

# ÉTICA Y TEOLOGÍA DESPUES DE LA MUERTE DE DIOS

Javier MUGUERZA

El profano al que los azares de la vida le llevan a ocuparse del tema religioso habrá de procurar ser pudoroso y evitar en todo momento la tentación del *strip-tease* de sus creencias o increencias personales. En esta línea, pues, de sobriedad, *de nobis ipsis silebimus*. Pero sucede que, en gracia a la argumentación que por mi parte voy a tratar de desarrollar, necesitaría hacer unas breves, brevísimas, referencias —confío que no impúdicas— a mi propia experiencia del asunto, referencias que, como digo, habrán de ser muy breves y hechas a la carrera: de modo que, ya que no *strip-tease*, haremos *streaking*.

Por lo demás, y para tranquilidad del lector, añadiré que tales referencias ni tan siquiera habrán de ser estrictamente autobiográficas sino ampliamente históricas, esto es, extensibles —así, al menos, lo supongo— a buena parte de la gente de mi generación. Se trata, en fin, de lo siguiente. La gente de mi generación —la nacida, quiero decir, en este país con la guerra civil y educada por tanto en él durante la postguerra— no solía cobrar conciencia del fenómeno religioso sino con ocasión de eso que antes se llamaba «una crisis religiosa». No digo que con anterioridad a, o con independencia de, esas crisis no cupiera tener vivencias religiosas. Pero dudo muy mucho que a las formas de piedad rutinaria a que se nos tenía acostumbrados les cuadrara el nombre de «conciencia del fenómeno religioso». De la religión se cobraba conciencia comúnmente —o, por lo menos, en el mío y algunos otros casos que conozco— cuando se la ponía en cuestión, cuando nuestra manera inconsciente de vivirla entraba en crisis, cuando —como también entonces se decía— «se perdía la fe».

Si le quisiéramos echar grandilocuencia, se podría decir que la primera noticia fehaciente que uno tenía de Dios era la noticia de la «muerte de Dios», esto es, de su fallecimiento en la propia conciencia individual. Las preocupaciones teóricas a que dicho acontecimiento privado diera luego lugar en cada cual tenían poco que ver, por descontado, con las que años más tarde suscitaba en los miembros de la generación siguiente la importación de la llamada «teo-

logía de la muerte de Dios». Cuando Victoria Camps publicó entre nosotros, a finales de los sesenta, su excelente libro sobre el particular<sup>1</sup>, España era ya un país en vías de desarrollo, esto es, un país consumidor de «Coca-Cola» (recuerdo que un conocido escritorista español, a quien le preguntaron una vez qué opinaba de *los teólogos de la muerte de Dios*, respondía con feroz humor: «Me saben a Coca-Cola»). Pero no se me oculta que las comparaciones generacionales son tan odiosas como cualesquiera otras comparaciones. En consecuencia, me limitaré a recordar que, en la mía, las condiciones socioeconómicas del país no permitían desdramatizar la muerte de Dios en medida pareja a como —andando el tiempo— comprobé que lo hacía el teólogo de la muerte de Dios que mejor llegué a conocer. Estoy pensando en esa variedad un tanto aguada de neopositivismo y filosofía analítica que eran los escritos de Van Buren, en uno de los cuales<sup>2</sup> se llegaba a decir que hoy ni siquiera entenderíamos el grito nietzscheano «¡Dios ha muerto!» porque el problema era que la misma palabra «Dios» había muerto.

En mi época —si se me permite llamar así a los años de que hablo, cuando uno tenía quince o dieciséis—, la muerte de Dios no era precisamente un problema semántico.

Por el contrario, una de las salidas que se nos ofrecía, como posible solución de la crisis religiosa a que acabo de aludir, consistía en tratar de entender el grito de Nietzsche hasta sus últimas consecuencias, a saber, las que Nietzsche deseaba que se extrajeran de él. Naturalmente, el Nietzsche del momento no era un Nietzsche legible en la clave francesa hoy día en boga sino en alguna de las claves menos sofisticadas del «Nietzsche en España» de Sobejano (y, por supuesto, nuestros neonietzscheanos, más de uno de los cuales debía sin duda andar de calzón corto en el colegio, no habían tenido aún la

<sup>1</sup> VICTORIA CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, 1968.

<sup>2</sup> PAUL VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, 1963, pág. 103 (hay trad. cast. de J. I. Lana y D. S. Bustamante, Barcelona, 1968).

oportunidad de hacer oír su estimulante voz).<sup>3</sup> Pero, de cualquier modo, Nietzsche podía ser entendido con la suficiente perspicuidad como para que las consecuencias de sus palabras resultasen todo lo escalofriantes que Nietzsche pretendía. Pues, en definitiva, renunciar a Dios significa renunciar asimismo a cualquiera de sus sucedáneos seculares, incluida la ilusión de una posible norma universal de justicia en un mundo vivido como atrocemente injusto. Y para aceptar esa última renuncia sin caer en la desesperación, sobreponiéndose al nihilismo —como Nietzsche se sobrepuso o, más exactamente, lo intentó—, para lograr tal cosa, digo, hacía falta ser nitzscheano. Y en este punto, ya se sabe, se es nitzscheano o no se es. Si no se era nitzscheano, la salida en cuestión había de descartarse como inviable.

Otra salida alternativa podía, por cierto, consistir en la resuelta negación de la muerte de Dios. Y, puestos a mantener a Dios con vida, la opción más atrayente era a no dudarle la opción por el Dios radicalmente trascendente de la Revelación. Por aquellos años, uno no conocía la obra del llamado «primer Barth» —el Barth de «La Epístola a los Romanos»— sino a través de las versiones que de ella daba entre nosotros Aranguren<sup>4</sup>, pero —aunque críticas— esas versiones eran lo suficientemente fieles como para permitir apreciar la profunda coherencia interna de semejante concepción teológica. Si Dios existía, parecía plausible suponer que no tuviera que ver en absoluto con el ídolo que la religión había hecho de él. Como también estaba claro que la filosofía poco podría decir acerca de Dios y que, de modo muy particular, nada cabía esperar en tal

sentido de ese engendro escolástico que acostumbra a presentarse como teología natural. Dios tendría que ser absolutamente inconmesurable con el pensamiento humano e incluso con toda experiencia humana que no sea la de la paradoja, la contradicción o el absurdo. En cuanto a la injusticia del mundo a que se hacía antes mención, encajaba también coherentemente dentro de este cuadro de conjunto: a saber, como una prueba más del abismo insondable que separa al hombre de Dios. El único inconveniente para aceptar tal cuadro de conjunto era que, a tal efecto, se precisaba tener fe. Y la fe, ya se sabe, se tiene o no se tiene. Si no se la tenía, tampoco esta salida podía contar como viable.

La sumaria reconstrucción histórica que he esbozado en los párrafos precedentes acaso adolezca de esa irremisible idealización que en la historiografía contemporánea (por ejemplo, la de la ciencia) caracteriza a las malfamadas «reconstrucciones racionales». Para expresarlo con alguna benignidad, tales reconstrucciones racionales no pasan con frecuencia de racionalizaciones pergeñadas al hilo de las obsesiones intelectuales del historiador de turno. Y, por más que este último coincida en nuestro caso con el sujeto historiado, ni tan siquiera creo que quepa decir que aquellas obsesiones le fueran por aquél entonces explícitamente conscientes. Mas comoquiera que ello sea, y sin necesidad de restarle dramatismo, la situación podría asimismo ser descrita —más impersonalmente— en términos prebarthianos y prenietzscheanos. Pues, en efecto, el drama de la *muerte de Dios* no es en última instancia sino un drama ilustrado, esto es, un drama cuyo primer acto vendría a remontarse a la Ilustración. La doble vivencia que, a la vez frente a Barth y frente a Nietzsche, puede llevar a constatar tanto la muerte de Dios como la insatisfacción ante ese hecho se dejaría también reconstruir a partir de ella, siempre que la Ilustración se conciba como un fenómeno lo suficientemente complejo como para permitirnos considerar herencia suya tanto al positivismo como el romanticismo: en el «lenguaje bien hecho» que es la ciencia moderna no hay lugar para

<sup>3</sup> Que conste que sólo accedo a hablar de «neonietzscheanos» en gracia a la costumbre admitida, pues el prefijo «neo» siempre me trae a la mente lo que Ortega decía de los *neoismos*, a saber, que son como «la Sunnamita de algún decrepito David», lo que no preciso decir que no creo que sea el caso de nuestros neonietzscheanos.

<sup>4</sup> El primer Aranguren también, en libros tales como *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, del que él mismo recoge que es «para muchos el más importante que yo he escrito» (JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Obras*, Madrid, 1965, pág. 25).

la mención de Dios, constatación que en modo alguno amengua —ni tendría por qué hacerlo (más bien acaso lo contrario)— la insatisfacción de vivir en un mundo que podría sin empacho ser descrito con un «mundo mal hecho». Si entendemos la razón ilustrada en el sentido que se acaba de proponer, *tan* ilustrada sería la primera constatación como la insatisfacción subsiguiente. Y algo de ese doble motivo, o de ese doble componente, cabría sin duda rastrear en los pronunciamientos acerca de la cuestión de ese ilustrado típico que fue el Marx crítico de la religión. El Marx que ya en su tesis sobre Epicuro había escrito que «el país de la razón es para Dios lo mismo que un país dado para los dioses de otras comunidades, a saber, un territorio en el que aquél ha dejado de existir» es ciertamente el mismo Marx que en la crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho, y sin perjuicio de considerar a la religión como narcótico, escribió que «la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de las situaciones que carecen de él».

Puesto que, como se echará de ver en lo que sigue, el objetivo de mi trabajo no es otro en apariencia que sugerir una confrontación de las posiciones de Ernst Bloch y Max Horkheimer —o, más a grandes rasgos, de sus talentos respectivos— ante la situación espiritual de nuestro tiempo, alguien podría pensar que traigo a Marx a colación a la manera de un pie forzado con el fin de facilitarme el cometido. Así es en cierto modo, puesto que tanto Bloch como Horkheimer se dejan insertar en una tradición que en un amplio sentido cabría etiquetar como marxista. Pero me temo que la cosa sea un tanto más compleja. Pues lo que por lo pronto habría hecho Bloch —dejemos a un lado, por el momento, a Horkheimer— es reinsertar a Marx en una tradición más vasta. Una tradición, a saber, que apunta a una tercera alternativa en relación con el problema de la muerte de Dios, alternativa ésta distinta del ateísmo (aunque pueda perfectamente ser asimilada en términos ateos) y del fideísmo (aunque resulte fácil dentro de ella sustituir la fe por otro género de vir-

tud teologal). Para decirlo en dos palabras, la doble vivencia de la constatación de la muerte de Dios y de la insatisfacción ante tal hecho podría ahora compendiarse en algo así como la sensación de que Dios ha muerto sin acabar de completar su obra, correspondiendo al hombre —si a alguien podría corresponderle— la tarea de completarla.

En opinión de Kolakowski, es de esa sensación de la que se alimenta lo que él mismo ha llamado —con expresión que desde entonces se ha hecho célebre— «el mito de la autoidentidad humana». En su primera presentación de dicho mito<sup>5</sup>, el mito en cuestión era ante todo presentado como un mito político: el mito de la unidad de la sociedad civil y la sociedad política en el pensamiento socialista, esto es, el mito de la futura identificación del hombre como individuo y el hombre como ciudadano en una sociedad en que se hubieran abolido los obstáculos que impiden superar esa dicotomía (como se sabe, esos obstáculos se dejan resumir en la existencia de un Estado para el que los individuos serían meros soportes de relaciones de producción, un Estado que interpone entre esos individuos y los medios de producción el hecho de la propiedad y las consecuencias sociales de la misma, un Estado que sanciona, en fin, la división de la sociedad en clases, etc., etc., etc.). Ahora bien, como el propio Kolakowski se ha cuidado de poner de relieve con posterioridad —especialmente en su última y voluminosa (y, todo hay que decirlo, iracunda) historia del marxismo<sup>6</sup>— aquel mito no es sino una particularización de un mito metafísico: «el mito de la identidad sujeto-objeto». En nuestro caso —esto es, en el caso de Marx—, la identidad entre el sujeto y el objeto del proceso

<sup>5</sup> LESZEK KOLAKOWSKI, «The Myth of Self-Identity of Man» (hay trad. cast. de J. Alvarez, *Cuadernos Teorema*, Valencia, 1976), en L. KOLAKOWSKI - S. HAMPSHIRE (eds.), *The Socialist Idea. A Reappraisal*, Londres, 1974.

<sup>6</sup> L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford, 1978 (hay traducción castellana en preparación, debida a mi antiguo alumno de la Universidad de Bellaterra Jorge Vigil, de quien espero asimismo ver pronto publicado su inteligente trabajo de licenciatura «Kolakowski y el problema de la autoidentidad humana en la tradición marxista»).

histórico, en virtud de la cual los hombres acabarían reconociendo que las leyes sociales (económicas, por ejemplo) a las que presumiblemente se hallan sometidos son en definitiva creación suya y pueden ser modificadas por sus protagonistas, con lo que —al tiempo que se alcanza la total transparencia de nuestro conocimiento de las relaciones sociales— se superaría de pasada la tradicional antinomia entre la libertad de los agentes históricos y la supuesta necesidad del curso mismo de la historia. Esto es, se haría posible la Revolución (subrayemos que es en este punto donde la imperturbable sonrisa escéptica con que cuenta su historia Kolakowski se trueca en una mueca de desdén para dar, finalmente, rienda suelta a la iracundia).<sup>7</sup> Y como por lo demás es asimismo bien sabido, el mito marxiano de la identidad no es a su vez sino una apropiación de Hegel, esto es, la reducción antropológica de una versión del mismo —como la hegeliana— en la que resplandecen sus orígenes teológicos: Dios, más bien que el hombre, sería el auténtico sujeto de la historia, necesitando de sus objetivaciones —y, muy concretamente, de esa objetivación llamada «hombre»— para autoconocerse en su despliegue histórico. Este doble proceso de humanización de Dios y divinización del hombre —lo que Kolakowski bautiza como «dialéctica de la autolimitación de Dios y la no-autoidentidad del hombre»— era moneda acuñada en el misticismo nórdico de los siglos XVII y XVIII (el caso de Angelus Silesius) y puede rastrearse, con diversas modulaciones, en las veleidades panteístas del neoplatonismo cristiano medieval (desde Eriugena a Eckhart)<sup>8</sup>. Un contexto, por cierto, no del todo ajeno al propio tratamiento he-

geliano de la muerte de Dios —esto es, a la peculiar interpretación hegeliana del «Dios ha muerto» de Lutero referido a la muerte de Cristo— ni, en general, a la no menos peculiar dialéctica Viernes Santo-Domingo de Resurrección de un bien conocido paso de la obra primeriza de Hegel.

Sin duda todo ello merece ser tenido muy en cuenta a la hora de aproximarnos a un intento como el de Bloch, que alguna vez ha podido ser descrito como el intento de poner de cabeza a la dialéctica marxista tal y como Marx puso sobre sus pies a la de Hegel. Por mi parte yo he hablado de «reinserción» del marxismo en una tradición más vasta, de la que el pensamiento de Hegel forma incontestablemente parte, pero no necesito aquí hacer mía la genealogía del de Bloch que traza Kolakowski a la hora de presentarle como muestra arquetípica del *mito de la identidad*<sup>9</sup>. Esa genealogía puede ser discutible por unilateral: el neoplatonismo cristiano remite en última instancia al neoplatonismo a secas, como éste lo hace al puro y simple platonismo. Pero, sin contar ahora con que Bloch es de por sí bastante más aristotélico que platónico, los especialistas en Bloch podrían acaso protestar de que aquellas fuentes no alcanzan a dar cuenta de un pensamiento como el suyo, que debe tanto o más a la tradición judía que a la griega.

Aparte de la preferencia —en cualquier caso, matizada— por Prometeo sobre Job, Bloch tendría que reprochar a la tradición griega —marcada por la anámnesis— la circunstancia, tan decisiva para él, de que no deje lugar para otro tipo de profecías que la profecía de lo ineluctable (con la excepción frecuentemente recordada de Casandra, para la que —al igual que para los hebreos— la profecía constituía una llamada a la acción más bien que a la aceptación de lo que no está en nuestras manos evitar que acontezca). Comoquiera que ello sea, uno se halla a cien leguas de poderse considerar especialista en Bloch. Pero no es necesario, repito, compartir la genealogía que Kolakowski le atribuye, así como tampoco su crítica de Bloch

<sup>7</sup> Valga como muestra un botón de esa iracundia que en ocasiones lleva a Kolakowski a negarse «analíticamente» a entender a sus colegas: donde, con un poco de caridad hacia la prosa de la «Dialéctica negativa» de Adorno, tal vez habría podido captar más de una afinidad entre sus respectivas críticas de la identidad, Kolakowski sencillamente se limita a hojear aquella obra con desgana para pasar a despacharla como «un modelo de rimbombancia profesoral tras de la que se oculta su pobreza de pensamiento».

<sup>8</sup> KOLAKOWSKI, *op. cit.*, vol. I, págs. 21-32.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, vol. III, págs. 421-49.

—notablemente injusta en mi opinión, pero en la que aquí no me es dado detenerme<sup>10</sup>—, para acordar con él que Bloch es, si lo hay, un campeón de la *filosofía de la identidad*. Una filosofía de la identidad, por lo demás, radicalmente distinta de la de Hegel, e incluso de la de Marx, en por lo menos un punto crucial. Voy a tratar de exponer sucintamente, para nuestros efectos, en qué consiste esa filosofía de la identidad. Y con tal fin habré de limitarme a indicar dónde estriba, según creo, aquella diferencia radical.

A mi modo de ver, tal diferencia hay que buscarla en el énfasis ético de la filosofía de Bloch, énfasis del que no hay rastro en la de Hegel y ni siquiera se halla suficientemente recalcado —aun cuando la cuestión sea, ciertamente, disputable— en la de Marx. Hegel no vaciló en reducir la ética —lo que llamara «eticidad», o ética objetiva a fuer de pública, en cuanto diferente de la simple «moralidad» privada o subjetiva— a un capítulo de su *Filosofía del Derecho*, en lo que bien pudiera interpretarse como un intento de reconducir nuestra atención desde el ensueño de las normas morales a la cruda facticidad de lo legal. Y una impresión por el estilo se desprende del tratamiento hegeliano del problema de la *racionalidad*<sup>11</sup>, esto es, del papel asignado por Hegel a la razón en la filosofía. Ningún filósofo sensato dejaría de reconocer que entre la racionalidad de que alardean sus propias reflexiones y la del mundo circundante media una distancia que en ocasiones —esto es, casi siempre— podría ser abismal. Para Hegel, empero, la pretendida sensatez de tales filósofos descansaría sin más en la mayor de las insensateces, la insensatez, a saber, de negarse a concentrar sus reflexiones en la sólida realidad de lo que «es», negativa que es a su vez la que les mueve justamente a concentrarlas en la fantasmagórica idealidad de lo que «debe ser».

<sup>10</sup> *Ibid.*, págs. 445 y 55.

<sup>11</sup> Puesto que el candoroso intento de entender lo que Hegel quería decir en algunos pasajes de mi libro *La razón sin esperanza*, Madrid, 1977, parece haberme conquistado una inmerecida reputación como «hegeliano» en ciertos ambientes, confío en que los párrafos que siguen contribuyan a aliviarme de ese peso.

Por ese camino, piensa Hegel, la filosofía estaría fatalmente condenada a olvidarse del mundo y a perderse en el reino de los buenos deseos. Pero la misión del filósofo no consiste en empedrar el infierno con sus intenciones más o menos piadosas sino en levantar acta sin piedad de la actuación de la razón allí donde ésta actúe, aunque sea en el infierno. Y la razón actúa ni más ni menos que en la realidad, hasta el punto de identificarse con esta última. De donde habrá que concluir que el filósofo no es sino el notario llamado a dar fe de que, en efecto, todo lo real es racional. A la vista de semejante conclusión, es difícil sustraerse a la sospecha de que lo que Hegel propugna no sea sino la conformista resignación con lo que hay: desde un punto de vista ético, el individuo se hallaría siempre inerme ante la supremacía del acontecer histórico; del acierto o desacierto de sus tomas de decisión morales sólo cabría juzgar tras de emitir aquél su juicio sobre el éxito o el fracaso de las mismas; con lo que la historia siempre culminaría en un «¡Ay de los vencidos!», pues la razón estaría siempre de parte de los vencedores. Pero, para hacer justicia a Hegel, habría que recordar que al aserto de que «todo lo real es racional» anteponía el aserto de que «todo lo racional es real», lo que —sin dejar de reconciliarnos con cualquier pasado— parece al menos entreabrir una puerta al futuro, esto es, a la futura posibilidad de que la identidad del mundo y la razón no sea mañana tan espantosa como hoy. Y cuanto acaba de decirse de Hegel podría ser dicho, a fortiori, a propósito de Marx. Pues, cualquier cosa que sea lo que suceda con Hegel, en Marx no hay, desde luego, bendición del pasado ni inhibición ante el futuro, así como tampoco conformidad para con el presente. Como alguna vez se ha señalado, el reconocimiento de la inevitabilidad del pasado histórico no arranca del marxismo el aplauso moral sino, por el contrario, la protesta contra su brutal inhumanidad; y, de análoga manera, también ha sido señalado que el marxismo no conduce a la enervación sino a la acción tendente a transformar la historia en un proceso de emancipación. Ahora bien, lo que en Hegel haría imposible la ética es sen-

cillamente el hecho de que ni tan siquiera cabe acusarle de incurrir en la famosa falacia naturalista, esto es, de tratar de extraer el *deber ser* a partir del *ser*. Lo que ocurre es, más bien, que semejante distinción carece de lugar en su sistema, dentro del cual el mundo es como debe ser y lo que debe ser no es otra cosa que la realidad tal como es<sup>12</sup>. Y en cuanto a Marx, a quien probablemente hubiera repelido esta última fórmula, hay indicios racionales para pensar que no veía con malos ojos aquella indistinción y hasta se inclinaba a celebrarla como una importante conquista filosófica. Pues bien, la mayor novedad de la contribución de Bloch a la tradición marxista —y yo me atrevería a decir que su contribución no sólo más novedosa, sino también la más importante— consiste, en mi opinión, en haber hecho posible dentro de ella la fundamentación de una ética.

En nuestro país contamos hoy, lo que hay que celebrar como merece, con una nutrida colección de conspicuos blochianos<sup>13</sup>, más de uno de los cuales pudiera disentir de

<sup>12</sup> Aun si con una amplia diversidad de matices (y en filosofía los matices lo son todo!), me satisface comprobar que mi punto de vista a este respecto coincide con el mucho más matizado de AMELIA VALCÁRCCEL, «Los problemas de Hegel con la ética (Una versión anacrónica del *Es-Debe*)», a publicar en las *Actas de la I Semana de Ética e Historia de la Ética de la UNED en Homenaje al Prof. Aranguren*, Madrid, en prensa.

<sup>13</sup> A la ciclópea traducción en curso de *El principio esperanza* en varios volúmenes, Madrid, 1977 y ss., debida al Prof. González Vicén, habría que añadir —sin la menor pretensión de exhaustividad por mi parte— los libros de JUSTO PÉREZ DEL CORRAL, *El marxismo cálido: Ernst Bloch*, Madrid, 1977 y JOSÉ MARÍA G. GÓMEZ-HERAS, *Sociedad y Utopía en Ernst Bloch*, Salamanca, 1977, así como los trabajos de NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, «Ernst Bloch», *Gregorianum*, 54, 1973, págs. 131-76; JOSÉ ANTONIO GIMBERNAT, «Introducción a Ernst Bloch, un filósofo marxista», *Sistema*, 20, 1977, págs. 53-66; JUAN ALFARO, «Esperanza marxista y esperanza cristiana», en Varios, *Antropología y teología*, Madrid, 1978, págs. 83-124; y FELIPE GONZÁLEZ VICÉN, «Ernst Bloch y el Derecho natural», *Sistema*, 27, 1978, págs. 45-55. Por mi parte, querría incluir en este censo la tesis doctoral inédita sobre Bloch de José Manuel Udina, Barcelona, 1976. Y no podría dejar de referirme a la *Antropología de la esperanza*, Madrid, 1978, de PEDRO LAÍN ENTRALGO, quien en *La espera y la esperanza*, 2.ª ed., Madrid, 1958, fue el primero en hablar de Bloch entre nosotros.

esto que acabo de decir. Por lo que a mí respecta, sólo me es dado ofrecer en apoyo de esa opinión una impresión basada en mi experiencia como lector de Bloch. Y reconozco abiertamente que esa lectura puede muy bien haber pecado de apresurada y de dispersa, y es de temer que de superficial. Pero la ética de Bloch es lo que más me ha impresionado de su obra y lo que situaría a la base de toda ella, incluida su ontología y no al revés. Lejos de borrar la distinción entre el ser y el deber ser y, por supuesto, de extraer al deber ser a partir del ser, lo que hay más bien en Bloch son sugerencias acerca de cómo el ser podría ser extraído —o creado— a partir del deber ser. Esa tensión entre uno y otro me parece más decisiva para su ontología del «no ser todavía» —la ontología del *Noch-Nicht-Sein* que abre paso a lo posible en el corazón mismo de la realidad— que la teoría de la materia en la que el propio Bloch trata de hacerla sustentar (a mí personalmente tengo que confesar que esa teoría casi organicista de la materia me produce un efecto tan deplorable en el conjunto de la filosofía de Bloch como el de la Dialéctica de la Naturaleza de Engels en el conjunto del marxismo clásico). Y la misma tensión podría poner a salvo a la teoría correlativa de lo *Noch-Nicht-Bewusstes* o «aún no consciente» —la teoría del conocimiento anticipatorio contenido en los sueños de un mundo mejor— de la objeción, que le dirige entre otros Kolakowski, de no haber distinguido entre la predicción del futuro (como en el caso, por ejemplo, de la prognosis científica) y la creación del mismo (que sería lo que, en definitiva, se persigue con un programa político de acción). Para mí, en cualquier caso, está bien claro que «la razón» que, según Bloch, «no puede prosperar sin esperanza» (de la misma manera que esta última no podría expresarse sin razón) no es otra que la *razón práctica*, a la que ni los condicionamientos burgueses de su originaria formulación kantiana pudieron despojar —como Bloch nos recuerde— del *páthos* utópico. Y ello es así porque la razón práctica —«que no capitula sin más frente a lo dado»— es, en cualquier época y lugar, el vehículo de aquellos contenidos desiderativos «que, dada

una suficiente fundamentalidad, implican el contenido radical de toda la lucha humana de liberación» y a los que su eventual imposibilidad de realización no podría en ningún caso desmentir, esto es, privarlos de valor: «La frase de que tanto peor para los hechos, si una teoría no coincide con ellos; esta proposición tan insostenible en el campo de todos los conceptos no-normativos, es, sin embargo, sostenible y nada grotesca en el campo de un deber-ser concreto y progresivo»<sup>14</sup>. De ahí que Bloch no desperdiciara nunca la ocasión de gritar «*Es lebe die praktische Vernunft!*». ¿Qué traducción tendría, pues, todo ello desde el punto de vista teológico que aquí nos interesa? En el texto de la Crítica de Marx a la Filosofía hegeliana del Derecho que citábamos al comienzo, al igual que en una bien conocida carta de Marx a Ruge, Marx había sugerido que la religión era «el viejo sueño de algo que hay que elevar a conciencia para poderlo poseer realmente». Lo que intenta hacer Bloch no es otra cosa que aplicarse a la realización de esta sugerencia de Marx, esto es, a la transformación de la esperanza ultraterrena de la ensoñación religiosa en utopía concretamente intramundana con una posibilidad real de puesta en práctica esclarecida merced a la razón: la transformación, para decirlo con su giro favorito, de la *spes* en *docta spes*. El objetivo de la religión coincidiría en tal caso con la lucha por la emancipación humana, pues tanto una como la otra perseguirían la erradicación del mal en este mundo, entendiendo por mal la existencia de lo que no debiera existir o la inexistencia de lo que debiera existir. Pero lo que en definitiva emergería de este proceso no sería la entronización del Reino de Dios sobre la Tierra sino su enseñoreamiento por el hombre: Dios, o su necesidad, iría eclipsándose —muriendo— a medida que el hombre fuera progresivamente ocupando el horizonte, a medida que sus posibilidades fueran creciendo y convirtiéndose en realidad. Nada de extraño tiene, pues, que Bloch valore tan

positivamente la palabra de la serpiente en el paraíso: *Eritis sicut deus*, «seréis como Dios»<sup>15</sup>. El verdadero pecado original habría, en efecto, consistido en no haber hecho suficientemente caso de su promesa. Y la redención final de ese pecado tan sólo se conseguirá el día que se alcance la identidad esencial del hombre con Dios.

Con ello retornamos, para concluir con Bloch, al problema de la filosofía de la identidad. En una breve controversia cruzada entre Bloch y Kolakowski hace unos quince años<sup>16</sup>, el segundo preguntaba al primero si la *utopía* marxista —concebida como la esencia del pensamiento revolucionario— no era *escatológica*, esto es, no culminaba con la conclusión del proceso histórico (con lo que vendría a parecerse a la doctrina tomista según la cual todo se mueve en la naturaleza porque todo tiende al reposo). Pero si estamos convencidos de que vamos hacia el fin de la historia, entonces sólo restan tareas apologéticas. Y el único modo de evitar semejante rebajamiento de la ideología al nivel de la pura apología tendría que consistir en la adopción de un punto de vista antiescatológico, esto es, en la concepción de la historia como un proceso *inconcluso* e *inconcluible*<sup>17</sup> en el que la tensión que anima el movimiento no se agote, llevándolo a la paralización definitiva. La respuesta de Bloch me parece sumamente interesante por lo que tiene de reveladora acerca de su propio

<sup>14</sup> E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, 1968, págs. 68 y ss.

<sup>16</sup> Véase M. de GANDILLAC, I. GOLDMANN y JEAN PIAGET (eds.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris-La Haya, 1965 (hay trad. cast. de F. Mazía, Buenos Aires, 1969), págs. 234 y ss.

<sup>17</sup> El segundo adjetivo es, en definitiva, el decisivo, pues —como oportunamente nos recuerda José Antonio Gimbernat— Bloch concibe la historia «como un sistema abierto y no como un reflejo de la partenogénesis del Logos», pero no es menos cierto que según él «para que la utopía del fin no sea una gran farsa deberá ser alcanzada alguna vez» (*op. cit.*, pág. 65). Por lo demás, también es oportuno que recoja aquí una comunicación personal de Andrés Tornos, quien me hace observar que los teólogos contemporáneos tienden a subrayar en la escatología su índole imprevisible, reservando para la escatología definible el término «apocalíptica».

<sup>14</sup> ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vols., Frankfurt am Main, 1959, vol. II, pág. 1024 (trad. de González Vicén, vol. II, págs. 457-8).

pensamiento. Bloch se declara, en principio, de acuerdo con Kolakowski, cuya proposición —dice— no haría otra cosa que superar un marxismo desvalorizado (la interpretación del marxismo, supongamos, por parte de quienes —como Löwith— sólo verían en él una escatología secularizada). Si, en efecto, nos encaminamos hacia un *éschaton*, hacia un término definitivamente estable, siempre se correrá el riesgo de creer que ya hemos llegado y pisamos terreno firme (sea con ocasión de la Revolución de Octubre o cualquier otra) y —siguiendo por esa vía— siempre cabrá el peligro de incurrir en la apología del presente (tanto da para el caso que se trate del Estado prusiano como del estalinista). Bloch concede todo esto, pero se resiste a admitir por otra parte la idea de una aproximación indefinida o un esfuerzo incesante según el modelo de la frase de Lessing: «Si Dios tuviera en su mano derecha la tendencia a la verdad y en la izquierda la verdad misma, y si yo pudiera elegir entre las dos, le diría a Dios: ¡Señor, dame la tendencia a la verdad, pues la verdad está hecha sólo para Ti!». Para Bloch, esta última sería una actitud típicamente «protestante», pero también típicamente burguesa: la actitud insaciable del Fausto de Goethe —que se esfuerza siempre más y constantemente se eleva en sus aspiraciones hacia esferas más altas—, actitud que Bloch contrasta con la actitud «católica» de la Divina Comedia, donde —en el último canto del Paraíso— Dante llega a la rosa celestial y en ese punto cesa toda aspiración. En cuanto a él como marxista —ni católico, pues, ni protestante—, sostiene que ha de haber un *tertium quid* entre el movimiento continuo y la parálisis del devenir. Pero la verdad es que no lo explicita allí ni, que yo sepa, en ninguna otra parte de su obra<sup>18</sup>. De Bloch me resulta muy atractiva, y así lo he hecho constar alguna vez, su oposición a toda concepción de la racionalidad que —como la hegeliana, entre otras— únicamente sea capaz de operar *post eventum*, pues de esa oposición resulta a

su vez una concepción de la racionalidad que la acerca considerablemente a la imaginación y la convierte a ella misma en revolucionaria: la razón sería el modo, fundado en la esperanza, como el hombre experimenta *ante eventum* la novedad (lo *novum*), esto es, sería la fuente primordial de renovación moral y política. Pero Bloch, en el fondo, se resiste a considerar a la historia como un proceso sin fin, en la doble acepción de sin acabamiento y sin sentido, pues eso en su opinión tornaría vana la esperanza de un *ultimum*, de una meta final —la *Heimat der Identität*, la «patria de la identidad»— en la que el hombre vea colmada su sed de libertad y de justicia, alcanzando así la plenitud<sup>19</sup>. Y lo cierto es que una esperanza de ese género continúa mereciendo, según, pienso, el calificativo de escatológica.

Tras de haberme extendido en el caso de Bloch, temo que sea comparativamente reducida la extensión que ahora puede dedicar al de Horkheimer (lo que —a la vista, en cualquier caso, de la que va teniendo ya este artículo— supongo que habrá de ser leído con más alivio que temor). Por si ello me sirviera de descargo, hay que decir que el desigual reparto de atención prestada a uno y a otro no carecería de alguna justificación. Pues, evidentemente, no son lo mismo las mil quinientas y pico páginas de «El principio Esperanza» (por no hablar del resto de la obra de Bloch —prácticamente toda ella— relevante para nuestro propósito) que las cincuenta páginas escasas de unas declaraciones de Horkheimer, el último Horkheimer, aparecidas bajo el título de «El anhelo de lo totalmente Otro»<sup>20</sup>. Ello no obstante, y antes de proseguir, me apresuro a advertir que no creo que la agudeza filosófica se mida por el número de páginas. Y, para que ningún lector se ofenda porque me crea obliga-

<sup>19</sup> Además de la impresionante quinta y última parte de *Das Prinzip Hoffnung*, véase prácticamente el resto de su obra, desde *Geist der Utopie*, 2.ª ed., Frankfurt, 1964, a *Experimentum mundi*, Frankfurt, 1975.

<sup>20</sup> MAX HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, ed. H. Gumnior, Hamburgo, 1970 (hay trad. cast. de Andrés Ortiz-Osés en A. Ortiz-Osés, ed., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976).

<sup>18</sup> Remito, en cualquier caso, al libro de HANS HEINZ HOLZ, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfer-tigen Welt*, Darmstadt-Neuwied, 1975.

do a hacer una advertencia así, añadiré que lo hago simplemente para prevenir que se tome mi desigual reparto de atención como indicio de un desigual reparto de estima intelectual. Digo esto, de nuevo, porque no es infrecuente que en las comparaciones entre Bloch y Horkheimer sea el segundo el que salga malparado, aunque no fuera más que por el indudablemente superior encanto de la figura del primero. A la gente suelen caerle más simpáticas incluso las equivocaciones de Bloch (como su adhesión al Stalin de los años treinta, indulgentemente disculpada como fruto de la pasión del compromiso político, además, claro, de expiada por su propia militancia antiestalinista ulterior) que los aciertos de Horkheimer (cuya crítica de los errores del movimiento socialista contemporáneo llevarían el sello de frialdad y distanciamiento del políticamente comprometido que pretendiera situarse *au dessus de la mêlée*)<sup>21</sup>. Por lo que a mí concierne, me gustaría poder plantear las cosas en otros términos. La elección entre la obnubilación del progresista y la lucidez del reaccionario es probablemente cuestión de temperamento, de la misma manera que el predominio de uno u otro tipo de sensibilidad en el ambiente será probablemente asunto de coyuntura histórica. Y la verdad es que no sé muy bien en qué medida las opiniones filosóficas, inevitablemente saturadas de juicios de valor, se podrán sustraer a esos factores. En cuanto a las mías, las querría presentar como lo que son, a saber, como opiniones, opiniones que —en tanto filosóficas— tal vez, no sé, no se reduzcan a declaraciones de simpatía o antipatía. *Amici Bloch et Horkheimer, sed magis amica philosophia* (que, por supuesto, no es lo mismo que *veritas*).

Para empezar por ahí, el tema de la razón práctica le ha interesado a Horkheimer —como, en general, a los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, algunos de ellos ligados

a Bloch por una estrecha relación de amistad— desde una perspectiva afín a la de este último. Dicha razón tendría que ser una razón emancipatoria, esto es, un tipo de razón o de ejercicio de la racionalidad puesto al servicio de la liberación humana. Pero mientras que Bloch —sin excluir, ciertamente, la posibilidad de su aniquilación, de la que Auschwitz habría constituido un trágico pre-nuncio— augura a esa razón un optimista porvenir y hasta una apoteosis, los frankfurtianos —y, por lo pronto, Horkheimer— se inclinan más bien a constatar con pesimismo su fracaso en nuestro mundo de hoy.

La razón práctica responde a lo que en la tipología de Max Weber se llamaría *Wertrationalität*, esto es, aquella racionalidad que tendría la misión de ponderar valorativamente los fines últimos de nuestros actos. Pero en nuestro mundo de hoy —el mundo de las sociedades industriales, avanzadas o no— nadie encomienda a la razón, sino a la fuerza o cualquier otra instancia irracional, esa ponderación. Para decirlo con el título de una obra de Horkheimer, hoy asistimos al eclipse de ese tipo de razón, lo que es tanto como decir que asistimos al eclipse de la ética. En su lugar, la única racionalidad que gozaría hoy de crédito universal es la llamada por Max Weber *Zweckrationalität*, esto es, la racionalidad a cuyo cargo corre la determinación de aquellos fines que no son sino medios para la consecución de otros fines pero que expresamente deja a un lado la consideración de toda finalidad última.

A esa razón, que no es otra que la racionalidad instaurada por la ciencia y la técnica modernas, la llamará Horkheimer «razón instrumental». («El eclipse de la razón», que antes citaba por el título de su originaria versión inglesa, se tradujo al alemán precisamente con el título de «Para una crítica de la razón instrumental»)<sup>22</sup>. La plasmación filosófica de esa mentalidad que ha permitido la

<sup>21</sup> Cfr., por ejemplo, los trabajos de DICK HOWARD, «Ernst Bloch, unser Zeitgenosse», en Varios, *Ernst Blochs Wirkung*, Frankfurt, 1975, págs. 435-60, y «Marxisme et philosophie concrete. Situation de Bloch», en G. Raulet (ed.), *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, París, 1976, págs. 35-56.

<sup>22</sup> M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, N. York, 1947 (hay trad. cast. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, 1969), recogida como primera parte en M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, ed. Alfred Schmidt, Frankfurt, 1967.

instauración universal de la razón instrumental es el positivismo, la auténtica filosofía de nuestro tiempo para Horkheimer. Y no es de extrañar que el positivismo no haya podido ofrecer, en sus intentos de fundamentar una ética y justificar nuestros juicios morales, más que una fundamentación y una justificación basadas en la propaganda persuasiva o en ciegas tomas de decisión. La razón instrumental no da, en efecto, para más. O, mejor dicho, sí que da, pero sería preferible que no lo hiciera. Pues en tanto que instrumento eficazísimo para el dominio y la explotación del mundo natural, de lo que la ciencia y la técnica modernas constituyen un soberbio ejemplo, su introducción en el mundo de las relaciones sociales la ha convertido en instrumento no menos eficaz de dominación y de explotación de unos hombres por otros. ¿Cómo extrañarse, entonces, de que en un mundo así —un mundo en el que, como apunta Horkheimer, «el odio no es peor que el amor», puesto que no hay ninguna razón por la que alguien no deba cometer un crimen cuando de ello no se deriva para ese alguien ningún perjuicio en la vida social—, cómo extrañarse, digo, de que en un mundo así se suscite lo que llama Horkheimer el anhelo de lo totalmente Otro, de lo *ganz Andere*? «A partir del positivismo no es posible extraer ninguna política que obedezca a una intención moral» según Horkheimer, toda vez que «el positivismo no permite invocar ninguna instancia trascendente en virtud de la cual sea dado distinguir entre el impulso solidario y el afán de provecho, entre la benevolencia y la crueldad inhumana, entre el egoísmo codicioso y la entrega de sí mismo». De ahí que no titubee en conceder que «toda política que no incorpore una teología viene en última instancia a reducirse a asunto de negocios». Y a la pregunta de qué entiende por «teología» en este contexto, Horkheimer responderá que «en ningún caso la ciencia de Dios», sino que «teología es el anhelo de que la injusticia que caracteriza al mundo no prevalezca para siempre, de que lo injusto no sea la última palabra».

¿Cómo interpretar, tras de cuanto llevamos visto, estas afirmaciones de Horkhei-

mer? En ese centón de superficialidades que es el «¿Existe Dios?» de Hans Küng, éste se apresura a celebrarlas como «un paso más» sobre el «trascender sin trascendencia» de Bloch<sup>23</sup>. Pero, si sólo se tratara de esto último, aquel paso bien podría reducirse a un simple paso hacia una trascendencia intrascendente. Y, por lo que a mí hace, yo preferiría hablar —más que de trascendencia— simplemente de *alteridad*, en cuanto contrapuesta a identidad, sin prejuzgar si dicha alteridad es concebida por Horkheimer como inmanente o trascendente. Horkheimer, en rigor, no se pronuncia acerca de la contraposición entre inmanencia y trascendencia, como por lo demás tampoco lo hace acerca de la contraposición entre teísmo y ateísmo. Que es, dicho sea de paso, lo que cabía esperar de alguien que en más de una ocasión se ha declarado agnóstico. Pero la alteridad de que ahora hablamos sí que implicaría, en cambio, la negación de toda escatología, intra o suprahistórica. El anhelo de que la injusticia no sea la última palabra es perfectamente compatible con la sospecha de que acaso el mal sea inerradicable de este mundo; y ambos lo serían, a su vez, con la inquietante posibilidad de que —ni para bien ni para mal— haya una última palabra. Entre las variedades de escatología que quedarían negadas de este modo se encuentra, por lo tanto, el triunfo final de la justicia anticipado en la esperanza. Horkheimer, en efecto, no habla tanto de «esperanza» (*Hoffnung*) cuanto de «anhelo» (*Sehnsucht*), esto es, de «deseo», algo que los poetas saben bien que es susceptible de entrar en conflicto con la «realidad» y que puede quedar, por tanto,

<sup>23</sup> H. KÜNG, *Existiert Gott?*, München, 1978, págs. 540 y ss. (hay trad. cast. de J. María Bravo Navalpotro, Madrid, 1979). Escribí esas palabras con anterioridad a la condena de Küng a manos del Santo Oficio o como el diablo quiera que hoy se llame. Como es lógico, dicha condena no va a modificar mi juicio acerca de su libro, pero tampoco aquél me impide naturalmente solidarizarme aquí con Küng. ¡Sólo a un Papa filósofo se le ocurre permitir que coincidan en el tiempo la condena de un teólogo y la rehabilitación de Galileo, como si Galileo, por lo demás, necesitase ser rehabilitado por la Iglesia! Aunque, a decir verdad, puede haber algo peor que un Papa filósofo, a saber, un Papa filósofo mediocre.

insatisfecho. Ni Küng ni nadie, en consecuencia, podría hacerse ilusiones por el hecho de que Horkheimer llame «Dios» a lo radicalmente Distinto, a lo completamente Otro. En aquel lenguaje del deseo no caben otros enunciados que enunciados condicionales, como cuando del famoso condicional dostoiévskyano «Si Dios ha muerto, todo está permitido» se infiere que «Si no todo estuviera permitido, acaso fuera cierto que no ha muerto Dios». Pero, como la lógica de los condicionales nos enseña, la verdad de un condicional pudiera coexistir con la falsedad de su antecedente y de su consecuente. Horkheimer dice, sí, que sin la idea de un Dios sería difícil asignar un sentido preciso a la justicia, pero antes ha advertido que el sufrimiento y la miseria generalizados excluyen de este mundo la creencia en la existencia de Dios<sup>24</sup>. Con lo que se sitúa asimismo, y decididamente, en las antípodas de esa visión neopanglossiana de la «historia como Revelación» en la que a veces da la sensación de desembocar la teología de la «Revelación como historia» a lo Wolfhart Pannenberg<sup>25</sup>. Dicho con las palabras iniciales de este mismo trabajo, la constatación de la muerte de Dios sería, también aquí, algo a conjugar con la insatisfacción que a Horkheimer parece producirle constatar que ha muerto: ante una realidad de la que Dios se halla ausente, todo lo que el deseo puede añadir es el lamento de que ocurra así, la añoranza de su presencia (la palabra alemana que traducía la voz *anhelo* —el anhelo de que las cosas suceden de otro modo— se dejaría igualmente traducir, pasando ahora de la futurición a la nostalgia, como *añoranza*). El teólogo contemporáneo que mejor ha sabido hacerse cargo de la posición de Horkheimer ha sido con toda probabilidad

Jürgen Moltmann, de cuya obra —«El Dios crucificado» se ha podido decir que guarda con Horkheimer una deuda pareja a la que un día guardó con Bloch su «Teología de la esperanza»<sup>26</sup>. Quienes gusten de explicar las peripecias del pensamiento humano en función de las circunstancias en que el mismo se desenvuelve podrían decir que este libro —deudor, sin duda, de la exaltación utopista de semejante fuente de inspiración— refleja el clima de la década de los sesenta (la década de las guerras de Argelia y del Vietnam, de la revuelta interior en los Estados Unidos, del Mayo francés y la primavera de Praga: todo un cortejo de acontecimientos esperanzadores), mientras que el primero, pero último en el tiempo, casa mejor con el reflujó de la desesperanza a lo largo de la década de los setenta: la década del interminable invierno europeo, tanto da si francés como si checo; del apaciguamiento y vuelta a casa, y por supuesto a clase, de los rebeldes americanos; de la normalización postrevolucionaria, en sentido kuhniano y otros harto peores, en el Sudeste asiático o en el Norte de Africa. (Y quienes gusten de pensar que las vicisitudes de la historia de la Iglesia encierran en sí mismas alguna relevancia teológica podrían, por su parte, meditar en lo que va del pontificado de Juan XXIII a la ascensión al solio pontificio del Papa Wojtyła<sup>27</sup>). Una década, en suma, ésa de los setenta bastante más propicia a la meditación del Viernes Santo que a la celebración de la Resurrección. En la medida en que el talante disutópico de Horkheimer se inscriba en esa onda, ello pondría de manifiesto su indudable actualidad, ciertamente superior a la de Bloch. Una actualidad que muy probablemente no hará sino acrecentarse en la déca-

<sup>24</sup> HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, cit., págs. 26 y 60-61.

<sup>25</sup> Mi opinión sobre el PANNENBERG de *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1961 (escasamente modificada por mi lectura en curso de su *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973) debiera, en cualquier caso, contrastarse con la harto más fundamentada de MANUEL FRAJÓ, «Interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg», *Memoria de actividades del Instituto de Fe y Secularidad. Curso 1977-78*, Madrid, 1979, págs. 43-54.

<sup>26</sup> J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, 1968 (hay trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Salamanca, 1969), y *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972 (hay trad. cast. de S. Talavero, Salamanca, 1975).

<sup>27</sup> Ante lo que la ilustre pluma de un pensador católico español llama «la polacada césaro-papista», mi buen amigo Francisco Fierro —uno de esos que están por la necesidad de recuperar el grueso sabor, ya olvidado, del anticlericalismo— me sugiere que el condicional dostoiévskyano debiera hoy ser sustituido por el enunciado categórico «Dios no ha muerto y, al paso que vamos, todo va a estarle permitido».

da de los ochenta que ahora comienza, la década de la *disutopía* por excelencia, marcada por la fecha fatídica —¡1984!— de Orwell. Pero, como antes dije, éstas no son las únicas razones que a mí me hacen sentirme más cercano de la posición de Horkheimer que no de la de Bloch. Entre tales razones pudiera haber algunas a las cuales calificar de filosóficas. Y he aquí, para concluir, una a título de muestra.

La renuncia a la escatología revela, por lo pronto, una *crisis de identidad* dentro de lo que hemos dado en llamar la filosofía de la identidad. Los psicólogos sociales acostumbran a caracterizar las tales crisis, colectivas no menos que individuales, como la conflictiva coexistencia de viejas autodefiniciones persistentes desde la infancia y la urgente necesidad de otras nuevas experimentada a través del proceso —confuso e inseguro— de la maduración. Las frustraciones del sujeto parece ser que pueden contribuir a agudizar esos conflictos y hasta a hacerlos crónicos, con el funesto resultado patológico que cabe imaginar. Y las tradiciones del pensamiento se hallan lejos de constituir excepciones a esta regla, como invita a pensar el desalentador impacto en la que nos ocupa de la frustración de los ideales revolucionarios que animaron el primer cuarto de nuestro siglo. No ha sido ésta, sin embargo, la única ni la primera vez que *la* Revolución —por resumir con un vocablo «la lucha humana de liberación» de que Bloch nos hablaba— se ha visto frustrada en el transcurso de los últimos doscientos años de la historia de un Occidente que orgullosamente creía poder cifrar en ella la de toda la humanidad. Y, una vez remontados a la Ilustración, estaríamos autorizados a interpretar —con interpretación, por lo demás, no muy distante de la del propio Horkheimer<sup>28</sup>—

<sup>28</sup> Como en la crítica kolakowskiana del marxismo, en la crítica de Horkheimer a la Ilustración —que tendría su máxima expresión en la obra, escrita en colaboración con Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947 (hay trad. cast. de C. González, Buenos Aires, 1971)— hay demasiada pasión como para no leer en ella la decepción de un ilustrado. Véase, en conexión con este punto, el bello trabajo de Jacobo Muñoz «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía» en su libro *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1978.

todas aquellas *frustraciones* revolucionarias, tanto burguesas cuanto proletarias, como la quiebra misma de los ideales ilustrados y hasta como la quiebra sin más de la Razón. Ante esta crisis de proporciones verdaderamente catastróficas, alguien podría pensar que no hay otra terapia que renunciar a la razón (además de a escribirla con mayúscula) o, cuando menos, que diversificarla hasta hacerle perder la antigua impronta de su orgullo etnocéntrico y permitir su reconocimiento en la vida espiritual de otras culturas. Y no cabe la menor duda, desde luego, de que en la magia, la astrología o el estudio de las leyendas se podría feyerabendianamente rastrear al menos tanta racionalidad como en el de la física, la astronomía o la historia académica (quien no sienta la tentación de emular a Feyerabend podría encontrar allí, en cualquier caso, bastante más racionalidad que la que un profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea —no digamos un profesor de Lógica— de nuestras Universidades estaría tal vez dispuesto a suponer). Pero, por lo que a la razón práctica se refiere, no alcanzo a ver cómo esa deseable diversificación cultural habría de permitirnos escapar —sin poner en cuestión la unidad del género humano— al implacable código binario del amor y el odio (del bien y el mal, en suma) dentro del cual Horkheimer formulaba la pregunta por las razones que harían al primero preferible sobre el segundo. Ciertamente es que la razón práctica, que Kant consideraba con buen juicio patrimonio de *todo* ser humano, deja por lo demás un amplio margen al desacuerdo radical en punto a moralidades. No en vano frankfurtianos posteriores, como Habermas, han insistido en la estructura *dialógica* de la «racionalidad de los fines» —en cuanto diferente de la «racionalidad de los medios»— como lo único capaz de asegurar, en una sociedad pluralista, algún acuerdo acerca de nuestros fines últimos<sup>29</sup>. Si Dios existiera, y en el supuesto adicional de que necesitase del discurso racional con el fin de

<sup>29</sup> A este respecto puede verse mi trabajo «Filosofía y diálogo» en *Actas del Simposio sobre métodos filosóficos*, Abril 1979, ed. Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, en prensa.

determinar lo que sea el bien, la razón para él podría ser un monólogo. Pero en el caso de los hombres, con sus plurales concepciones de lo que haya de ser el bien, se precisaría del diálogo para poder llegar a algún consenso. Ahora bien, dicho consenso— hecho posible sólo por medio del diálogo— ha de hallarse presupuesto, siquiera sea a título regulativo, por el propio ejercicio del diálogo si es que éste ha de poseer algún sentido. Su consecución final podrá ser diferida tanto como se quiera (alguien ha propuesto, irónicamente, diferirlo hasta la «comunión de los santos»), pero quien la descarte por entero tendría que pechar con la admisión de que las inevitables modulaciones socio-históricas y personales de nuestras concepciones del bien son, simplemente, un eufemismo con que encubrir la insuperable equivocidad de esta última noción. Esto es, tendría que admitir sin ambages el más crudo relativismo y, en última instancia, la pura y simple indiferencia moral que Horkheimer consideraba con acierto legado del positivismo. En el laudable intento de exorcizar tal consecuencia, intento que entre paréntesis no tiene más remedio que envolver alguna apelación a un cierto absolutismo ético, se podría, empero, detectar una no tan laudable resurrección, no digo ya de una concepción monológica de la razón práctica, sino pura y simplemente del monoteísmo. Y por impopular que resulte resucitar a Dios de semejante guisa en estos tiempos, en los que sólo de un festivo reencantamiento politeísta se aguarda una salida del desencantamiento weberiano del mundo, el razonamiento seguido hasta el momento habría de concluir con un impecable *quod erat demonstrandum*. Monoteísmo y ateísmo son, en efecto, los dos polos entre los que perplejamente se debate el agnosticismo de Horkheimer.

Volviendo una vez más al comienzo de mi exposición, yo describía allí la doble vivencia de la constatación de la muerte de Dios y de la insatisfacción de que haya muerto como algo a mitad de camino entre dos alternativas que cabría ejemplificar —según recordaremos— en Nietzsche y en Barth. Para empezar por este último, no habría que dejarse extraviar por la curiosa coincidencia

de que la teología de Barth sea también un pensamiento —como el de Horkheimer, quien ciertamente toma de él su terminología— de lo *ganz Andere*, de lo totalmente Otro<sup>30</sup>. La «teología negativa» de Horkheimer, si cabe hablar en esos términos, se asemeja asimismo a la de Barth en la renuncia a decir qué sea Dios, a darle nombre, a expresar lo inefable, de acuerdo en ello con el viejo adagio *Deum definiri nequit*. Pero esa actitud, que no hace otra cosa que obedecer a la prohibición bíblica de nombrar a Dios incorporada por la tradición judaica y recogida luego en el protestantismo, es asimismo susceptible de secularización. Tampoco Marx se permitió jamás explicitar en qué habría de consistir la sociedad tras la Revolución; y por ahí los frankfurtianos han tratado de abrir alguna vía hacia una interpretación no escatológica del marxismo, una interpretación, por consiguiente, que no cierre la historia con el candado de la identidad sino la deje perpetuamente abierta a una inagotable alteridad. Así entendida la alteridad, lo Otro, de ella estaría muy lejos de seguirse ninguna veleidad de tipo trascendente. El pensamiento de Horkheimer se encuadra plenamente, por lo tanto, en la «muerte de Dios». Pero Horkheimer —que no piensa, según Moltmann abiertamente reconoce, que haya un Dios omnipotente, justo y bueno— niega también radicalmente, como Moltmann ha visto bien, que podamos poner en su lugar a ningún sustituto inmanente. Pese a lo cual Horkheimer se hallaría a no menor distancia de Nietzsche que de Barth. Lo que impide a Horkheimer sustituir a Dios por ningún género de sucedáneo intramundano es que —cito literalmente— «el anhelo de una justicia perfecta jamás podría verse cumplido en la historia profana, pues —aunque una sociedad mejor sustituyera al desorden social actual— la miseria pasada quedaría sin remedio». Así pues, en el problemático supuesto de que el futuro enmiende este presente, la injusticia del pasado no tendría posible redención humana; y no se habría llegado a suprimir el mal en este mundo, que,

<sup>30</sup> Cfr. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, cit., páginas 209 y ss.

claro está, es historia. Ahora bien, Nietzsche ya nos previno —y los neonietzscheanos se complacen en recordárnoslo— que «puesto que no existe el Dios justiciero y redentor, es imposible un rescate total de la humanidad»<sup>31</sup>. Y se podría pensar, entonces, que la invocación de lo totalmente Otro —esto es, la invocación de una ficción— sólo pretende consolarnos de semejante circunstancia. Lo totalmente Otro podría, en efecto, no ser más que una ficción consolatoria. *Podría, pero no necesita serlo*. O, por lo menos, no necesita serlo más que la invocación de una Revolución en cuya final consumación no es tampoco posible creer realmente.

Sí, pese a todo, ambas instancias continúan hoy siendo invocadas —bien es verdad que cada día con menos insistencia—, sólo una apresurada fenomenología moral podría atribuir tales invocaciones ya sea al resentimiento (el mezquino consuelo consistente en amargar la felicidad a quienes gozan de ella a cuenta de esa crónica de horrores que es la historia), ya sea a un vano progresismo (el consuelo, no tan mezquino pero innegablemente delusorio, consistente en tratar de embellecer aquel relato con la promesa de un final feliz) como si no fueran imaginables otras motivaciones no necesariamente innobles ni carentes de toda lucidez. Puesto que no es mi intención elaborar un exhaustivo inventario de esas motivaciones, me limitaré a señalar una de ellas por la que siento alguna predilección. Para quienes, como el que esto escribe, las éticas del éxito —desde el utilitarismo al pragmatismo, pasando por cualquier otra de la misma familia— no son sino la negación de toda ética, la ética tendría al menos que disponer de un hueco para albergar en ella la defensa de las *causas perdidas*. La defensa, esto es, de aquellas causas que estaría garantizado que

emprendemos sencillamente por creerlas justas y con independencia de toda otra expectativa, por lo que no es extraño que sea la razón práctica, en cuanto diferente de los razonamientos prudenciales o los cálculos estratégicos, la encargada por excelencia y sin disputa de asumirla. Pero la lucha por la realización del bien o, cuando menos, por la erradicación del mal en este mundo acaso sea el mejor ejemplo de lo que hayamos de entender por una causa perdida de antemano. Y sería, desde luego, una causa especialmente relevante desde el punto de vista de la ética. Para luchar por el bien o contra el mal «como si» el primero fuera realizable o el segundo erradicable, pero a sabiendas de que no lo son, no se precisa, en cualquier caso, menos fortaleza de ánimo que para situarse «más allá» de los dos (si es que esto no equivale, como a veces pudiera suceder, a la hegeliana aceptación por igual de ambos o a la indiferencia positivista ante uno y otro). Más quien elija aquella alternativa ni siquiera podrá contar con el consuelo de saber de su parte a la razón, si por ello se entiende la seguridad de acertar. Lo que el bien y el mal sean no se halla inscrito en los cielos platónicos ni en ninguna otra parte se ofrece a la contemplación de una razón que, por ser práctica, carece de discernimiento como no sea en el curso de la acción, precisamente allí donde más doloroso sería equivocarnos. El bien y el mal son, así pues, algo que habríamos de empeñarnos en construir —o en destruir— sobre la marcha, pero sin que ese empeño nos depare otra compensación que la de estar actuando éticamente.

En los tiempos que corren reconozco que no andamos sobrados de coraje moral que derrochar en tal empeño. Sin esperanza es bien difícil perseverar blochianamente en ningún optimismo militante, pero es también dudoso que el anhelo o la añoranza horkheimerianos basten para mover a militancia al pesimismo. Después de todo, quién sabe si la ética no será ella misma una causa perdida...

<sup>31</sup> Con esas palabras, en efecto, concluye FERNANDO SAVATER su breve pero espléndido *Nietzsche*, Barcelona, 1977, pág. 138.