar a un Dios Trascendente se apoya hoy, como argumento empírico probabilístico, en el Teorema de la Probabilidad de Bayes, y es defendido, de nuevo, por R. Swinburne. Expuesto sucintamente dice así: la existencia del orden del Universo aumenta la probabilidad de la existencia de Dios porque la existencia de Dios haría probable la existencia del Universo (en términos simples la fórmula es ésta: $P(e/h \cdot k) > P(e/-h \cdot k)$). El Teorema, como es bien sabido, cuantifica un dato elemental de la experiencia: si la verdad de una hipótesis aumenta una determinada evidencia, la evidencia en cuestión aumenta la probabilidad de la hipótesis. A Swinburne se le han puesto mil objeciones, entre las que destacan, *v. g.*, las de Mackie. Pero es que, incluso si fuera capaz de salir airoso de tales objeciones, *no saldría, sin embargo, del mundo*. Como bien señaló Hume, y lo remató Kant, a lo más que podría aspirar un argumento de este tipo es a dar cierta probabilidad a un Demiurgo y Ordenador del mundo; en modo alguno a un Creador Trascendente. El mismo Swinburne habla de *probabilidad correcta* frente a *probabilidad tout court*. Poca cosa, por tanto. Poca cosa para el creyente y poca cosa para el no creyente, que podría preferir a Superman. No hay, en consecuencia, hilo que lleve de nuestra mente a la creencia en Dios.

* * *

(4) Vayamos a la biología. Si en algún campo se han dado, en los últimos años, revoluciones realmente espectaculares ha sido en el dominio de la biología. Y, más concretamente, en el de la biología molecular. De ahí que la genética esté ofreciéndonos, día a día, un panorama tan cambiante que produce vértigo. La biología ha sido siempre un lugar favorable para que se despierten las aficiones místicas. Recuértese que todavía hasta hace muy poco la falsa tesis de las *fuerzas vitales* contó con bastantes adeptos. Y es que el fenómeno cuasiespontáneo, a borbotones y explo-

sivo de la vida (no estará de más recordar que la palabra *Brahma* está emparentada, en el indoeuropeo, con *brotar*) produce en algunas personas una especie de misticismo difícil de catalogar. Cuando contemplan, por ejemplo, la partición pluricreadora de las células totipotentes de los blastocitos o cómo los genes son estructuralmente iguales en los seres vivos o las extrañas combinaciones evolutivas a pesar de que todos procedemos de una bacteria o, en fin, cómo hay ciertos números que se repiten con una frecuencia sorprendente (64, 50, etc.), muestran una actitud reverencial, cercana a la religión. El gran biólogo Dreisch —y es un ejemplo relevante— primero se aproximó al vitalismo, luego a la parapsicología y, al final, acabó sus días en un convento. Y en un tono mucho más realista, debemos situarnos en el año 1953 con el fundamental descubrimiento, por parte de Crick y Watson, de la estructura de doble hélice del ADN. El descubrimiento, sin duda, ha sido revolucionario. El más importante, para algunos, del siglo XX. Es esto lo que dijo un famoso pintor ante tal acontecimiento: “Y ahora el anuncio de Watson y Crick acerca del ADN. Para mí es ésta la auténtica prueba de la existencia de Dios”. Otro científico menos pretencioso y más poético escribió: “La estructura del ADN es de una belleza sin mácula”. Y uno de los padres del descubrimiento nos ha dejado esta joya: “Es tan hermosa que no os podéis hacer idea de lo hermosa que es”. Y es que la vida se desperazaría, como el Caos de Hesíodo, con una lógica extraña, admirable, mezcla de necesidad, por un lado, y de absoluta impredecibilidad, por otro. El mundo tal vez no sea el resultado de una tacada de dados, como se negaba a creer Einstein, pero sí tendría algo de mágico, de artificio que causa asombro. Por eso, Dios de nuevo parece asomar la cabeza.

¿Qué decir a esto? Dios me libre de quitar un ápice de entusiasmo a los biólogos. Ahora bien, lo que nos está mostrando la reconstrucción de la vida, que se puso en marcha hace aproximadamente 3.500 millones de años, o del *Homo sapiens sapiens*, desde Luci hasta la Eva mitocondrial, es, más bien, la negación de cualquier proyecto. No hay que recurrir a la concepción del “gen egoísta” de Dawkins. Basta citar esta importante sugerencia de S. J. Gould: si un observador imparcial contemplara la evolución, lo que vería es un conjunto de ramificaciones, un árbol con sus hojas. En modo alguno una dirección, una ascensión o un fin. Nada vale más que nada. Como suele sugerir el paleontólogo J. L. Arsuaga: cada vez conocemos mejor nuestro origen, y cada vez sabemos menos a dónde vamos. Lo cual, por cierto, tiene un corolario importante: el mundo está, en buena parte, en nuestras manos. Cada vez somos, si cabe, más responsables. Por tanto, no aparece por ningún lugar nada que cimiente la creencia racional en Dios.

* * *

(5) Astronomía. Una breve nota sobre la astronomía, que hoy reúne un racimo impresionante de disciplinas: la astrofísica, la planetología, la radioastronomía, etc, etc. No deja de ser curioso, dicho entre paréntese-

sis, que uno de los primeros astrónomos fuera el fraile teatino Piazzzi. Es un hecho que la tecnociencia aerospacial nos impresiona extraordinariamente. Tanto es así que podríamos comparar las magnitudes que conforman el Universo con la idea kantiana de lo sublime. Lo infinito parece que nos traga. Y es que, v.g., el número de estrellas contiene, al menos, 22 cifras, nuestra galaxia se extiende en un diámetro de 60.000 años luz... Por no hablar de esa hipótesis tan querida de los Papas, el Big-Bang, en donde los números de la concentración, expansión y densidad del volumen diminuto inicial se hacen intratables. No es extraño que algún cosmoteólogo, como es J. Leslie, haya usado su imaginación para abrir, también por este hueco y como si poseyera un potentísimo telescopio, un camino hacia la trascendencia. Y ha reunido tres principios: el antrópico, el axiárquico y la coincidencia de las armonías. Dicho muy sintéticamente, el primero afirma que si alguien observa el Universo, es porque tal Universo está para ser observado. El segundo afirma que lo bueno tiende a realizarse y el tercero, que la armonía o conjunto de coincidencias exige un armonizador.

¿Qué decir a esto? Una vez más, habría que repetir las objeciones anteriores. No convencen. Llegarían, de llegar, no más allá del Universo y al creyente le dejan indiferente... o si lo movilizan es porque ya está movilizado.

* * *

(6) Ahora bien, hemos hablado repetidamente de Dios. Hemos dado por supuesto que esta palabra de nuestro lenguaje tiene un significado preciso que todos entendemos. Y no es así. Porque aunque en nuestra cultura religiosa Dios se presente bajo un concepto relativamente estable —bueno, inteligente, poderoso en grado sumo, etc.—, lo cierto es que el concepto no es tan coherente como parece y las imágenes que cada uno se haría de él varían tanto como personas existen. No es, desde luego, nuestra intención hacer un repaso de las disputas epistemológicas sobre el concepto o pseudoconcepto *Dios*. De mayor interés para nuestro propósito es el constatar que, casi con seguridad total, no hay modo de que nos entendamos, por muy semejantes que seamos en cultura y creencias, respecto a la noción *Dios*.

Dos pequeñas observaciones nos bastarán para probar lo que acabamos de exponer. La primera tiene que ver con un hecho, psicológicamente bien establecido y sobre el que se recreó, por cierto, Wittgenstein. Se trata de lo siguiente. Cualquiera es capaz de dar significado a una imagen. Es el famoso experimento de la nube en el cielo. No es ninguna proeza convertirla en una cara, un monigote o una casa. Con lo cual no se está abonando la tesis de que la percepción es, de forma apriorística y sin más, la que conforma la figura. Simplemente se está reconociendo el hecho de la creatividad ante lo caótico, de la habilidad para dar sentido a lo que, dejado a sí mismo, no lo tiene. Con Dios sucede lo mismo. Cada uno puede coger el trozo o los trozos del universo que desee, pegarlos a su an-

tojo y al resultado llamarle Dios. Y si no, que se repasen las metáforas, intentos de definición o paráfrasis que a lo largo de nuestra literatura se han hecho acerca de Dios. Dios es, así, el Dios de cada uno. La otra observación está relacionada con lo dicho pero afecta más directamente a los científicos. Los científicos, más si cabe que los poetas, han hecho un Dios desde su laboratorio, sus instrumentos y sus conjeturas. Sería largo dar una lista de las expresiones de los científicos sobre Dios. Aunque algunas ya las vimos antes. Y curiosamente lo que sobresale es una admiración radiante sobre el Universo, una actitud reverencial ante las leyes de la naturaleza o ante el misterio de lo desconocido. A eso es a lo que llaman Dios. Naturalmente, de esta manera chocan con la ortodoxia tradicional que reserva a Dios un lugar muy por encima del Universo creado por él. El Dios, en fin, de la mayor parte de los científicos, incluidos los sedicentes creyentes, es, como antes dijimos, el Dios del panteísmo. Un Dios, por cierto, que como tantas veces se ha observado, con tanta precisión lo explicó Kant y con tanta gracia lo dijo Unamuno, es un no Dios. Porque es un Dios reducido al universo. Y nada más. Que es precisamente lo que anteriormente indicamos.

En lo que podríamos llamar 3ª generación de Filósofos Analíticos de la Religión (W. Hasker, B. Reichenbach, K. Yandell o R. Gale) se ha vuelto sobre el tema con un espíritu distinto a los clásicos Flew, Martin, etc. Los nuevos, más prudentes, no afirman que "*Deus / Dyaus*" sea carente de significado o que sea, sin más, incoherente. Se limitan a decir que es improbableísimo, increíble, tan dudoso que no se podrá salir del agnosticismo, etc. Ahora bien, algunos han objetado que se debería distinguir entre conceptos de "*Deus / Dyaus*" y concepciones o contexto concomitante del concepto de "*Deus*". Naturalmente, para poder afirmar con rigor que el concepto es, v. g., incoherente, se tendrían que refutar también sus correspondientes concepciones.

¿Qué decir a esto último? Que no cambia nuestra postura. ¿Quieren que sea coherente? ¡Sea! ¿Quieren tejer *in aeternum* concepciones? ¡Sea! Pero que sean conscientes, al mismo tiempo, que no hacen favor alguno a "*Deus*". Porque, como indicó bien Hanson en un artículo póstumo relacionado con lo que estamos viendo, la remota probabilidad de algo no es base de ninguna creencia. Además, no estamos dispuestos a escucharles con paciencia de eternidad. Las cosas se resuelven, cuando se resuelven, en el tiempo.

* * *

(7) Todo lo expuesto nos posibilita sacar una primera conclusión respecto al Dios que acaba de pasar, con nosotros, de milenio a milenio. En la mente más o menos ilustrada de la ciencia no es Dios quien ha recobrado vigor sino una extraña mezcla de misticismo, posmodernismo, orientalismo, sincretismo y conciencia cósmica. Estas palabras de un colega filósofo son muy esclarecedoras respecto a tal conciencia: "No pongamos fronteras a nuestra ansia de conocer, no pongamos diques artificiales a nues-

tra ansia de amar. Sintámonos a gusto en nuestra propia piel, inmersos en la corriente de la vida y en gozosa comunión con el mundo entero. En la lucidez incandescente de la conciencia cósmica se esconde la promesa de la sabiduría y la felicidad". La palabra es ésa: conciencia cósmica. No hay, por tanto, retorno de los dioses. Sí existe una determinada comunión con la naturaleza, modestia en el conocimiento y mucha curiosidad por lo que aún podemos aprender. O, si se quiere, un *expanding circle* que nos hace abrazarnos a lo existente sin restricciones. Tal conciencia poco tendría que ver con la debilidad política de nuestros días y que ha potenciado a videntes, quiromantes, magos, santones, echadores de cartas y amantes del Tarot, adivinos de fin de semana y toda una prole de pequeños sacerdotes al servicio del alma enferma de nuestra época. Ni tiene que ver con la teología clásica, la renovada o la que se pudiera inventar; es decir, no estamos hablando de creencia *überhaupt*.

Baste lo dicho como exposición somera del contexto en el que se mueve la idea de Dios en este cruce de milenios. Pero se impone dar, brevemente, un paso más. Y en este paso nos preguntaremos por la actitud que deberíamos tener ante la situación social expuesta. La respuesta la vamos a dar en tres partes. Primero, refiriéndonos al mundo de la religión y de la moral. En segundo lugar, a la relación de la religión con la buena o mala vida de los individuos. Y, finalmente, y en un terreno más arriesgado, nos atreveremos a proponer una religión cotidiana, laica, de comienzo de otro milenio. Comencemos por lo primero.

(a) Las supuestas creencias de científicos y no científicos en su relación a la religión, mientras no perturben al resto de los hombres y mujeres, hay que considerarlas como se consideran los *hobbies*, las manías o los problemas teóricos en sí mismos. El peligro se da realmente cuando intentan perturbar las realizaciones humanas. Y una perturbación especialmente peligrosa en nuestros días es la que atañe a la moral. La moral, autónoma desde la Ilustración y, por tanto, conquista humana que se fundamenta en la razón y en la voluntad, ha tenido y tiene que luchar contra una poderosísima tradición teológica que siempre se empeñó en ser su madre. O, dicho de otra manera, la moral, según tal actitud trascendente y pretenciosamente suprahumana, no adquiriría su última fundamentación, su justificación más acabada, si no reclinara su hombro en la teología. La moral, en suma, sería una derivación, una consecuencia de los mandatos divinos.

La lucha por defender la autonomía moral nunca ha sido fácil. Tanto es así que un filósofo reciente, Derek Parfit, escribe que es ahora cuando la moral comienza a caminar sola, sin andadores. Sucede, sin embargo, que un profundo movimiento neoconservador ha aprovechado las fluctuaciones de la ciencia, los retos, a veces impresionantes, de la genética y la desorientación política general para ofrecer su salvación. Y es así como aparece de nuevo el Dios de la tradición en manos de aquellos que, en hilo directo con la trascendencia, nos dicen que no hay más remedio que plegarnos a la teología si realmente queremos estar seguros en esta vida. Dicho movimiento teológico reaccionario se aprovecha, por tanto, de estas tres situaciones: de-

sorientación general, seducción del lado dogmático que todos tenemos y que nos impulsa a encontrar un definitivo reposo y desafíos considerables desde el mundo de la ciencia. Todo junto exigiría —se nos advierte— mayor atención al Dios que retorna. Pues bien, es a eso a lo que debemos negarnos exigiendo, con fuerza y argumentos, que no se minimice la moral. La moral se basta a sí misma. Y uno de los mayores logros que ha conquistado la humanidad en los últimos tiempos, una sociedad aconfesional y laica, no puede volar por los aires a causa de los agudos problemas de los nuevos conocimientos o de nuestra frágil convivencia. Todo lo contrario. La conclusión es que debemos reforzar la moral, hacer sujetos morales más dignos y moralizar, al mismo tiempo, todos aquellos datos que van apareciendo en la siempre sorprendente evolución humana. Por eso y aunque no tengamos nada en contra de iniciativas como las de H. Küng o C. Sagan, que buscan aunar las energías de los postulados religiosos y del campo científico-filosófico para consensuar una moral universal mínima, no acabamos de tragarnos su señuelo. Cada uno en su sitio. Sólo valdrán las alianzas si, previamente, se reconoce que el ser moral y el ser humano van juntos sin necesidad de ninguna bendición teológica. Más aun, aceptar ésta no sólo destruiría la moral; destruiría, además, cualquier proyecto racional de socialización. Porque, ¿qué religión habría que escoger? ¿Quién la impondría? Las preguntas son interminables. Y, más que interminables, absurdas. El “Dios del nuevo milenio”, por tanto, que no haga sombra a la moral.

(b) Nos hemos referido también a la relación entre individuo y religión; es decir, a la posibilidad de singularización que poseería la religión; a la religión de alguna manera *invisible*, por usar el tópico ya en circulación. No es mi intención discutir cuánto y cómo puede estructurar la religión a un ser humano autónomo. En principio parece que existiría una contradicción entre ambos términos. Ahora bien, a poco que se redefine la religión del milenio, ésta podría ser incluso benéfica. Pero, ¿de qué religión se trataría? De una religiosidad mínima y adjetiva. Mínima, en cuanto que sólo se limitaría a aceptar que no tiene por qué ser el mundo la última palabra. O, dicho de otra forma, que se es agnóstico respecto a la última explicación y que, por lo tanto, el misterio forma parte de nuestra condición. Y adjetiva, en cuanto que uno actuaría siempre libremente, fuera de toda religión positivo-revelada. Se puede preguntar más de uno qué utilidad tiene una religión tan minimizada cuando tantos son los peligros que acechan a la religión en general. Estos podrían ser algunos de sus bienes: relativización antidogmática de todo lo existente, ayuda adjetiva a la vida (como se ayuda uno estéticamente o deportivamente, podría ayudarse religiosamente) y, para finalizar, una actitud menos seca, más divinizada, mucho más abierta a lo inédito. Pero si antes y al hablar de la moral, exigíamos la separación entre moralidad laica y teología, volveremos a exigir la separación entre este tipo de religiosidad milenaria y las viejas teologías o sus nuevos remedos.

(c) Para finalizar vamos a referirnos a la religión laica de la vida cotidiana. ¿Se trataría de la religión civil de la que tantos autores clásicos nos hablaron, como es el caso de Rousseau o de Mill? Ciertamente no. La reli-

giosidad cotidiana está en línea con lo que acabamos de decir. No intentará, en modo alguno, hacer buenos ciudadanos. Eso es cosa de la política moral. Tampoco suplirá el vacío que hayan podido dejar los dioses en su huida o el hastío que producen los existentes. Y no se mezclará jamás con ese reducto de mala magia (con la buena se recrearon hasta Nietzsche o Wittgenstein) que nos inunda como una plaga. Sí, y a modo de ilustración, con algo podríamos poner en contacto la religión de todos los días es con el humor. Porque el humor desdobra a los sujetos, los minimiza con ternura, crea, al mismo tiempo, una zona de misterio y hasta de mística natural, pide ayuda sin humillarse y, al final, goza. En este tipo de religión, como en el chiste según Freud, se liberarían energías. Pocos como L. Wittgenstein han entendido mejor este tipo de religión. Se trata de las pequeñas ceremonias que nos unen, siquiera fugazmente, a nuestros antepasados, nos reconcilian con el futuro incierto, nos hacen sensibles ante cualquier engaño que afirme venir del Más Allá y, sobre todo, nos posibilitan expresar el desamparo, la necesidad de correr juntos, la protesta ante la indiferencia del mundo y, en suma, el deseo de una felicidad merecida.

* * *

Hemos visto que el Dios del Fin de Siglo viene mediado por nuestros logros y nuestros fracasos. Como siempre. A una humanidad adulta compete hacer las paces con sus demonios. Y le compete colocarse, respecto a la palabra *Dios*, en su sitio. No es todo, desde luego, cosa de gramática, como pensó entre otros Nietzsche, en relación a Dios o como, a veces y desde la otra orilla filosófica, lo han pretendido algunos filósofos analíticos. Por nuestra parte, creemos que la gramática es el primer paso. El segundo es la vida propia, es decir, la praxis libre de los individuos que incluye el respeto a lo desconocido. Sólo ahí puede aurear lo que nos importe. Y todavía más, en el núcleo de nuestra existencia actual, lo que necesitamos es la acción; una acción rebelde y revolucionaria contra la diosa Obediencia. Porque ésta sí que existe.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
e-mail: sadaba@nodo50.org

Abstract

Nowadays it seems that Religion and Science come along together again. However, it is a superficial impression. Neither Physics, Logic, Astronomy or Biology allow to deduce the existence of God. The concept "God" is also incoherent and unmanageable. The author defends that it is possible to rescue an idea of natural religion. This kind of religion could help us to introduce us in the moral life. A natural religion, like humor, allows to question our existence and to smile before our human condition. The conclusion is that at the end of the millennium the philosophy should make the peace with God.