

1. Introducción

W. James, en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* (con prólogo de Aranguren), dedica un apartado a la "Inutilidad de las definiciones sencillas de la religión"¹. Y Kolakowski escribe: "Nunca estoy seguro de qué es la religión, y menos aún de qué es la filosofía, pero, sea lo que fuere, la religión incluye la historia de los dioses, de los hombres y del universo"². No es momento de analizar el significado plural del término "religión". Su origen es cristiano y occidental. Este es el motivo de que algunas culturas lo rechacen y otras lo desconozcan. La tendencia actual entre los estudiosos es hablar de "religiones" (en plural). Creo, sin embargo, que también el singular tiene larga vida asegurada. En realidad, cada ser humano solo conoce "una" religión: la que practica o ha practicado. De las restantes solo se tienen datos, informaciones diversas; pero "poseer información" es algo bien distinto de "conocer". Conocer una religión es mirarla por dentro, familiarizarse con ella, sentir que forma parte de la propia vida. Sagazmente afirmaba Renan que solo se conoce una religión cuando se la abandona. Probablemente se refería al poder cognoscitivo de la ausencia. La experiencia enseña, por ejemplo, que la ausencia definitiva de los seres queridos acrecienta su conocimiento. Es posible que la añoranza, el "echar de menos", sea mejor fuente de conocimiento que el contacto directo. Aplicado al tema que nos ocupa: el abandono de la que un día fue nuestra religión puede inquietar por dentro y conducir a conocer mejor y valorar más lo que antaño se tuvo. La religión pertenece al ámbito de lo "significativo", más que al de lo "científico". Y lo significativo siempre nos afecta y conmueve interiormente.

Pues bien: más inútil aún que buscar una definición sencilla de religión sería buscarla de Dios. Etimológicamente el término deriva de la raíz "div" o "deiv" que significa brillar. Es una palabra que tiene su origen en la experiencia de la contemplación del cielo o firmamento. Expresa admiración, invocación, sobrecogimiento, dependencia, fascinación ante la

¹ J. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1999, pp. 31ss

² L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 11

realidad. Enseguida viene a la mente el “cielo estrellado” que tanto impresionaba a Kant. Y es imposible no recordar “el silencio de los espacios infinitos” que sobrecogía a Pascal; sin olvidar la experiencia de lo “tremendo y fascinante”, de R. Otto.

Otra etimología, propia de las lenguas germánicas y anglosajonas ("Gott", "God"), podría derivarse de la raíz indogermana "hu" (llamar, invocar); remitiría a la experiencia de invocar al fundamento último, al Misterio, desde una situación humana de profunda necesidad y desamparo. Siempre me impresionó la confiada proclamación de N. Söderblom: “Yo sé que mi Dios vive, lo puedo probar por la historia de las religiones”. Sin embargo, algunos fenomenólogos de la religión sostienen, creo que con razón, que Dios ha llegado tarde a la historia de las religiones. La primera hora, una hora que no se sabe cuánto duró, la ocupó el “Misterio”³. Lo importante, hasta bien entrada la Modernidad, era "vivir" según las pautas de la "única religión verdadera". La Edad Media fue, como se sabe, época de angustiosa búsqueda de salvación. Todavía Lutero se lo jugará todo a la carta de un Dios "que salva". No abriga la menor duda de que existe Dios. Su atormentada pregunta será si ese Dios tendrá misericordia de nosotros. Sólo muy tardíamente se convirtió la religión en inquietante tema de reflexión. Dios, en cambio, siempre lo fue. El acceso a él discurrió por caminos de creciente complejidad. Veámoslo, aunque solo sea a grandes rasgos.

2. Desde la Filosofía de la religión

La teología natural fracasó precisamente cuando Dios dejó de ser *tema* para convertirse en *problema*. Es el momento en el que la Ilustración europea, con Kant a la cabeza, vuelve la espalda a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios. Es significativo: Dios dispuso de pruebas de su existencia mientras no las necesitó, mientras Europa fue cristiana; en cambio, cuando Dios entró en crisis, cesó el ajetreo de las pruebas. Enseguida se percibió -Hegel también- que las pruebas, en las que tanto insistía la teología natural, en lugar de asegurar la existencia de Dios, sólo

³ J. Martín Velasco, *Dios en la historia de las religiones*, Fundación de Santa María, Madrid, 1895, pp. 16ss. Véase también la obra, ya clásica, del mismo autor, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, 2006 (7ª edición); también es excelente su estudio *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, 1999.

mostraban la finitud y contingencia del hombre y del mundo. Pero, de ninguna forma eran la respuesta a dicha finitud y contingencia.

La misión de las pruebas pasó a ser la de poner de manifiesto que es necesario ir más allá del hombre y del mundo si se aspira a lograr un fundamento sólido para la realidad. Es el sentido que les otorgó Hegel. Él era consciente de que se trataba de un proceder ilegítimo, ya que, partiendo de la realidad finita se pasa a afirmar la existencia de Dios, que pertenece a otro orden de realidad. A pesar de todo, Hegel las mantuvo como expresión formal de que el hombre supera lo finito. Precisamente porque era consciente de que no es legítimo hacer depender la existencia de Dios de la realidad finita, renovó el argumento ontológico y lo defendió frente a la crítica kantiana. La gran ventaja de este argumento radica precisamente en que su punto de partida no es la finitud, sino el concepto de Dios.

Las pruebas de la existencia de Dios no demuestran, pues, que exista Dios, sino, a lo sumo, que el hombre lo necesita radicalmente. Este es, también, el sentido que les otorga la teología actual. Uno de sus máximos representantes, el malogrado D. Bonhoeffer, fue duro con ellas: "*Einen Gott den es gibt, gibt es nicht*". Traducido libremente: un Dios cuya existencia fuese constatable no sería realmente Dios. Y un teólogo tan ávido de fundamentos como W. Pannenberg escribió: "Un Dios cuya existencia pudiese ser demostrada mientras el mundo va de mal en peor y los sufrimientos de los hombres claman al cielo, no sería la solución del oscuro enigma de nuestra vida"⁴.

El fracaso de la teología natural y de su principal baluarte, las pruebas de la existencia de Dios, puso radicalmente de manifiesto el carácter problemático de la realidad de Dios. En los últimos tres siglos, Dios -si es permitido hablar así- ha vivido en un permanente sobresalto. Filósofos, e incluso algunos teólogos, amontonaron signos de interrogación sobre su existencia. Ante tan alarmante situación, la teología natural cedió el testigo a la filosofía de la religión. A partir del siglo XVIII será ella quien deberá gestionar los intereses de un Dios en apuros. Pero conviene hacer una precisión importante: Dios no se convirtió en problema por obra y gracia de la filosofía de la religión; las cosas sucedieron a la inversa:

⁴ W. Pannenberg, "Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?", en F. Lorenz (ed.), *Gottesfrage heute*, Stuttgart, 1969, p. 52.

porque Dios era pensado y vivido como problema, como algo inseguro, nació la filosofía de la religión.

Es más: la filosofía de la religión es el resultado de un cansancio. La época -Hegel insiste en ello- se había cansado de especular sobre Dios y sus pruebas. La atención se centraba ahora en el otro polo de la relación religiosa: en el hombre. El giro antropológico, lentamente preparado por Lessing, Herder, Hamann y, antes aún, por Nicolás de Cusa, comenzó a dar sus frutos. Este último, el Cusano, se atrevió a hablar del hombre como "humanus Deus", "secundus Deus", "infinito relativo" frente al infinito absoluto que es Dios. Llegó incluso a escribir: "Dios es el monedero que acuña las monedas, pero el hombre es el banquero que determina su valor". La antropologización de la pregunta por Dios estaba, pues, en marcha. Ya no se partirá, para acceder a Dios, del cosmos, sino del hombre. Kant, con su énfasis en la subjetividad humana, hizo el resto.

Se llegó incluso a dudar de si Dios tenía cabida en la filosofía de la religión. Hubo quien defendió que ésta debía centrarse exclusivamente en el hombre. La moción no prosperó. Es sabido que los grandes iniciadores de la filosofía de la religión -Hume, Kant, Hegel- continuaron filosofando *sobre* Dios (Hume y Kant), o incluso *desde* Dios (Hegel). Ni siquiera los grandes críticos de la religión -Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud- prescindieron del tema "Dios".

La filosofía de la religión se decidió a ser generosa con su temario. Consideró que no debía vincular su identidad a un *catálogo de temas* sino a un *estilo de filosofar*: estilo que debía ser crítico, riguroso, abierto, libre y, por supuesto, "filosófico". La filosofía de la religión es, ante todo "filosofía". Hegel la vinculó con la "lucidez" y la liberó de cualquier tarea misionera: la filosofía de la religión no se preocupa de convertir a nadie, sino de que los seres humanos nos aproximemos al hecho religioso desde la lucidez. Lucidez que impedirá fanatismos, intolerancia y fundamentalismos de cualquier género. La razón, la filosofía, sostiene Horkheimer, se ocupa de que "no nos timen". La historia enseña que los timos en el ámbito de las religiones han sido especialmente trágicos y virulentos.

En cuanto "tema", Dios tiene, pues, cabida en la filosofía de la religión. Pero, en cuanto "Dios", sólo se le admite como "problema". En ningún caso se le permite la entrada como "dato revelado" (teología

revelada), ni como "dato seguro" (teología natural). Es más: estas exigencias son compartidas por la teología crítica de nuestros días. También ella rechaza lo que se ha llamado una *teología posicional* (G. Sauter), es decir, una teología bien asentada que amontona enunciados sin preocuparse de justificar su interna plausibilidad. En su lugar, el mismo G. Sauter, defiende una *teología argumentativa* que procura razonar sus contenidos⁵. Lo que ocurre es que, en teología, tales declaraciones de intenciones suelen ir seguidas de un cierto laxismo.

Concluyo aquí este recorrido por las formas teóricas globales de abordar la existencia de Dios. Dios comenzó con todo a su favor y los avatares de la historia le han ido -usemos un símil futbolístico- achicando espacios. El discurso seguro y dogmático de la teología revelada ha desembocado, pasando por el noble, aunque infructuoso esfuerzo argumentativo de la teología natural, en una nueva figura conceptual: la filosofía de la religión. Desde ella, lo de Dios queda en problema y pregunta abierta.

3. Negación de Dios en la actualidad

Tan abierta que algunos pensadores de nuestros días practican su negación decidida y serena, sin "agonías" unamunianas ni quiebras existenciales. En el siglo XXI Dios no es un dato seguro. No lo es para la filosofía, ni lo es para las sociedades secularizadas de nuestros días. Desde Kant, la referencia a Dios no viene precedida de un "yo sé", sino de un "yo quisiera". Todos recordamos su lapidario: "Debí suprimir el saber para hacer lugar a la fe". Dios, en el mejor de los casos, es un postulado, un anhelo, la condición de posibilidad para evitar la fatal quiebra que supondría para los humanos el desembarco final en la nada que tanto torturaba a Unamuno; no se resignaba a que "nuestro trabajado linaje humano" se reduzca a "una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada".

Pero lo cierto es que, deseos aparte, nada ni nadie puede probar la existencia de Dios. En la actualidad, Dios carece de detractores empedernidos y de defensores acalorados. Su hegemonía de antaño ha entrado en declive. Tan ocioso sería aplicar el verbo "demostrar" a su

⁵ Véase G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Theologischer Verlag Zürich, 1973, 2ª ed.

existencia como a su no-existencia. Se ha hecho un gran silencio en torno a él. Es lo que aconsejó Heidegger: silenciar el tema Dios en el ámbito del pensamiento. Es más: consideró “más aconsejable renunciar no solo a la respuesta, sino a la pregunta misma (por Dios)”⁶. Pero ya antes de Heidegger sabíamos que la mayoría de las más acendradas búsquedas de Dios desembocaron en el apofatismo, en el silencio. De nuevo Heidegger: “honramos a la teología en cuanto callamos acerca de ella”⁷. Es comprensible que Dios corra el mismo destino que la teología.

Heidegger había afirmado que su filosofía era “un estar a la espera de Dios”. La frase es de 1948, pero la repitió en 1966 en la conocida entrevista publicada por el semanario alemán *Der Spiegel* bajo el título “Ya solo un Dios puede salvarnos”. En ella sostiene que no podemos atraernos a Dios “pensándolo”. A lo sumo “podemos estar a la espera”. Solo es posible un *sich-offen-halten* (un mantenerse abierto) para el advenimiento o la ausencia de Dios. La *espera* es el temple del pensar que se dispone a contar con Dios. Al esperar dejamos abierto aquello que esperamos. Esperar es introducirse en el ámbito de lo abierto, de lo lejano y oculto.

En diálogo con E. Fink, Heidegger contrapuso la espera a la esperanza. La *esperanza* cuenta con algo, se ocupa en firme de algo; la *espera* consiste en conformidad, recato y discreción; la *esperanza* incluye un momento de agresividad, la *espera* de contención. Heidegger elogia la espera en un tiempo que, según él, no sabe esperar. Empeñarse en obligar a Dios a salir de su silencio puede resultar inoportuno. Todo tiempo humano es esencialmente tiempo de espera, algo que implica aprender a vivir en estado de inseguridad. La edad del silencio de Dios es época de renuncia, pobreza y sacrificio, incluido el *sacrificium intellectus*. Renuncia, pobreza y sacrificio acompañan a la revelación del ser. Y la revelación del ser es requisito para la revelación de Dios. (*Was ist Metaphysik*, 49-50)⁸.

⁶ M. Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 1-25, cita, p. 21.

⁷ Tomo esta cita de R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquet, Barcelona, 1977, p. 167

⁸ “Soy un teólogo cristiano”, escribió Heidegger, en 1920, a K. Löwith. En 1935, cuando ya Heidegger no hubiera repetido semejante autopresentación, volvió, sin embargo, a escribir: “Sin... mi ascendencia teológica jamás hubiera yo llegado al camino del pensamiento. Pero la ascendencia nunca deja de ser futuro”. Dos citas “llamativas” en una filosofía que se prohibió a sí misma tanto el teísmo como el ateísmo. (Las citas se encuentran en las pp. 678 y 679, respectivamente, de H. Küng, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979).

Dios está, pues, conociendo tiempos de silencio. La filosofía calla sobre él. Desde que murieron sus grandes críticos del siglo XIX y comienzos del XX –Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud- Dios no viene siendo molestado ni requerido por los filósofos. Existen, por supuesto, excepciones, pero se trata de excepciones que solo ofrecieron “discursos interrumpidos”, titubeantes e inseguros sobre él. Fue el caso de Benjamin, Horkheimer, Adorno, Bloch, Wittgenstein, e incluso Heidegger. Todos ellos renunciaron al discurso lineal, seguro, y bien trabado de las épocas precedentes. En casi todos ellos prevalece el aforismo fugaz sobre el tratado compacto y ambicioso.

En los últimos tiempos, sin embargo, los “discursos interrumpidos” sobre Dios están siendo remplazados por los “discursos compactos” que, con total desenfado y aplomo asertivo, niegan su existencia. Solo puedo mencionar a unos cuantos protagonistas.

Es el caso, por ejemplo, de Marcel Gauchet. Acepta un "absoluto", pero "terrenal": "Lo absoluto es humano, no demasiado humano, pero nada más que humano: dejando completamente de mirarnos en el espejo de Dios, podemos ver al fin al hombre"⁹. Eso sí: "El ser humano puede ser o no ser religioso, pero no puede dar de lado a lo inmaterial". Se rechaza la idea de Dios, pero se reclama, con razón, lo inmaterial, lo espiritual, lo inefable. Es lo que hizo entre nosotros Tierno Galván: el teísmo no debe proclamarse depositario único del misterio y de la espiritualidad; sin él sigue habiendo poesía, música e incluso mística, mística profana.

En parecida línea se mueve el libro de Michel Onfray¹⁰. Solo a través de una “descristianización radical de la sociedad, afirma, se puede alcanzar nuestro único bien verdadero: la vida terrena”. Solo existe una trinidad: “hombre, materia y razón”. La meta es “deconstruir los monoteísmos y desmontar las teocracias”. Estamos ante una polémica y apasionada defensa del ateísmo y del hedonismo ético.

También R. Dawkins¹¹ se apunta a la deconstrucción más severa. Su libro *El espejismo de Dios* desea mostrar: 1. La irracionalidad de la creencia en Dios, 2. El daño hecho por la religión a la sociedad desde las

⁹ L. Ferry y M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Madrid, 2007, p. xii

¹⁰ Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama, 2008

¹¹ R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa, 2007

cruzadas al 11 de septiembre, 3. Lo feliz que puede ser el ateo. Dawkins proclama, con ardiente celo misionero, las ventajas y orgullo de ser ateo.

Esta severidad atea es defendida también por Paolo Flores D'Arcais. Su tesis es que después de Kant, Hume, y Freud “estamos en condiciones de afirmar abiertamente, y *razonablemente*, la NO existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Sabemos quiénes somos: unos simios apenas modificados, aunque este ‘apenas’ (un porcentaje irrisorio del ADN) haya abierto al animal-hombre posibilidades impresionantes”. Y añade: “Y sabemos a dónde vamos: a ninguna parte...”¹². No puedo evitar recordar que, cuando E. Bloch se preguntaba “a dónde vamos”, respondía, con invariable tozudez antropológica: “siempre a casa”. Para Bloch, tan ateo como Flores D'Arcais, esa “casa” no era, ciertamente, el “cielo” cristiano, pero tampoco era “ninguna parte”. En realidad, no sé qué era, y creo que Bloch tampoco lo sabía. Tal vez se trataba solo de un guiño, pero de un exigente guiño, al dinamismo postulatorio kantiano. El kantiano practicante que fue Bloch no se resignaba a que, al final de los finales, nos quedemos “sin casa”. Sería, para expresarlo en términos tristemente actuales, un desahucio doloroso e injusto. Bloch, como Kant, Unamuno, y tantos otros, rechaza la “nada” como morada final; todos ellos consideraban que los seres humanos, a pesar de nuestro tantas veces deplorable historial moral, merecemos algo mejor. Bloch se resistía, “por dignidad personal”, a “acabar como el ganado”. Eso sí: Bloch distinguía, aunque no implacablemente, entre las “exigencias” (*das verlangte*) y los “logros” objetivos (*das erlangte*). Los seres humanos hemos sabido desde siempre que nunca coincide lo anhelado con lo realmente conseguido.

Tal vez por avatares de este género concluye Vattimo que “Dios sigue en circulación”¹³. Su postura es bien diferente de la de su paisano Flores D'Arcais. Expresamente, en diálogo con R. Rorty, afirma: “Yo me profeso creyente, pero creyente en el Dios de la Biblia. La Biblia es la base de una tradición a la que pertenezco, y sin la cual no puedo pensarme”¹⁴. Quiere creer en un Dios como creyeron Leibniz, Descartes, Kant, Voltaire, Rousseau, y tantos otros. Y también desea creer en la inmortalidad, entendida ésta como “capacidad de transmisión 'espiritual', de diálogo entre

¹² P. Flores D'Arcais, M. Onfray y G. Vattimo (eds.) *Ateos o creyentes*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 14

¹³ R. Rorty/ G. Vattimo, *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 124

¹⁴ P. Flores D'Arcais, M. Onfray, G. Vattimo (eds.), *Ateos o creyentes*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 20

épocas y generaciones, asegurado por la cultura..."¹⁵. Desea que resucite incluso su gato: "pobre de mi gato; confío en que resucite en mí..."¹⁶. Vattimo recuerda que una parte importante del PIB está ligada al culto a los muertos, a la esperanza en la supervivencia. En realidad, Vattimo nos recuerda un dato que ya nos ha salido al encuentro: que al menos culturalmente somos cristianos (Kolakowski).

Deseo concluir este apartado con un relato que me resulta especialmente emotivo. Me refiero a H. Jonas, filósofo de la religión judío, cuya madre fue sacrificada en Auschwitz en 1942. En su libro *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, sostiene que cuando se trata de Dios "el voto de los felices se puede dejar de lado, mientras que el de los que sufrieron, el de los infelices, cuenta doblemente en su peso y validez"¹⁷. Una tesis algo diferente de la defendida por J. Stuart Mill en su libro, *La utilidad de la religión*: "Son precisamente los que nunca han sido felices los que tienen este deseo (el de perdurar en otra vida después de ésta). Quienes han poseído la felicidad pueden soportar la idea de dejar de existir; pero tiene que ser duro morir para quien jamás ha vivido"¹⁸. Y ese es precisamente el problema de Jonas: los que nunca disfrutaron de una vida elementalmente lograda. Por eso propone "escuchar la opinión de las víctimas de la miseria, la opinión de los menos sobornados por las alegrías gozadas"¹⁹. La

¹⁵ *Ibid.*, p. 21

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, p. 99

¹⁸ J. Stuart Mill, *La utilidad de la religión*, Alianza, Madrid, 1986, p. 91

¹⁹ H. Jonas, *op.cit.*, p., p. 99. Vengo manteniendo un prolongado diálogo con Javier Muguerza sobre el tema de las víctimas, de los que "en esta vida" no encontraron la felicidad, la salvación. Muguerza piensa que la salvación, si la hay, es obligado buscarla "irremisiblemente en esta vida", sin confiar en futuros consuelos escatológicos. Sin embargo, mi problema, como el de Jonas, son precisamente los que "en esta vida" no encontraron salvación. Para ellos me atrevo, desde el dinamismo postulatorio kantiano, a mantener "la débil esperanza mesiánica" (W. Benjamin) de que sean revisadas sus causas y conozcan un futuro "sanado" en el que se les haga justicia. Salta a las vista la indefensión de esta esperanza. Esta llena de supuestos inverificables. El primer supuesto es el de la existencia de Dios. No en vano Kant agregó el postulado de la existencia de Dios al de la inmortalidad del alma como su condición de posibilidad. Consuela pensar, como K. Löwith, que es un privilegio de la filosofía y de la teología plantear preguntas que carecen de respuesta empírica. Preguntas a las que Muguerza, desde su reconocida increencia, también se muestra altamente sensible. Nuestra diferencia tal vez no resida en la respuesta (es posible, pero no estoy seguro de ello, que ambos aceptásemos los "puntos suspensivos" bajo los que Aranguren sitúa toda apelación a la escatología), sino en la mayor obstinación, más teológica que filosófica, con la que yo planteo la pregunta. Pero, si "el creyente heterodoxo" que fue Aranguren dejaba en puntos suspensivos el pilar central de la fe, la resurrección, tal vez sea también posible la existencia de "increyentes heterodoxos", que no se cierran por completo a la extraña y remota posibilidad de una salvación final, de "otra vida". Pero es probable que Muguerza piense que estoy llevando el irenismo demasiado lejos, en pos de una imposible *coincidentia oppositorum*. Ya lo dirá... Véase J. Muguerza, "Una visión del cristianismo desde la increencia", en J. Muguerza y J. A. Estrada, *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Sal Terrae,

obra de H. Jonas es todo un alegato en favor de la normatividad de las víctimas de Auschwitz. Una normatividad que alcanza también tintes dramáticos en el crudo dilema propuesto por Benjamin y Horkheimer: si se mantiene vivo el recuerdo de las incontables generaciones de seres humanos sacrificadas a lo largo y ancho de la historia universal, es imposible saborear la propia felicidad; como solución cabe recurrir al olvido, pero una felicidad lograda a golpe de olvido ¿es humana? Por tanto: si se recuerda, es imposible ser feliz; y, si se olvida, se alcanzará la felicidad, pero a costa de prescindir de la solidaridad. Personalmente nunca supe cómo escapar a este dilema, a no ser, claro está, que se acepte, con la seguridad sin garantías propia de la fe, la prometida restauración cristiana universal, en virtud de la cual quedará definitivamente implantada la justicia que las víctimas de la historia no experimentaron. No parece que haya otra salida.

Es especialmente conmovedor el relato de H. Jonas sobre su encuentro con H. Arendt. Cuenta que Arendt le desafió con la siguiente pregunta: "¿Cree usted en Dios? Tan directamente nadie me lo había planteado. ¡Y una persona casi desconocida! Primero la miré algo desconcertado, pero entonces lo medité y dije -para mi propia sorpresa- 'Sí'. Hannah se estremeció, todavía recuerdo que casi me miró espantada. '¿De verdad?' Y contesté: 'Sí, en definitiva, sí. Más allá de lo que eso pueda significar, creo que la respuesta 'sí' se ajusta más a la verdad que un 'no'. Poco después, a solas con Hannah, volvimos a hablar de Dios, y ella me dijo: 'Nunca he dudado de la existencia de un Dios personal'. A lo que le dije: 'Pero Hannah ¡nunca lo hubiera imaginado! Y ahora sí que no entiendo por qué te quedaste tan extrañada la otra noche'. Y ella contestó: 'Estaba conmovida por el hecho de escucharlo de tus labios, pues jamás lo hubiera imaginado'. De manera que ambos nos habíamos sorprendido mutuamente con aquella confesión"²⁰.

¿Qué ha pasado para que la fe en Dios, tan acendrada durante siglos, conozca los eclipses que hoy conoce? Aventuramos solo dos razones, aunque obviamente son muchas más.

Santander, 2000. Mi diálogo con Muguerza puede verse en mi libro, *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2006.

²⁰ H. Jonas, *Memorias*, Losada, Madrid, 2005, p. 370

Razones para el cambio

a) Un *curriculum* precario

Escasean los datos sobre Dios. Al mismo tiempo crece la exigencia de información. Después de la Ilustración, se desea saber en qué se cree. "Atrévete a saber", exhortó Kant. Sin embargo, acerca de Dios hay poco que saber. Hace años, escribió A. Fierro: "Acerca de Dios se carece de noticias absolutamente fidedignas; sólo se cuentan historias que permiten formarse ciertas conjeturas"²¹. Así es. Si uno se asoma a los grandes diccionarios de teología o filosofía se topa con un extenso *curriculum* divino; pero se trata de un *curriculum* de autoría humana. La historia de Dios es el gran relato de las percepciones que los seres humanos hicieron de él. Dios mismo, sin embargo, guarda silencio. Él no llega nunca directamente al receptor.

Es verdad que las religiones monoteístas hablan de la "revelación" de su Dios. Y K. Barth insistió -antes lo había hecho Hegel- en que la revelación es "automanifestación" de Dios. Pero tal automanifestación nunca es directa. El verbo "revelar" nunca tiene, en el Nuevo Testamento, a Dios como complemento directo. Eso queda para la gnosis. El Dios cristiano sólo revela "algo" de sí mismo: su amor, su ira, su misericordia, su justicia. Pero nunca se revela a sí mismo.

Incluso un teólogo tan teocéntrico como W. Pannenberg ha escrito: "Según los testimonios bíblicos, la autorevelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia"²². Somos, pues, invitados a detectar las obras de Dios en la historia. Una tarea a todas luces ardua. Habría que ser muy "lanzado" para atreverse a asignar a Dios determinados acontecimientos intrahistóricos y sustraerle otros. ¿Con qué criterio? Pannenberg se atrevió a ofrecer el siguiente: "En el momento en que un acontecimiento nos ilumina la realidad total en la que vivimos y estamos interesados, en ese momento, tal acontecimiento nos revela la

²¹ A. Fierro, *Historias de Dios*, Laia, Barcelona, 1981, p. 8. De la amplia y polifacética obra de A. Fierro véase su libro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Taurus, 1979. Su última obra, de gran interés, se titula, *Después de Cristo*, Trotta, 2012. Me ocupé de A. Fierro y su obra en, *A vueltas con la religión*, Evd., Estella, 2012 (6ª ed.) pp. 297-326.

²² W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 117

actuación de Dios"²³. Dios queda vinculado a la *Erhellungserfahrung*, que Pannenberg asumió de su maestro en filosofía, K. Jaspers. Somos, pues, remitidos a la "experiencia de iluminación". Iluminar significa, en Jaspers, "dar sentido". Pero identificar la acción de Dios con la experiencia de sentido parece excesivamente generoso. Le concede a Dios todas las ventajas. Y deja abiertos muchos interrogantes. El más crucial de todos ellos sería éste: ¿qué hacemos con el sinsentido? ¿No tiene Dios nada que ver con él? Bíblicamente, Dios es el Señor de *toda* la realidad. ¿Con qué derecho le sustraemos el lado oscuro de las cosas? ¿Qué hacemos con el mal? ¿Es obligatorio sustraer a Dios esa amarga parcela de la realidad?

Además, la automanifestación indirecta de Dios en la historia tropieza con otra dificultad: la historia no ha llegado a su final. Dilthey lo formuló con precisión: "habría que esperar al final de la historia para poseer todo el material que permita pronunciarse sobre su significado"²⁴. Y, convencido de que nadie conoce el final de la historia, Dilthey sacó la resignada conclusión de que no son posibles pronunciamientos definitivos. Solo tenemos acceso a verdades parciales y relativas. "El todo, insiste Dilthey, solo se nos hace presente en la medida en que las partes lo hacen comprensible"²⁵. A su vez, las partes sin el todo permanecen mudas. No hay, pues, forma de evitar el relativismo.

Consciente de esta dificultad, también Pannenberg revalorizó el final de la historia. Llegó incluso a escribir: "La revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante"²⁶. Pero, con semejante desplazamiento hacia el final, el *curriculum* divino sufre mayor precariedad aún. En efecto: todo queda pendiente de un misterioso final con el que la filosofía, por ejemplo, no sabe muy bien qué hacer. Sin embargo, precisamente a la filosofía acudió Pannenberg para salir del atolladero. Concedor de que tanto Dilthey como Heidegger habían revalorizado el concepto de *anticipación*, Pannenberg lo introdujo con inusitada fuerza en la teología posterior a la Segunda Guerra Mundial e intentó mostrar que el "final de la historia" no es una fecha que deba ser esperada pacientemente, sino un acontecimiento -la resurrección de los muertos- que ha quedado

²³ *Ibid.* Véase también, del mismo Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, p. 304.

²⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1933, vol. VII, p. 233

²⁵ *Ibid.* Puede verse también M. Fraijó, "Religión y relativismo", En L. Arenas, J. Muñoz, A. J. Perona (eds.), *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid, 1997, p. 163

²⁶ W. Pannenberg, *op. cit.*, p. 123

anticipado en la resurrección de Jesús de Nazaret. La resurrección de Jesús descifra y anticipa, pues, el final de la historia y mitiga la precariedad del *curriculum* divino. A través de ese acontecimiento, piensa Pannenberg, la revelación divina alcanza su máxima expresión. Solo falta un “pequeño detalle”: hay que probar la historicidad de la resurrección de Jesús. Pannenberg se empleó a fondo en ello, pero nosotros no le podemos acompañar esta tarde en su esfuerzo. Esfuerzo que la filosofía contempla con cierto pasmo, aunque la problemática no le debería ser ajena. Si se reemplaza el término “resurrección” por el de “inmortalidad del alma”, la filosofía no tendrá más remedio que darse por aludida. Y no hay que olvidar que ambos términos apuntaron siempre en la misma dirección: el no acabamiento definitivo de los seres humanos tras su muerte, la huida de la nada. Pero, a pesar de tantos esfuerzos argumentativos, el *curriculum* de Dios continúa siendo muy precario. Y a un *curriculum* precario corresponde una recepción problemática.

b) Una recepción problemática

Fue M. Buber quien acuñó la expresión "eclipse de Dios"²⁷. Probablemente, Dios ha conocido muchos eclipses. En el siglo XIX, Nietzsche certificó su defunción. Anunció al mundo que, por fin, Dios, y la metafísica que implicaba, habían dejado de ser determinantes. Con gran solemnidad detalló las razones de su insignificancia. Sin embargo, el actual eclipse parece más decisivo que los anteriores, personalmente lo considero el más decisivo de todos los eclipses conocidos. Se prescinde de Dios distendidamente, sin los desgarros interiores de antaño, serenamente. Kolakowski encuentra preocupante que a la pregunta "¿qué hay de la cuestión de Dios?" se responda con naturalidad: "¿Pero es que existe realmente esa cuestión?" No existe, sostiene Kolakowski, para los creyentes "si los hay". Kolakowski piensa en creyentes "cuya fe heredada es firme e incommovible". Para ellos no existe la "cuestión de Dios". Y tampoco existe, por supuesto, para los ateos convencidos -Kolakowski añade también aquí la apostilla "si los hay"- ya que "ellos saben sin ningún

²⁷ M. Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2003

género de dudas que la ciencia ha expulsado a Dios definitivamente del mundo”²⁸.

Es indudable que existen creyentes de fe "firme e incommovible", pero ellos no agotan el espectro. Se da también una recepción problemática de la fe en Dios. Hay creyentes que se debaten entre la fe y la increencia, entre el "sí y el no". Algunos se sienten tentados de repetir con Primo Levi, un superviviente de Auschwitz: "Existe Auschwitz, por lo tanto no puede haber Dios". Pero tal vez es más frecuente que se sientan envueltos en la dialéctica de E. Wiesel, otro superviviente del holocausto: "Auschwitz jamás se puede comprender con Dios; Auschwitz no se puede comprender sin Dios"²⁹. Otros, no sé cuántos, es posible que den la razón a Wiesel cuando constata que, después de aquella crueldad, "hagamos lo que hagamos, estamos perdidos"³⁰.

También es indudable, como sostiene Kolakowski, que "hay ateos convencidos". Pero tampoco ellos agotan la galería. Existe una recepción problemática de la convicción atea. De hecho, los ateos de ayer son, en parte, los agnósticos de hoy. Algo que probablemente no se debe sólo, como afirma F. Savater, a la falta de coraje para llamarse ateo en una sociedad dominada aún por la "turba levítica", sino a la posibilidad de que el agnóstico mantenga abierta alguna ventana a la creencia que el ateo habrá cerrado cuidadosamente. Y, como he sugerido más arriba, en diálogo con Muguerza, tal vez exista el increyente heterodoxo, o flexible, que no excluye por completo la solución escatológica cristiana.

4. Los postulados de Kant³¹

Es sabido que Kant recupera, a través de la razón práctica, lo que la razón pura le negaba. El principal objeto de esa recuperación son los tres conocidos postulados: el de la libertad, el de la inmortalidad, y el de Dios:

a) Libertad. Kant sabe que no es posible probar la libertad, pero apela al testimonio de la conciencia: algo dentro de mí me dice que, aunque

²⁸ L. Kolakowski, "Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter", en H. Rössner (hrsg.), *Der nahe und ferne Gott*, Berlin, 1981, p. 9

²⁹ J. B. Metz, E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid, 1996, p. 99.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

determinados actos de mi pasado puedan disculparse, continúan siendo míos. La frase bíblica “ese hombre eres tú” mantiene su vigencia. De ahí el sentimiento de culpa. Kant parte de que la “obligación moral” es un hecho que presupone la libertad. Si hay obligación moral, tiene que haber libertad. Dicho de otra forma: “Si debo, puedo”. Sería absurdo estar condenados a lo irrealizable. Es cierto que no podemos probar científicamente la libertad, ni la inmortalidad ni la existencia de Dios, ya que son ideas que desbordan el ámbito de la ciencia; pero, si admitimos que existe la obligación moral, estamos afirmando implícitamente la existencia de un orden moral, orden que exige a su vez la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

b) Inmortalidad. El bien supremo al que tendemos debe incluir “virtud y felicidad”. Pero la experiencia enseña que no siempre caminan juntas. La virtud no da lugar necesariamente a la felicidad. Es evidente que, con demasiada frecuencia, a los malos les va bien y a los buenos mal. Kant postula un escenario futuro en el que virtud y felicidad coincidan, en el que se dé un progreso indefinido, infinito, hacia el ideal de la coexistencia entre virtud y felicidad. Ello implicaría una duración infinita de la existencia y de la personalidad de los seres racionales. A esto llama Kant inmortalidad del alma (lenguas irónicas, como la de Heine, aseguraban que el postulado de la inmortalidad habría sido una concesión de Kant a su viejo criado Lampe, desconsolado ante la triste perspectiva de un futuro sin sanción escatológica; la tristeza de Lampe habría impulsado a Kant a sacarse de la chistera la varita mágica de la razón práctica para resucitar todo lo que había ajusticiado mediante la razón pura. El mismo Heine aventura también la posibilidad de que Kant pretendiese “despistar a la censura”).

c) Dios. Solo su existencia hace posible lo anterior. Solo él puede posibilitar la armonía entre felicidad y moralidad. Para ello tiene que ser “omnisciente” (conocedor de todos nuestros estados interiores) y “omnipotente” (capaz de crear un mundo en el que la felicidad esté exactamente proporcionada a la virtud). Y todo ello a través de la denominada fe racional, moral o práctica. Este es el motivo de que Kant tuviera que “suprimir el saber para dejar sitio a la fe”; llegó incluso a sostener que alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios sería una gran desgracia, puesto que “quedaría suprimida toda moralidad”; en lugar de obrar por motivos morales, los seres humanos se moverían por la esperanza de futuras recompensas y por miedo a posibles castigos; serían

virtuosos “por impulsos sensibles”. La conclusión de Kant es que, afortunadamente, “no sabemos, sino que debemos creer, que hay un Dios”.

La existencia de Dios no resulta avalada por ninguna demostración racional. Pero, como “Ideal de la razón pura”, es término al que siempre se orienta la razón humana en su uso teórico; en su uso práctico se transforma de hipótesis en postulado, término de la “fe racional”. Al llamar “fe” a este conocimiento (como al de la libertad y la inmortalidad), Kant no piensa en la fe religiosa o revelada; más bien desea destacar su carácter de opción integral, no puramente intelectual. Lo más importante de la religión es la fe racional en la existencia de Dios y el imperativo moral como “mandamiento divino”. Esta es la religión dentro de los límites de la mera razón, defendida por Kant. Obviamente existe también la religión revelada, pero de esa no se ocupa Kant.

La fe racional en Dios es, pues, un “postulado”, es decir, un pronunciamiento que, sin tener intuición directa de él, ni basarnos en la experiencia sensible, ni en raciocinio alguno, aceptamos cognitivamente por la “exigencia de una experiencia interior”; exigencia que brota del hecho moral, de la vivencia consciente del imperativo categórico. Por otra parte, el supremo bien, donde coincidirán virtud y felicidad, no es realizable por la sola fuerza humana. De ahí que resulte altamente razonable creer en Dios como “Supremo Bien Originario”, arquetipo del supremo bien que buscamos y garante único de que lo podamos alcanzar. El argumento moral kantiano está movido por la esperanza, por el deseo, por el ansia de sentido. Según Kant, la religión responde a la tercera y más decisiva de sus tres preguntas: “¿qué me cabe esperar?”.

Resumiendo: dos son los motivos que conducen a Kant a postular la inmortalidad del alma. *Primero*: la realización del bien supremo exige que la voluntad humana se ajuste a la ley moral. La “adecuación completa” de ambas magnitudes sería la “santidad”. Pero ningún ser racional puede lograr esa adecuación en el marco de su existencia finita. Es necesario un “progreso infinito” que solo la inmortalidad del alma hace posible. De ahí que ésta se convierta en un postulado de la razón práctica.

Segundo: al actuar moralmente -en la limitada medida en que esto es posible- el ser humano se hace digno de una felicidad que este mundo nunca ofrece. También desde esta constatación postula Kant la

inmortalidad. Como escribe concisamente Aranguren, la existencia de Dios y de la inmortalidad, en Kant, “debe ser admitida, no para la moralidad, sino por la moralidad”. Es decir: la moralidad, lo sabemos, anda sola, es autónoma. Pero su vinculación con la felicidad, y la amarga constatación de que este mundo no es campo abonado para alcanzar la felicidad, condujo a Kant a postular un escenario futuro más benévolo; situó en un más allá lo que el más acá le negaba. Adorno llegó a afirmar que el postulado kantiano de la inmortalidad “condena lo establecido por insufrible” y se abre al “ansia de salvar”.

Y, desde nuestros lares, Unamuno lo expresó así: “El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal de una a otra crítica. Quien lea sin anteojeras la *Crítica de la razón práctica* verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla”³².

Esta preeminencia de la inmortalidad del alma sobre la existencia de Dios queda gráficamente plasmada en la anécdota del campesino. Al preguntarle Unamuno qué le parecería un Dios que tuviese todos los atributos divinos, pero que no garantizase la inmortalidad. El campesino le respondió: “Entonces, ¿para qué ese Dios?”³³.

Como destaca J. Gómez Caffarena, la afirmación kantiana de Dios y de la inmortalidad es indirecta. En efecto: Kant pone el acento en el sombrío panorama que se seguiría si Dios y la inmortalidad fuesen una quimera: la esperanza de los humanos quedaría muy ensombrecida; y las posibilidades de encontrar un sentido último a la vida se verían muy mermadas. Todo esto impulsó a Kant a vincular estrechamente los términos “fe” y “racionalidad”. Desde una “fe racional”, no desde el saber, postuló, como condición de posibilidad para la no frustración definitiva, la existencia de Dios y de la inmortalidad. Abrió así, desde su generosa concepción del ser humano, grandes horizontes a la posibilidad de una fe en Dios crítica y razonada. Se puede, pues, afirmar que Kant marcó el futuro. Su pertinaz apuesta por el ser humano ha dejado honda huella en la cultura occidental y no solo en ella. Son muchos los que, inspirados en él, apuestan por un sentido pleno, por la salvación final. En definitiva:

³² M- Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 11.

³³ *Ibíd.*, p. 12.

apuestan, como Unamuno, para que el destino de los humanos no se reduzca a “una procesión de fantasmas que van de la nada a la nada”. Kant es un gran valedor contra la nada como estación final de la vida humana.

5. Kant: el ansia de salvar

Y algo de crucial importancia: si se silencia a Dios, si se consuma la separación entre religión y Dios ¿qué instancia podría colmar el "deseo radical" de "salvación", tan presente en la historia de las religiones? ¿Encomendaremos a nuestros difuntos a la estética? ¿Los encomendaremos a la religión sin Dios? La apuesta por la no frustración definitiva de ese deseo radical, por un sentido final de la existencia, constituye también el nervio de muchas filosofías. Son muchas, y muy nobles, las páginas que la filosofía ha consagrado a postular un buen final para la vida de los seres humanos.

Pero, sin Dios, el único final posible son las "paletadas de tierra" que alguien arrojará sobre nuestros despojos y que ensombrecían y enlutaban la esperanza de Bloch. Se nos despedirá con música, pero la música no nos salvará. Dicho de otra forma: la salvación que ella ofrece no es la “salvación radical” invocada por los seres humanos y anunciada por sus religiones. El "trascender sin Trascendencia", de Bloch, tiene fecha de caducidad: la muerte. Los cadáveres no trascienden nada. En su acepción fuerte, en su radicalidad última, la salvación tiene que ver con el destino final del ser humano y, por tanto, con la posibilidad de que su muerte no lo reduzca a la nada. Hablar de salvación es inscribir a la muerte en un marco de dramaticidad no absoluta. Tarea imposible, creo, si no se apela a la Trascendencia con mayúscula, es decir, a Dios.

La salvación es, pues, una promesa de futuro, de índole escatológica, que no resiste comprobación histórica alguna. No es datable ni verificable. Se comprende la incomodidad de la filosofía ante ella. La gran mayoría de sus diccionarios no incluyen el término. Es más: en los años setenta, dominados por la fiebre de la secularización, hubo teólogos que reemplazaron "la salvación del hombre" por "el bien del hombre". Consideraban el concepto de salvación lastrado por un tufillo excesivamente sacral. Hoy nos quedan lejos semejantes escrúpulos, y semejante ignorancia. La fenomenología de la religión avala

inequívocamente la centralidad del término "salvación" en la historia de las religiones.

Pero, de nuevo: ¿a quién encomendar, o de quién esperar dicha salvación, si se da por muerto a Dios y se acepta su eclipse total? Kant se atrevió, como hemos visto, a postular la inmortalidad y, como su condición de posibilidad, la existencia de Dios. Vale la pena ofrecer una cita de Adorno: "Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna mejora afectaría a la injusticia de la muerte"³⁴. El secreto de la filosofía kantiana, concluye Adorno, "es la imposibilidad de pensar la desesperación"³⁵. Desesperación que saldría completamente victoriosa si, más allá de la muerte, no existe instancia alguna capaz de "recomponer lo despedazado" (W. Benjamin), de ofrecer "salvación radical".

Tiene razón F. Savater cuando, desde su ateísmo, al analizar el libro de G. Vattimo, *Creer que se cree*, echa de menos en él los temas fuertes del cristianismo, como la resurrección de los muertos. Sostiene que "puestos a creer... es eso y no otra cosa más débil lo que merece la pena de creerse"³⁶. Desde tiempo inmemorial, muchos seres humanos, nunca sabremos cuántos, parecen haber confiado en que sus deseos más constitutivos y esenciales conozcan mejor destino que su extinción forzosa en la nada. No era solo Unamuno quien se resistía a que la vida se agote en "una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada..."³⁷.

Hay, sin embargo, otras melodías, otras voces que no conviene silenciar. A. Flew, el ateo "convertido" al teísmo después de más de cincuenta años de estricto ateísmo, escribe: "No me veo 'sobreviviendo' a la muerte". Su conversión le ha conducido a aceptar la existencia de Dios, pero no a creer en la "existencia de una vida de ultratumba". Con toda la claridad deseable escribe: "Quede constancia, pues, de que deseo silenciar todos esos rumores que me presentan haciendo apuestas pascalianas"³⁸. Y ¿cómo olvidar la contundente confesión de Rilke: "Cada cosa en su

³⁴ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1989, p. 384.

³⁵ *Ibid.*, p. 385.

³⁶ F. Savater, *El País (Babelia)*, 27 de julio de 1996, p. 11.

³⁷ M de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 39.

³⁸ A. Flew, *Dios existe*, Trotta, 2012, p. 36.

momento. Justo en su momento y nada más. Y nosotros también en nuestro momento. Y nunca más?”³⁹.

El mismo Aranguren, cristiano heterodoxo, creía que las religiones no deberían apostar todo a la carta de la resurrección. En este aspecto se reconocía poco unamuniano, no le importaba la perduración de su “yo” tanto como a Unamuno. Dejaba, como sabemos, la posibilidad de la resurrección en puntos suspensivos...Se trata de una opción altamente respetable y muy acorde con la naturaleza misteriosa, al borde de lo desorbitado, del anuncio cristiano.

Sin embargo, más allá de los siempre respetables anhelos personales, tropezamos con la memoria de las víctimas de la barbarie humana. Si postulamos la resurrección, lo hacemos sobre todo en su honor. A nosotros, nacidos en países y días de bienestar material, puede que nos haya bastado con esta vida; pero las víctimas, las de Auschwitz y las de tantos otros holocaustos, carecieron de todo. Alguien decidió que eran material eliminable, pura mercancía. F. Savater suele decir que lo importante no es que haya vida después de la muerte, sino que la haya antes. De acuerdo. Pero, cuando esto no ocurre, es legítimo aferrarse al “después”, aunque solo sea como gesticulación impotente, como protesta testimonial. Hegel escribió que, cuando se insiste mucho en el lado oscuro de la vida es porque se desea aparentar que se es “buena persona”, que se tienen “buenos sentimientos”. Es posible, aunque no siempre tenga que ser así. La insistencia en la negatividad también puede tener su origen en el firme convencimiento de que los expedientes de las víctimas de la injusticia no deberían ser archivados sin reparación. Los orígenes judeocristianos de la fe en la resurrección parecen poner de manifiesto que ésta solo estaba destinada a los mártires. Era su martirio el que no podía quedar injustamente olvidado. Se estaba en deuda con ellos, se les debía otra oportunidad, oportunidad que ofrecía la resurrección. La creencia en la resurrección es, pues, un canto a una justicia final que impida olvidos definitivos. Es el rechazo de la nada como estación final.

¿Cómo no recordar en este contexto los versos de H. Heine?

"Y seguimos preguntando

³⁹ Tomo la cita de D. S. Toolan, *Reencarnación y gnosis moderna*, *Concilium* 249, 1993, p. 821.

una y otra vez,
hasta que un puñado de tierra
nos calle la boca

¿Pero es eso una respuesta?”

Precisamente porque eso no es una respuesta surgió la creencia en Dios y en los dioses, surgieron las religiones con sus libros sagrados, sus “hombres decisivos” (K. Jaspers), sus templos, su culto a los muertos, sus cuidados cementerios, sus filosofías y teologías. Todo en ellas apunta hacia nuevos amaneceres, hacia vidas nuevas y sanadas, hacia futuros luminosos, hacia una generosa recomposición de lo que fue y dejó de ser, hacia inicios nuevos de vidas truncadas. La historia de la humanidad muestra que no hemos sido proclives a la resignación.