

I. NÁUFRAGOS A LA DERIVA

Y suplicó extendiendo sus manos
hacia el cielo estrellado:
—¡Escúchame, Poseidón, de cabellos azules,
que ciñes la tierra!

HOMERO, *Odisea*

1. Vicente ALEIXANDRE

A veces ser humano es difícil. Se nació casi al borde.

Una tarde me habló Aleixandre de su naufragio existencial. Fue en su casa de la calle Velintonia, recién rebautizada como calle de Vicente Aleixandre, porque, al ilustre vecino, ya le habían concedido el premio Nobel por sus versos. Fue una tarde intensamente azul, de un mes intensamente mayo, allá por 1983. Él era enfermo vitalicio y capitán de los poetas de la Generación del 27, conquistadores de un segundo Siglo de Oro para las letras españolas. Yo, profesor novato con media docena de alumnos que bebían las palabras del anfitrión.

Góngora, Lope, Quevedo, Lorca, Guillén, Salinas, Dámaso, Alberti... De todos hablamos un poco. Más de los pasados, por esa natural elegancia que invita a no juzgar a los vivos.

—¿Su poeta preferido?

—Uno para cada época y uno para todas las épocas: san Juan de la Cruz.

—¿Por qué Juan de Yepes?

—Por haber logrado eternizar la palabra poética.

Preguntábamos con libertad, y el poeta respondía con soltura, complacido por aquel público joven que se sentaba literalmente a sus pies. Alguien quiso saber si Aleixandre

compartía visión cristiana de la vida con sus poetas predilectos. Y don Vicente aparcó un momento la sonrisa para explicarnos que le gustaría tener esa misma fe compacta y sin fisuras, y que por ello lamentaba su condición de naufrago en un mar de dudas.

Murió un año más tarde. Y la prensa recogió el agradecimiento de su hermana al sacerdote que acudió a la última llamada del poeta. Desde entonces, siempre que pienso en Aleixandre y en nuestro encuentro de aquella tarde de primavera, me vienen a la cabeza unas palabras entrañables que tiempo atrás le había dedicado su amigo Dámaso:

Largos años hace, Vicente, que esperas –como todos– tu viaje. No tengas miedo: tú no has de sentir el choque de la bestia fría, que te derribe. Barco sobre el ancla, te bastará un pequeño impulso para empezar la gran navegación.

2. Dámaso ALONSO

Dime, di que me buscas.
Tengo miedo de ser náufrago solitario,
miedo de que me ignores
como al náufrago ignoran los vientos que le baten,
las nebulosas últimas, que, sin ver, le contemplan.

Dámaso Alonso (1898-1990) es el altavoz y crítico más autorizado de la Generación del 27, la de él. Y también el filólogo español del siglo xx con más prestigio internacional. En sus versos, de enorme fuerza expresiva, aparece como un agnóstico abrumado por su propia duda. Y ese agnosticismo se alimenta del dolor humano, del silencio de Dios y de un consiguiente e insoportable sentimiento de soledad:

¿Por qué nos huyes, Dios, por qué nos huyes?

Desde la entraña se elevó mi grito,
y no me respondías. Soledad
absoluta. Solo. Solo.

Hombre,
cárbano de tu angustia,
agüero de tus días
estériles, ¿qué aúllas, can, qué gimes?
¿Se te ha perdido el amo?
No: se ha muerto.

Ya Nietzsche nos adelantó que la muerte de Dios trastornaría a los hombres más que cualquier cataclismo cósmico. ¿Qué decir del dolor? Los europeos que han vivido dos guerras mundiales, los españoles que han sufrido en sus carnes una guerra civil han llegado a pensar, como Papini, que el mundo es un infierno iluminado por la condescendencia del sol. Así resume Dámaso esa trágica experiencia:

Habíamos pasado por dos hechos de colectiva vesania, que habían quemado muchos años de nuestra vida, uno español y otro universal, y por las consecuencias de ambos. Yo escribí *Hijos de la ira* lleno de asco ante la estéril injusticia del mundo y la total desilusión de ser hombre.

El siglo XX con frecuencia ha visto a Dios como responsable último del mal en el mundo, al menos por no evitarlo. Esa imputación es quizá el mayor argumento contra el Dios bueno y providente de la tradición cristiana. Dámaso, sin embargo, atribuye la injusticia humana al propio ser humano:

Yo quiero ver qué brazos ahogan la justicia de Dios,
qué bocas retuercen su verdad.

Si el poeta parece tener claro que Dios es justo, lo que no tiene claro es su existencia. ¿Estará Dios detrás de su silencio? Dámaso necesita la existencia de Dios para fundamentar su sed de eternidad:

Te pedí muchas veces que existieras.
Hoy te pido otra vez que existas [...].
Mi amor te ama: ¡qué existas!

NÁUFRAGOS A LA DERIVA

Te lo pido con toda tu inmensa intensidad.
Deseo esto de Ti: que el alma quede eterna
cuando se muere el cuerpo.

Con acento quevedesco, Dámaso escribe que hemos nacido para arder, para arder siempre... Muchos pensadores han visto en el deseo de inmortalidad una llamada de Dios en el corazón humano. Si la naturaleza no trabaja en vano y despierta la sed porque existe el agua para calmarla, tal vez la sed del corazón esté prevista por el Dios que puede aplacarla con una eternidad feliz...

Dije que muere el alma cuando el cuerpo se muere.
Ahora, al fin, reconozco que no hay nada
que afirme mis ideas negativas.

Pero yo era ignorante, tenía sueño, no sabía
que la muerte es el único pórtico de tu inmortalidad.

Dios es un tema central de la filosofía y de la religión. Dámaso va más lejos y, en una de sus tesis más conocidas, afirma que toda poesía se mide inevitablemente con Dios:

Toda poesía es religiosa. Buscará unas veces a Dios en la Belleza. Llegará a lo mínimo, a las delicias más sutiles, hasta el juego, acaso. Se volverá otras veces, con íntimo desgarrón, hacia el centro humeante del misterio, llegará quizá a la blasfemia. No importa. Si trata de reflejar el mundo, imita la creadora actividad. Cuando lo canta con humilde asombro, bendice la mano del Padre. Si se revuelve, iracunda, reconoce la opresión de la poderosa presencia. Si se vierte hacia las grandes incógnitas que fustigan el corazón del hombre, a la gran puerta llama. Así va la poesía de todos los tiempos a la busca de Dios.

DIOS Y LOS NÁUFRAGOS

En el funeral del poeta, junto a su tumba, su esposa recitó dos versos de *Hijos de la ira*:

Virgen María, madre,
dormir quiero en tus brazos hasta que en Dios despierte.

3. Jorge Luis BORGES

Nadie rebaje a lágrima o reproche
Esta declaración de la maestría
De Dios, que con magnífica ironía
Me dio a la vez los libros y la noche.

¿El hombre? Un ser que sufre, que ama, que va a morir y que lo sabe. Náufrago a la deriva del deseo de felicidad, zarandeado sin remedio —como se lamenta Hamlet— por los mil naturales conflictos que constituyen la herencia de la carne. Jorge Luis Borges (1898-1986), el más célebre de los escritores argentinos, ciego desde la mitad de su vida, resume la grandeza, la miseria y el enigma de la condición humana en tres versos magníficos:

Para mí soy un ansia y un arcano,
una isla de magia y de temores,
como lo son tal vez todos los hombres.

«Una isla de magia y de temores.» Incomparable expresión que condensa ese constante deseo humano de plenitud, más o menos latente o despierto, pero siempre presente. Y también la desazón de lo que no se alcanza o nunca se logra plenamente, porque nos toparemos con la muerte inevitable, pues todos somos «una sombra que la Sombra amenaza». Por eso:

DIOS Y LOS NÁUFRAGOS

Un hombre solo en una tarde hueca
deja correr sin fin esta imposible
nostalgia, cuya meta es una sombra.

¿Y después de la muerte? Borges no tiene respuesta para tal pregunta. Es un interrogante que se contesta con otro interrogante:

¿Dónde estarán?, pregunta la elegía
de quienes ya no son, como si hubiera
una región en que el Ayer pudiera
ser el Hoy, el Aún y el Todavía.

Como si el que ayer estuvo vivo viviera aún, alentase entre los vivos todavía. Borges no niega ni afirma la existencia después de la muerte. Caben para él ambas posibilidades, pues «nadie sabe / de qué mañana el mármol puede ser la llave». Pero su corazón le pide plenitud:

¿Qué arco habrá arrojado esta saeta
que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?

Para su padre muerto, la plenitud que Borges desea es el cielo concebido por Platón:

Los arquetipos últimos que el griego
soñó y que me explicabas.

¿Tenemos argumentos para esperar un más allá feliz?
Borges tiene a Platón y a Sócrates:

Qué no daría yo por la memoria
De haber oído a Sócrates

NÁUFRAGOS A LA DERIVA

Que, en la tarde de la cicuta,
Examinó serenamente el problema
De la inmortalidad,
Alternando los mitos y las razones
Mientras la muerte azul iba subiendo
Desde los pies ya fríos.

¿Tienen Platón y Sócrates la última palabra? En *Otro poema de los dones*, escribe Borges:

Gracias quiero dar al divino
Laberinto de los efectos y de las causas
[...]
Por el último día de Sócrates,
Por las palabras que en un crepúsculo se dijeron
De una cruz a otra cruz.

Se alude a la conversación de Jesucristo con el buen ladrón, ambos crucificados en el Calvario. Pero también está presente el Dios panteísta de Heráclito y los estoicos, concebido como suprema Razón inmanente al mundo: un Logos o «divino laberinto de los efectos y de las causas», pues parece razonable que:

Algo, que ciertamente no se nombra
Con la palabra «azar» rige estas cosas.

En otros versos muy diferentes, el Dios de Borges es trascendente, como el Autor y Espectador calderoniano de *El gran teatro del mundo*. Y sostiene la existencia de lo creado en todo momento, como afirma el pensamiento cristiano. Así lo expresa el poeta:

DIOS Y LOS NÁUFRAGOS

Si el Eterno Espectador dejara de soñarnos
Un solo instante, nos fulminaría,
Blanco y brusco relámpago, Su olvido.

El Dios de Borges puede ser, según hemos visto, la Razón universal de los estoicos y de los deístas ilustrados; y también la Causa inteligente vislumbrada por Sócrates, Platón y Aristóteles, que «rige estas cosas» que llamamos universo. Más radical que la Causa inteligente es la Causa que origina y sustenta la misma existencia del mundo. Esta radicalidad es propia del Dios bíblico, al que Borges alude explícitamente con «las palabras que en un crepúsculo se dijeron / de una cruz a otra cruz». Pero este Dios que explica todo lo que existe, todo lo que vemos y somos, es para Borges un Dios que literalmente brilla por su ausencia. Hasta el punto de que su presencia es su ausencia, su ausencia su presencia, y ambas resultan obsesivas:

¿En qué hondonada esconderé mi alma
para que no vea tu ausencia
que como un sol terrible, sin ocaso,
brilla definitiva y despiadada?
Tu ausencia me rodea
como la cuerda a la garganta,
el mar al que se hunde.

4. Albert CAMUS

El doctor Rieux decidió redactar la narración que aquí termina, por no ser de los que se callan, para testimoniar en favor de los apestados, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio.

«Si hay un pecado contra la vida, no es quizá tanto desesperar de ella como esperar otra vida.» Los biógrafos del escritor francés Albert Camus (1913-1960), premio Nobel de Literatura en 1957, atribuyen su profunda incredulidad a una herida que nunca cicatrizó, producida en la adolescencia por el zarpazo del mal. Vivía en Argel, tenía quince o dieciséis años y paseaba con un amigo por la orilla del mar. Se encontraron con un revuelo de gente. En el suelo yacía el cadáver de un niño árabe, aplastado por un autobús. La madre daba alaridos y el padre sollozaba en silencio. Camus, después de unos momentos, señaló el cadáver, levantó la vista al cielo y dijo a su amigo: «Mira, el cielo no responde.»

A partir de entonces, cada vez que intente superar ese impacto, se levantará en él una ola de rebeldía. Le parecerá que toda solución religiosa tendrá que ser necesariamente

una falacia, una forma de escamotear una tragedia que no debiera haberse producido nunca. Desde ese suceso, entre Camus y Dios habrá demasiados carros atollados en el camino. El escritor da la espalda a Dios y se abraza a la religión de la dicha: «Todo mi reino es de este mundo», dirá. Y también: «He deseado ser dichoso como si no tuviera otra cosa que hacer.»

Pero Camus sufre en sus carnes el golpe brutal de la enfermedad grave. Dos brotes de tuberculosis truncan su carrera universitaria y oscurecen el horizonte azul de un joven que reconoce su pasión hedonista por el sol, el mar y otros placeres naturales. El absurdo se instala en una vida que sólo quería cantar. Y es entonces cuando hace decir a *Calígula* esa verdad tan sencilla, tan profunda y tan dura: «los hombres mueren y no son felices».

Para Camus, la felicidad será la asignatura siempre pendiente en el currículo de la humanidad. Una vida abocada a la muerte convierte la existencia humana en un sinsentido y hace de cada hombre un absurdo. Contra ese destino escribirá *El mito de Sísifo*, donde su solución voluntarista se resume en una línea: «es preciso imaginarse a Sísifo dichoso». Y la dicha de su Sísifo, que bien puede ser Mersault, el protagonista de *El extranjero*, es la autosugestión de creerse dichoso. La víspera de su ejecución, después de rechazar al capellán de la prisión porque «ninguna de sus certezas valía un cabello de mujer», se queda dormido. Después se despierta «con estrellas en el rostro»...

Como si esta gran cólera me hubiera purgado del mal, vaciado de esperanza, ante esa noche cargada de signos y de estrellas, me abrí a la tierna indiferencia del mundo. Al experimentarlo tan parecido a mí, tan fraternal en fin, sentí que había sido dichoso, y que lo era todavía.

La novela *La peste* es un nuevo intento de posibilitar la vida dichosa en un mundo sumergido en el caos y abocado a la muerte. En sentido estricto, es la crónica minuciosa y terrible de una epidemia que se abate sobre Orán. En sentido simbólico, es Francia bajo la ocupación de la Alemania nazi, y también una reflexión sobre las diversas caras del mal. Más que una novela, *La peste* es la radiografía de la generación que ha vivido la segunda guerra mundial. Camus ya no habla de su sufrimiento individual, sino de esa inmensa ola de dolor que sumergió al mundo a partir de 1939. En sus páginas finales, nos recuerda que las guerras, las enfermedades, el sufrimiento de los inocentes, la maldad del hombre hacia el hombre... sólo conocen treguas inciertas, tras las cuales reanudarán su ciclo de pesadilla. Éstas son sus palabras:

Escuchando los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux recordaba que esta alegría estaba siempre amenazada. Porque sabía lo que esta multitud alegre ignoraba, aunque puede leerse en los libros: que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenas de años dormido en los muebles y en la ropa, que espera pacientemente en las habitaciones, en los sótanos, en los baúles, en los pañuelos y en los papeles, y que quizá llegaría un día en que, para desgracia y enseñanza de los hombres, la peste despertaría otra vez a sus ratas y las enviaría a morir en una ciudad dichosa.

Cómo encontrar sentido a una vida que sólo tiene la muerte como telón de fondo es el reto que Camus asumirá en *La peste*. Y ese sentido va a ser la solidaridad y la honradez que llevan a varios de sus personajes a quedarse libre-

mente en Orán, a no dar la espalda a los infectados y a unir sus esfuerzos contra la epidemia. Una solidaridad y una honradez sin raíces religiosas. El doctor Rieux, como Iván Karamazov, rechaza una creación en que los inocentes son torturados. En *La peste*, el cielo sigue sin responder a Camus, y el novelista no parece dispuesto a dar facilidades: «Yo no parto del principio de que la verdad cristiana sea ilusoria. Nunca he entrado en ella, eso es todo.» Aquí, sin duda, Pascal hubiera insinuado a su compatriota que, para el que no quiere abrir los ojos, toda la luz del sol es poca. Pero Camus se reafirma en su naturalismo sin Dios:

Bajo el sol de la mañana una gran dicha se balancea en el espacio. Muy pobres son los que tienen necesidad de mitos.

Camus llama mitos a las ideologías que han engañado al hombre moderno en nombre de conceptos como *raza*, *partido* o *Estado*. Tarrou, uno de los personajes de *La peste*, se entera un día de que, en el partido al que se ha afiliado, se miente, se encarcela y se fusila en nombre de un ideal futuro. Un día asiste a una ejecución por fusilamiento: el horror del espectáculo le obsesiona, del mismo modo que obsesionó a Dostoievski. Tarrou abandona entonces el partido comunista, que para Camus representa a todos los partidos que, en nombre de una ideología, encarcelan y matan.

Ponía Camus, como ejemplo de amistad verdadera, la de un hombre cuyo amigo había sido encarcelado y todas las noches se acostaba en el suelo de su habitación para no gozar de una comodidad arrebatada a aquel a quien amaba. Añadía el novelista que la gran cuestión para los hombres que sufrimos es la misma: ¿Quién se acostará en el suelo por

nosotros? Para un espectador neutral que conozca el cristianismo, esta pregunta recibe la respuesta más completa en la muerte de Cristo y en el ejemplo de su vida. Él es el buen samaritano que nos advierte contra la indiferencia ante el dolor ajeno, que nos anima a pararnos junto al que sufre y no pasar de largo. Así se puede entender que parte del sentido del sufrimiento quizá consista en ser despertador de un amor compasivo y desinteresado hacia el prójimo sufriente. Y estos sentimientos, que encontramos en *La peste* sin referencia religiosa, se reafirman al escuchar el agradecimiento de Cristo porque «estuve enfermo y en la cárcel y vinisteis a verme». La reflexión sobre estas breves palabras determinó la conversión de Francesco Carnelutti, un célebre penalista italiano. De forma implícita, su testimonio es quizá la respuesta adecuada a la gran pregunta de Camus:

Ante mis ojos pasaron asesinos, violadores, parricidas, ladrones, y toda esa humanidad desconcertante, reducida con frecuencia a la condición animal. Y vi que el Dios de los cristianos se identificaba con ellos, sin excepciones ni exclusiones. No se identificaba sólo con la aristocracia de los presos políticos, o con los condenados injustamente, sino con el delincuente común. Entonces comprendí que ninguna fantasía religiosa podía haber inventado un Dios así. Sólo el propio Creador de esa humanidad oscura y desesperada podía haberse identificado con ella.

5. Auguste COMTE

La estatua de la Humanidad tendrá por pedestal el altar de Dios.

El positivismo

El siglo XX hereda del XIX tres poderosas concepciones ateas de la vida: el positivismo, el comunismo y el irracionalismo. En el origen de esta triple herencia, encontramos, respectivamente, a Comte, Feuerbach y Nietzsche. Auguste Comte (1798-1857) nació en Montpellier en una familia modesta, católica y monárquica. Estudió en la famosa Escuela Politécnica de París y se formó en la lectura de los enciclopedistas franceses y los empiristas ingleses. Al referirse a su fortísima y precoz vocación reformadora, escribirá:

Después de cumplir los catorce años, experimenté la necesidad fundamental de una regeneración universal, política y filosófica al mismo tiempo, bajo el impulso activo de la saludable crisis revolucionaria cuya fase principal había precedido a mi nacimiento.

Comte, hijo legítimo de la Ilustración, estaba convencido de que la razón humana —la diosa Razón— es capaz de conocer a fondo todos los ámbitos de la realidad —el cientí-

fico, el filosófico, el teológico, el artístico...—, sin que nada, absolutamente nada, quede fuera de su tupida red conceptual. Si algo parece escapar a esa malla, no será por mucho tiempo, pues el mito del progreso nos asegura que pronto apuraremos la copa de la sabiduría definitiva. Si algo, a pesar de todo, se resiste a ser comprendido, será tachado de irracional, de falso problema.

Educado en la tradición racionalista, Comte funda el positivismo, corriente de pensamiento que reduce el conocimiento humano al método científico experimental, declarando incognoscible la realidad inmaterial. El positivismo se atiene sólo a los «hechos positivos», entendiendo por tales los que pueden ser captados directamente por los sentidos y ser sometidos a verificación cuantitativa. Si es de justicia reconocer que supuso un importante avance para las ciencias empíricas y sociales, al mismo tiempo hay que achacarle una reducción arbitraria del conocimiento humano, porque, al descartar *a priori* toda realidad metafísica, queda atrapado en su propio materialismo.

La Ilustración y el positivismo entienden que el ser humano ha vivido prisionero de creencias irracionales y de supersticiones sostenidas por la autoridad y la costumbre. Pero ha llegado la hora de la Razón, y ella se encargará de luchar contra la ignorancia y dirigir nuestros destinos. Comte supuso que la humanidad atraviesa en su historia tres etapas sucesivas: la religiosa, la metafísica y la científica o positiva, que se corresponden con la infancia, la juventud y la madurez humanas. El hombre primitivo ignora todo, teme todo y cree que las fuerzas de la naturaleza son dioses y espíritus superiores. Con el tiempo, la razón va depurando esta explicación politeísta hasta llegar a un

solo Dios, concebido como supremo principio metafísico. Pero la evolución constante de la razón acaba por descubrir que la metafísica es irreal e innecesaria, pues para explicar totalmente el universo sobra Dios y basta el conocimiento científico basado en la observación de los hechos y en la deducción matemática. El misterio desaparece y se convierte en problema, en algo que se resolverá cuando poseamos todos los datos. En esta progresión, el estadio positivo será el definitivo. En él, la ciencia lo explicará todo y sustituirá para siempre a los ídolos religiosos y a los mitos metafísicos.

Esta ley de los tres estadios —religioso, metafísico y científico o positivo— es muy sencilla de entender, pero no explica por qué los europeos de los siglos góticos sintieron al mismo tiempo una atracción irresistible por la metafísica y la religión. Si la ciencia, a su vez, entierra la religión y la metafísica, ¿qué decir cuando científicos como Pascal, Newton, Copérnico o Heisenberg se declaran íntimamente metafísicos y religiosos? Comte quiso acabar con la filosofía y con la religión, y consiguió que las tesis positivistas fueran para muchos intelectuales los dogmas de una nueva religión laica. Así, científicos y humanistas creyeron ciegamente los postulados más dudosos y las conclusiones más ingenuas. En nombre de la ciencia triunfó demasiadas veces la credulidad. Asombra, por ejemplo, que hombres como Pío Baroja llegaran a sostener ideas como las que pone en boca de uno de sus personajes: «¿No era científicamente un poco absurdo el furor que le entraba muchas veces al ver las injusticias del pueblo? ¿No estaba también determinado [...] que su cerebro tuviera una irritación que le hiciera protestar contra aquel estado de cosas violentamente?»

Lo cierto es que el positivismo dominó gran parte de la cultura europea durante un siglo. Fueron los años en los que la revolución industrial y científica llevaron a pensar, con entusiasmo general, que el progreso humano y social, además de constituir la verdadera y única fuente de la felicidad, era imposible de detener. Flotaba en el ambiente un optimismo general, surgido de la certidumbre de avanzar hacia un bienestar generalizado en una sociedad pacífica y rebotante de solidaridad entre los hombres. Pero el positivismo pasa por alto lo que Dostoievski denominaba la mitad superior del ser humano: el complejo mundo de la interioridad personal. Y aspira a la objetividad, cuando la objetividad tampoco es toda la verdad. «La versión integral de la realidad no es, como tantas veces se supone, el puro objeto, sino esa complejísima trama de lo objetivo y lo subjetivo que constituye la existencia», dirá Ernesto Sábato. Existen múltiples ejemplos. Tú mismo, lector o lectora de esta página, puedes pesar 70 kilos, pero tú no eres 70 kilos. Y mides 180 centímetros, pero no eres 180 centímetros. Las dos medidas son exactas, pero tú eres mucho más que una suma exacta de centímetros y kilos. Tus dimensiones más genuinas no son cuantificables: no se pueden determinar numéricamente tus responsabilidades, tu libertad real, tu capacidad de amar, tu antipatía hacia tal persona o tus ganas de ser feliz. Con esto quiero decir que el éxito de la ciencia, y también su límite, consiste en su capacidad de cuantificar, pero los aspectos cuantificables de la realidad no son toda ella.

Por consiguiente, no parece legítima la pretensión positivista de considerar como único objeto de conocimiento lo que se puede medir, contar, verificar y expresar numérica-

mente. El prestigio de la ciencia llena nuestro tiempo, pero, al tomarla como único conocimiento posible, «se observa que no colma la vida del hombre, pues no habla de valores, de sentido, de metas y fines, de todo cuanto el ser humano requiere en su vida diaria auténtica. El mundo de la objetividad científica es un mundo cerrado e inhóspito» (López Quintás). Más allá de la ciencia, en cambio, encontramos la cara más interesante del ser humano, esa «mitad superior», en expresión de Dostoievski, donde aparecen aspectos tan poco cuantificables como los sentimientos: no se pueden pesar, pero nada pesa más en la vida. Se ha dicho que lo más importante en la vida es los amigos, pero la amistad no es asunto científico.

La religión positivista

En *La filosofía de Augusto Comte*, escribe Levy-Bruhl: «La historia de la humanidad puede ser representada, en cierto sentido, como una evolución que va de la religión primitiva (fetichismo) a la religión definitiva (positivismo).» Hablar de religión positivista sonará siempre a metáfora. Sin embargo, por increíble que pueda parecer, Comte diviniza su propio método y se declara fundador y Sumo Pontífice de esa nueva religión:

Estoy persuadido de que, antes de 1860, predicaré el positivismo en Notre-Dame como la única religión real y completa.

El propósito de regenerar la sociedad asume en Comte la forma de una religión en la que se sustituye el amor a Dios

por el amor a la Humanidad: el Ser que engloba y trasciende a todos los individuos. A imitación del universalismo católico, Comte crea su propio sistema eclesiástico y lo dota de dogmas filosóficos y científicos, ochenta fiestas, nueve sacramentos y sacerdocio. Habrá un bautismo laico y los días estarán consagrados a cada una de las siete ciencias. Los institutos científicos serán los nuevos templos laicos, habrá un Papa positivista, los jóvenes obedecerán a los ancianos y estará prohibido el divorcio.

Comte no simpatiza con el ateísmo a secas, pues le parece una postura negativa y pobre, que deja insatisfechas en el corazón del hombre las necesidades a las que Dios había respondido. En cambio, la nueva religión positivista orienta nuestros sentimientos y pensamientos hacia la Humanidad, «el único y verdadero gran Ser, del cual somos conscientemente miembros necesarios». De esta manera, «la Humanidad sustituye definitivamente a Dios». Y un día, convertida la catedral de Notre-Dame en el gran Templo occidental, «la estatua de la Humanidad tendrá por pedestal el altar de Dios». El positivismo es esencialmente una «religión de la Humanidad». Comte no dudaba en oponer a los «esclavos de Dios» a los «servidores de la Humanidad». Y «en nombre del pasado y del porvenir» invitaba a éstos, únicos capaces de «organizar la verdadera Providencia», a apartar para siempre a aquellos «perturbadores y reaccionarios». En su personal propuesta política, Comte excluía de los puestos directores de su ciudad, «por ser reaccionarios y perturbadores», a «católicos, protestantes y deístas»; en una palabra, «a todos los diversos esclavos de Dios».

En el peculiar calendario de la religión positivista, Comte ha previsto que se dé culto, según los meses y los días, a

grandes bienhechores de la Humanidad: científicos, políticos, filósofos, militares y fundadores religiosos. Entre estos últimos, encontramos a Confucio, Moisés y Mahoma, pero no aparece Jesucristo. El fundador de la religión de la Humanidad declara que «mirará siempre como una obligación sagrada la justa glorificación de sus predecesores», pero ignora sistemáticamente al más importante. Cuando necesita nombrarlo, utiliza una perífrasis y no disimula su hostilidad: «Este personaje», que no fue más que un «aventurero religioso», no ha aportado nada a la humanidad, y era «esencialmente un charlatán», un «falso fundador, cuya larga apoteosis suscitará en el futuro un irrevocable silencio».

Si el cristianismo mira al cielo, la religión positivista mira a la tierra, y en ese sentido la política es el todo de esta religión. Lo mismo que Platón quiere que los filósofos gobiernen la polis, Comte aspira a que los positivistas gobiernen los Estados:

Apoderaos de la sociedad, pues os pertenece, no según derecho, sino por un deber evidente, basado en vuestra exclusiva aptitud para dirigirlo bien, ya como consejeros especulativos, ya como dirigentes activos. No hace falta disimular que los servidores de la Humanidad vienen a sustituir a los servidores de Dios en todos los aspectos de los asuntos públicos, porque han sido incapaces de interesarse bastante por ellos y comprenderlos realmente.

6. Ludwig FEUERBACH

Dios es el espejo del hombre.

Del humanismo cristiano al humanismo ateo

En la historia de la argumentación atea, la negación de Dios por supuesta contradicción con la presencia abrumadora del mal aparece en un segundo momento. El primer argumento ateo, en cambio, denuncia que Dios es una personificación sublimada de todas las cualidades que al ser humano le gustaría poseer: poder, felicidad, sabiduría, eternidad... Ésta viene a ser, con diferencias de matiz, la postura de algunos sofistas griegos. Y éste va a ser el primer y principal argumento que se esgrima en la modernidad contra el Dios cristiano, tal y como lo formula en el siglo XIX Ludwig Feuerbach, el gran precursor del ateísmo marxista. Pero, para llegar hasta esa crítica, conviene recordar brevemente el camino seguido.

El cristianismo liberó al mundo de la esclavitud antigua, y al mismo tiempo liberó al hombre de la esclavitud interior que le hacía verse bajo el peso insufrible del Destino. Las incontables fuerzas oscuras —astros, dioses, genios o demonios— que atrapaban la vida personal en la red de sus voluntades caprichosas, contagiando al alma todos sus erro-

res, caían por tierra. Y el dudoso principio sagrado que las sustentaba quedaba unificado, purificado y sublimado en un Dios liberador. Además, el nuevo mensaje no era patrimonio de una minoría ilustrada: la humanidad entera salía de su larga noche, iluminada y exultante, rescatada de la tiranía del Destino ciego.

El Dios de la Biblia, amigo de los hombres y revelado en Jesucristo, enseñaba a todos el auténtico Camino, la Verdad y la Vida. Esa euforia partió la historia en dos, antes y después de Cristo. Pero esa misma historia, al llegar a la modernidad, sintió la liberación cristiana como un yugo. El Dios que garantizaba la grandeza del hombre comenzó a ser visto como antagonista, como adversario de su dignidad. Las causas de esta inversión son numerosas y complejas, pero el hecho es que el hombre empezó a pensar que no podría realizarse libremente si no rompía con el Dios cristiano y con su Iglesia. Así se llegó hasta las formas más audaces y virulentas del ateísmo moderno.

Más que un asunto intelectual, el humanismo ateo plantea un problema humano, y su solución quiere ser positiva: el hombre se siente injustamente sometido a Dios, y le derriba para reconquistar una pretendida libertad absoluta. Los principales protagonistas de esta revolución, como decíamos en el capítulo anterior, son tres filósofos del siglo XIX: el francés Auguste Comte y los alemanes Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche. Se ha dicho que Comte en París y Feuerbach en Berlín proponen a Europa la adoración de un nuevo Dios: el género humano. Feuerbach (1804-1872), iniciador de la *izquierda hegeliana* y eslabón entre Hegel y Marx, interpreta el cristianismo como una ilusión psicológica: «Dios no es más que un mito en el que se expresan las

aspiraciones de la conciencia humana: el que no tiene deseos, no tiene dios.»

Para Feuerbach, el hombre que desea con todas sus fuerzas la justicia, la sabiduría o el amor personifica estas cualidades en un sujeto fantástico, puro producto de su imaginación, y le da el nombre de Dios. Así, el hombre da lugar a su propia alienación y frustración. «El hombre pobre tiene un Dios rico», pero se empobrece enriqueciendo a su Dios, y se vacía llenándolo. Marx dirá que la religión es el opio del pueblo, pero antes había dicho Feuerbach que la religión es un vampiro de la humanidad, que se alimenta de su sangre. Dios es, para Feuerbach, la reunión de los atributos que constituyen la grandeza del hombre. Y, al ser el Dios cristiano el más perfecto, el hombre nunca se alienó tanto como en la religión cristiana. Por ello, la culminación de la historia será el momento en el que el hombre tenga conciencia de ser el único dios: *Homo, homini Deus!*

El ateísmo de Feuerbach, recogido en su *Esencia del cristianismo*, se extenderá rápidamente por Europa, adoptado por Bakunin, Engels, Marx, Schopenhauer y Nietzsche. «Después de Feuerbach, la crítica de la religión está sustancialmente hecha», dirá Marx.

7. Friedrich NIETZSCHE

¡Dios ha muerto. Viva el superhombre!

La sombra de Nietzsche (1844-1900) es alargada. La negación de Dios y la apología del hedonismo en ámbitos intelectuales occidentales del siglo XX deben mucho al filósofo alemán. Profesor de filología clásica en Basilea, vivió —como Sísifo— condenado a soportar la carga de una enfermedad crónica y progresiva, que le llevó hasta la locura y la muerte prematura. Sin embargo, su obra se abre con una apasionada afirmación de la vida, dramática si se tiene en cuenta que es la proyección de la impotencia de un enfermo.

La vida es un valor que Nietzsche afirma sin más lógica que su fuerza de surgimiento. Y el símbolo escogido es el dios griego Dionisos, exponente máximo de una civilización que se embriaga en los instintos vitales y planta cara a la incertidumbre del destino. Sin embargo, Nietzsche no toma como modelo la Grecia clásica de Pericles, Sócrates y Fidias. Habla de la época presocrática, instintiva y sensual, en la que todavía no habían triunfado la moderación, la medida y el equilibrio del dios Apolo. Por eso dirá que Sócrates y Platón son «síntomas de decadencia, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos».

El ataque al cristianismo ocupa un lugar privilegiado entre las obsesiones destructivas de Nietzsche, quizá como reacción contra la atmósfera pietista que respiró en su niñez. No se trata de una crítica académica sino de una oposición visceral: «Yo considero al cristianismo como la peor mentira de seducción que ha habido en la historia.» Dios es «una objeción contra la vida», y «la fórmula para toda destrucción de este mundo, para toda mentira del más allá». El cristianismo es la religión de la compasión, pero, «cuando se tiene compasión, se pierde fuerza. La compasión entorpece la ley del desarrollo, la selección natural; conserva lo que ya está dispuesto para el ocaso, opone resistencia en favor de los desheredados y de los condenados por la vida. La compasión es la praxis del nihilismo, y nada hay más malsano en nuestra malsana humanidad que la compasión cristiana».

El superhombre y la muerte de Dios

Las generaciones que heredaron el optimismo de la Ilustración acabaron pronto en el desencanto. Comprobaron que las promesas de paz y prosperidad no se cumplieron, y que el sueño de felicidad universal siguió siendo un sueño, pues —como diría más tarde Camus— «los hombres mueren y no son felices». Entonces Marx, y luego Nietzsche, y luego Freud, sentaron en el banquillo a la diosa Razón y lanzaron contra ella la acusación de incompetencia e impostura. Nacieron así las filosofías de la sospecha, cuyo objetivo se centró en relevar a la razón de su función rectora y confiar a los resortes humanos irracionales las riendas de los destinos humanos.

Nietzsche será el mejor exponente del pensamiento irracionalista. Si como hombres no conseguimos la felicidad, quizá como superhombres podamos alcanzarla. Y seremos superhombres si nos atrevemos a desprendernos de la máscara racional del deber, esa artimaña del débil para dominar al fuerte. Nietzsche predicó para ello la inversión de todos los valores, y supo evaluar las consecuencias de su pretensión con enorme clarividencia:

Mi nombre estará un día ligado al recuerdo de una crisis como jamás hubo sobre la tierra, al más hondo conflicto de conciencia, a una voluntad que se proclama contraria a todo lo que hasta ahora se había creído, pedido y consagrado. No soy un hombre, soy una carga de dinamita.

Nietzsche quiere arrancar los valores de su raíz fundamental. Así se entiende su obsesión por decretar la muerte de Dios:

Ahora es cuando la montaña del acontecer humano se agita con dolores de parto. ¡Dios ha muerto. Viva el superhombre!

La gran consecuencia de tal pretensión ha sido expresada por Dostoievski con fórmula que ha hecho fortuna: «Si Dios no existe, todo está permitido.» En el mismo sentido, diversos pensadores han afirmado, a modo de ejemplo, que contra la libertad de asesinar no existe, a fin de cuentas, más que un argumento de carácter religioso. Porque la imposibilidad de matar a un hombre no es física, es una imposibilidad moral que nace al descubrir cierto carácter absoluto en la criatura finita: la imagen y los derechos de su Creador.

La muerte de Dios es necesaria para el advenimiento del superhombre, y es el más grande de los hechos, un acontecimiento que divide la historia de la humanidad: «Cualquiera que nazca después de nosotros pertenecerá a una historia más alta que ninguna de las anteriores.» Es un suceso cósmico, del que son responsables los hombres, y que les libera de las cadenas de lo sobrenatural que ellos mismos habían creado. La muerte de Dios es la muerte definitiva del deber y la victoria de la autonomía moral absoluta. Sin Dios, todo norte moral desaparece, y todo puede ser disuelto por la duda.

Hasta hoy no se ha experimentado la más mínima duda o vacilación al establecer que lo bueno tiene un valor superior a lo malo. ¿Y si fuese verdad su contrario?

Éste es el problema que plantea la *Genealogía de la moral*. En ella reflexiona Nietzsche sobre los mecanismos psicológicos que iluminan el origen de los valores. Parte de la convicción de que la moral es una construcción ideológica para dominar a los demás. En concreto, un invento de los débiles para sojuzgar a los fuertes. Más en concreto, una venganza intelectual de los judíos contra sus enemigos y dominadores. Con los judíos comienza la rebelión de los esclavos, la inversión de los valores de los vencedores. Desde que los judíos inventan la religión y el más allá, los poderosos son malos y los hombres vulgares son buenos. El cristianismo hereda esta corrupción judía del odio contra los buenos. Hasta que llega Nietzsche. Con él se desvanecerán las mentiras de varios milenios y el hombre se verá libre del autoengaño de la ilusión.

No existe Providencia ni orden cósmico: «La condición general del mundo para toda la eternidad es el caos, en el sentido de una privación de orden, de forma, de hermosura, de sabiduría.» El mundo no tiene sentido, pero gira atrapado por la necesidad de repetirse: es la doctrina del eterno retorno, que Nietzsche retoma de Grecia y de Oriente. El mundo no avanza en línea recta hacia un fin, ni su devenir consiste en un progreso, sino que:

todas las cosas vuelven eternamente, y nosotros con ellas. Hemos sido eternas veces en el pasado, y todas las cosas con nosotros. Retornará esta telaraña, y este claro de luna entre los árboles, y también un momento idéntico a éste, y yo mismo.

El hombre debe descubrir que ésa es la esencia del mundo, y aceptar y amar esa necesidad, sin escabullirse hacia mundos ideales. Esto es lo que enseña Nietzsche por boca de Zaratustra, con el propósito de suprimir la última garantía de los valores:

¡Os conjuro, hermanos míos: permaneced fieles a la tierra, y no deis fe a los que hablan de esperanzas sobrenaturales! En otras ocasiones el delito contra Dios era el mayor de los maleficios, pero Dios ha muerto. Ahora lo más triste es pecar contra el sentido de la tierra.

Un nuevo deber nos llama a la autoafirmación biológica, a la victoria de los señores sobre los esclavos. Nietzsche sueña con una aristocracia de la violencia, y se opone al ideal de igualdad buscado por el socialismo y la democracia: «El hombre gregario pretende ser hoy en Europa el único hom-

bre autorizado, y glorifica sus propias cualidades de ser dócil, conciliador y útil al rebaño.»

El influjo de Nietzsche en el nazismo es un hecho demostrado. Nietzsche no fue nazi ni antisemita, pero la violencia de su lenguaje y la imprecisión de su ideal dieron todas las facilidades para su manipulación. No es suficiente decir que él no pensaba así y hubiera vomitado ante los atropellos de Hitler. Tampoco vale decir que se ha producido una tergiversación de su pensamiento, pues cabría preguntarse cómo y por qué fue posible lo que tan ingenuamente se llama tergiversación. Por eso ha dicho MacIntyre que, al menos, «hay una profunda irresponsabilidad histórica en Nietzsche».

Críticos modernos como Lange y Reyburn han visto en la teoría del superhombre ideas morbosas con explicación en la acentuada psicopatología del autor. Su biografía corre paralela a su enfermedad, instalada de forma crónica desde los veintinueve años: depresiones, fuertes jaquecas y dolores de estómago, reumatismos, cegueras, etcétera. A los treinta y cinco años, después de constantes ataques graves, dimite de su cátedra de Filología Griega y se dedica a buscar por el sur de Europa descanso para su desequilibrada naturaleza. A los treinta y nueve, su lucidez mental se extingue en Italia un 3 de enero. Moriría once años más tarde, en 1900, sin haber recobrado la razón.

8. Ernesto SÁBATO

En la soledad de mi cuarto, abatido por la muerte de Jorge, me he preguntado qué Dios parece esconderse detrás del sufrimiento.

En 1998, con casi noventa años de edad, embarcado «en este complejo, contradictorio e inexplicable viaje hacia la muerte que es la vida de cualquiera», Ernesto Sábato (1911) escribe *Antes del fin*. Un libro atípico, testamento intelectual y existencial de un novelista y ensayista también atípico, comprometido desde su juventud con la justicia, enamorado de la belleza, obsesionado por la verdad, por el sentido de «los hechos fundamentales de la existencia: el nacimiento, el amor, el dolor y la muerte». ¿Para quién escribe *Antes del fin*?

Sobre todo para los adolescentes y jóvenes, pero también para los que, como yo, se acercan a la muerte, y se preguntan para qué y por qué hemos vivido y aguantado, soñado, escrito, pintado o, simplemente, esterillado sillas.

Además, este libro «quizá ayude a encontrar un sentido de trascendencia en este mundo plagado de horrores», donde también descubrimos en la belleza de la naturaleza, en la emoción del arte, en la nobleza de tantos gestos humanos

«modestísimos mensajes que la Divinidad nos da de su existencia». Sábato reflexiona al hilo de su propia biografía, que resume como «una vida llena de equivocaciones, desprolija, caótica, en una desesperada búsqueda de la verdad».

Hacia los dieciséis años empecé a vincularme con grupos anarquistas y comunistas, porque nunca soporté la injusticia social.

En medio de la crisis total de la civilización que se levantó en Occidente por la primacía de la técnica y los bienes materiales, miles de muchachos volvimos los ojos hacia la gran revolución que en Rusia pareció anunciar la libertad del hombre.

Con el tiempo, ese muchacho idealista abandona el marxismo-leninismo, «dada la convicción profunda que tenía sobre ese disparate filosófico», y «todos los diálogos, las experiencias que conocí a través de militantes de otros países, acabaron por agrietar ya de forma irreversible la frágil construcción que en mi mente se vino abajo».

El joven nacido en la pampa emprende con éxito una carrera altamente especializada en el mundo científico, y llega incluso a trabajar en el laboratorio Curie de París. Pero reconoce que allí, «en una de las más altas metas a las que podía aspirar un físico, me encontré vacío de sentido». Y buscó refugio en la escritura.

Extraviado en un mundo en descomposición, entre restos de ideologías en bancarrota, la escritura ha sido para mí el medio fundamental, el más absoluto y poderoso que me permitió expresar el caos en que me debatía.

El vacío de sentido que siempre ha oprimido a Sábato está relacionado con el más perverso de los efectos del progreso científico y económico: la cosificación del hombre, su deshumanización. Ya denunció ese peligro en 1959, cuando publicó *Hombres y engranajes*:

El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracta fantasmagoría de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual, sino el hombre-masa, ese extraño ser con aspecto todavía humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima. Éste es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, que orgullosamente se levantó contra Dios, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa.

Sábato ilustra eficazmente esa lacerante deshumanización en tristes páginas sobre el terrorismo internacional, los conflictos bélicos de fin de siglo o la explotación infantil, y confirma que Hannah Arendt tenía razón al afirmar, ya en los años cincuenta, que la crueldad del siglo XX sería insuperable. En la vejez de Sábato, el dolor repite su zarpa-zo insoportable con las muertes de su mujer y de su hijo.

Paso junto a la puerta del cuarto donde murió Matilde, luego de una dura y larga enfermedad que la dejó postrada durante años [...]. ¡Cuánta congoja! Cómo va quedándose a oscuras esta casa en otro tiempo llena de los gritos de los niños, de cumpleaños infantiles, de los cuentos que Matilde inventaba por la noche para dormir a los nietos. Qué lejos,

DIOS Y LOS NÁUFRAGOS

Dios mío, aquellas tardes en que venían a conversar con ella sus amigos.

En sus años finales, cuando la he visto desolada por la enfermedad, es cuando más profundamente la quise.

El dolor, como hemos visto repetidamente, despierta de manera acuciante la pregunta sobre Dios. Un Dios cuya existencia o cuya bondad son salpicadas por el propio dolor y se ponen en entredicho.

La tarde desaparece imperceptiblemente, y me veo rodeado por la oscuridad que acaba por agravar las dudas, los desalientos, el descreimiento en un Dios que justifique tanto dolor.

En este atardecer de 1998, continuó escuchando la música que él amaba, aguardando con infinita esperanza el momento de reencontrarnos en ese otro mundo, en ese mundo que quizá, quizá exista.

¿Cómo mantener la fe, cómo no dudar cuando se muere un chiquito de hambre, o en medio de grandes dolores, de leucemia o de meningitis, o cuando un jubilado se ahorca porque está solo, viejo, hambriento y sin nadie?

Al mismo tiempo, Dios es ardientemente deseado como garantía de inmortalidad y como padre compasivo.

Después de la muerte de Jorge ya no soy el mismo, me he convertido en un ser extremadamente necesitado, que no para de buscar un indicio que muestre esa eternidad donde recuperar su abrazo.

En mi imposibilidad de revivir a Jorge, busqué en las religiones, en la parapsicología, en las habladurías esotéricas, pero no buscaba a Dios como una afirmación o una negación,

sino como a una persona que me salvara, que me llevara de la mano como a un niño que sufre.

Hace poco he visto por televisión a una mujer que sonreía con inmenso y modesto amor. Me conmovió la ternura de esa madre de Corrientes o de Paraguay, que lagrimeaba de felicidad junto a sus trillizos que acababan de nacer en un mísero hospital, sin abatirse al pensar que a éstos, como a sus otros hijos, los esperaba el desamparo de una villa miseria, inundada en ese momento por las aguas del Paraná. ¿No será Dios que se manifiesta en esas madres?

Como Antonio Machado escribió de sí mismo, vemos a Ernesto Sábato siempre buscando a Dios entre la niebla. «Un Dios en cuya fe nunca me he podido mantener del todo, ya que me considero un espíritu religioso, pero a la vez lleno de contradicciones.»

Muchos se han cuestionado la existencia de ese Dios bondadoso, que, sin embargo, permite el sufrimiento de seres totalmente inocentes. Una santa como Teresa de Lisieux tuvo dudas hasta momentos antes de su muerte; y, en medio del tormento, las hermanas la oyeron decir: «Hasta el alma me llega la blasfemia.» Von Balthasar dice que, mientras hubiera alguien que sufriese en la tierra, la sola idea del bienestar celestial le producía una irritación semejante a la de Ivan Karamazov. Sin embargo, luego muere en la fe más inocente, absoluta, como también Dostoievski, Kierkegaard y el endemoniado Rimbaud, que en su lecho suplica a la hermana que le suministren los sacramentos.

Y entonces, cuando abandono esos razonamientos que acaban siempre por confundirme, me reconforta la imagen de aquel Cristo que también padeció la ausencia del Padre.

DIOS Y LOS NÁUFRAGOS

Al final:

Yo oscilo entre la desesperación y la esperanza, que es la que siempre prevalece [...]. Por la persistencia de ese sentimiento tan profundo como disparatado, ajeno a toda lógica —¡qué desdichado el hombre que sólo cuenta con la razón!—, nos salvamos, una y otra vez.

9. George STEINER

Si uno goza de libertad para elegir su propia compañía, la de los creyentes es de una distinción abrumadora. Descartarla, atribuir a sus percepciones una fuerza meramente retórica o arcaica, supone dejar fuera la mayor parte de nuestra civilización.

George Steiner (París, 1929) es uno de los más brillantes estudiosos de la cultura europea. Parisino, hijo de judíos austríacos, fue educado en Estados Unidos durante la segunda guerra mundial por maestros de la talla de Lévi-Strauss o Jacques Maritain. Profesor de Literatura Comparada en Cambridge y en la Universidad de Ginebra, está considerado un raro ejemplo de erudición y cosmopolitismo. Eso le ha permitido difundir sus tesis anticonvencionales y afirmar que las artes, las letras y toda la cultura occidental se disuelven en la medida en que pierden el sentido de la trascendencia. En 2001, el Premio Príncipe de Asturias ha querido destacar su contribución a las Humanidades.

Steiner es un ilustrado inteligente y exquisito. Su positivismo le impulsa a negar, con un tic automático, cualquier realidad que escape a la verificación sensible. Su erudición, por el contrario, le lleva a reconocer que en los mejores artistas de la historia hay una búsqueda incesante de lo divi-

no y que no parece razonable pensar que esa presencia de Dios en las cumbres de la creación artística pueda ser auto-engaño pueril.

Para un positivista ortodoxo, decimos *a Dios gracias* o *Dios mediante* en el mismo sentido metafórico que decimos *sale el sol*. Es decir, aunque empleamos a menudo la palabra *Dios*, la conservamos como una etiqueta sin contenido, como un fantasma de la gramática y una rutina coloquial, porque no hay reflexión rigurosa que garantice su existencia. Pero Steiner constata que, casi todo lo que reconocemos con valor incalculable en los ámbitos de las artes y las letras, es de inspiración o referencia religiosa. Un inventario objetivo hace abrumadora esta constatación. El teatro trágico—por mencionar quizá el más profundo de los géneros estéticos— está obsesionado con Dios, al menos desde Esquilo hasta Claudel.

Aunque Hume, Marx y Freud tomen lo religioso por fantasía originada en el infantilismo y la neurosis, no parece que los clásicos opinen lo mismo. Yeats decía que «ningún hombre puede crear como lo hicieron Shakespeare, Homero o Sófocles, si no cree con toda su sangre y su coraje que el alma humana es inmortal». Este planteamiento es inaceptable para el pensamiento ilustrado de las sociedades occidentales educadas por Voltaire y Comte, porque más allá de lo empírico no admiten nada. Pero la fuerza de Homero y Shakespeare, la tristeza y el idealismo de Don Quijote, la luz que entra por la ventana de Vermeer, la alegría de Vivaldi y de Mozart están hablando de lo mismo en el momento exacto en que las palabras fracasan y lo sensible calla. Es la tesis de Steiner en su célebre ensayo *Presencias reales*.

Años más tarde, al escribir *Errata. El examen de una vida*, vuelve sobre lo mismo y nos dice que cualquier nómina de grandes intelectuales y artistas debe incluir a Sócrates, Platón, Aristóteles, san Agustín, Pascal, Newton y Kant, a Dante, Tolstoi, Dostoievski, Descartes, Einstein y Wittgenstein, a Bach, Beethoven, Miguel Ángel y Shakespeare. Una asombrosa coincidencia nos muestra que lo mejor que han producido está inspirado por cierta presencia divina de dimensión no empírica. Se puede objetar que estas elevadas autoridades pertenecen al pasado, señalando con su presencia una etapa en la evolución del *homo sapiens*. Así, Trotski declaraba que Aristóteles o Goethe están ahí para ser superados. Pero Steiner no lo ve tan claro:

Comprendo la orgullosa lógica de esta refutación, pero la encuentro fallida. En las ciencias exactas y aplicadas, el progreso es un hecho verificable. Que yo o que alguien, en un contexto sociocultural o durante un lapso de tiempo muy breve, posea capacidades para la reflexión analítica, para penetrar en la naturaleza del hombre y del ser, más amplias, más hondas que las de Platón, Dante o Pascal me parece extraordinariamente improbable [...]. Si uno goza de libertad para elegir su propia compañía, la de los creyentes es de una distinción abrumadora. Descartarla, atribuir a sus percepciones una fuerza meramente retórica o arcaica, supone dejar fuera la mayor parte de nuestra civilización.

Sin embargo, «ni la buena compañía de la que uno goza como creyente, ni la primacía en nuestra herencia común del precedente religioso demuestran nada», y por esa razón, en gran medida, «el agnosticismo es la Iglesia real de la modernidad». Además, si Dios puede explicar la mejor

música de cámara, ¿cómo explicar con Él la cámara de gas? Aquí, Steiner sólo ve plausible la respuesta bíblica:

Este odio y este dolor desesperados, esta náusea del alma, producen un extraño contraeco. No sé cómo expresarlo de otro modo. En el enloquecedor centro de la desesperación yace el insistente instinto de un contrato roto [...]. Resuena el ruido de fondo de un horror posterior a la creación [...]. Hay algo que se ha torcido horriblemente. La realidad debería, podría haber sido de otro modo. La experiencia humana debería, podría haber hecho imposible el sadismo, el interminable dolor de nuestras vidas. Por eso, la rabia impotente, la culpa que domina y supera mi identidad llevan implícitas la hipótesis de trabajo del pecado original [...]. Sólo un acontecimiento semejante [...] puede hacernos entender, aunque casi nunca soportar, las realidades de nuestra historia en esta tierra arrasada. Estamos condenados a ser crueles, avariciosos, egoístas, mendaces. Cuando era, cuando debería haber sido lo contrario. Cuando la verdad y la compasión hasta el sacrificio de hombres y mujeres excepcionales nos muestran de un modo tan sencillo cómo podría haber sido.

Ante el naufragio en el dolor, ¿qué queda de las certidumbres positivistas? Ciertamente, muy poco. Pero «el corazón tiene razones que la razón desconoce», y esa célebre máxima de Pascal le hace intuir a Steiner que lo que colma nuestro corazón puede estar «más allá de la razón, más allá del bien y del mal, más allá de la sexualidad, que, incluso en la cumbre del éxtasis, es un acto tan insignificante y efímero». Es la tesis de *Errata. El examen de una vida*.

10. Elie WIESEL

Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y que dieron a mis sueños el rostro del desierto.

Auschwitz significa *Holocausto*, y *Holocausto* significa la sinrazón absoluta en la violencia del hombre contra el hombre. Elie Wiesel, el joven que en 1961 acuñó el término en un célebre artículo publicado por *The New York Times*, había nacido en Rumanía en 1928 y entró en Auschwitz cuando tenía doce años. Allí fue testigo del asesinato de su padre y de una de sus tres hermanas. Poco después, en el campo de Buchenwald, veía morir a su madre. Cuando las tropas aliadas le salvaron en 1945 de una muerte segura, no liberaron a un adolescente carcomido por el odio, sino al futuro periodista y premio Nobel de la Paz, cuya misión ha consistido desde entonces en prestar su voz a las víctimas. El breve y tristísimo relato de su experiencia en los campos de exterminio se titula *La noche*, y se abre precisamente con el recuerdo de la noche de su llegada a Auschwitz:

No lejos de nosotros, de un foso subían llamas, llamas gigantescas. Estaban quemando algo. Un camión se acercó al foso y descargó su carga: ¡eran niños! Sí, lo vi con mis propios ojos. No podía creerlo. Tenía que ser una pesadilla. Me mordí los labios para comprobar que estaba vivo y despierto.

¿Cómo era posible que se quemara a hombres, a niños, y que el mundo callara? No podía ser verdad. Tenía que ser una pesadilla. Pronto despertaría sobresaltado, con el corazón latiendo fuerte, y me encontraría en mi habitación, entre mis libros...

La voz de mi padre me arrancó de mis pensamientos:

—Lástima... Lástima que no hayas ido con tu madre. He visto muchos niños de tu edad que se iban con su madre...

Su voz era terriblemente triste. Comprendí que no quería ver lo que iban a hacer conmigo. No quería ver quemar a su único hijo varón.

—Padre —le dije—, no quiero esperar más. Iré hacia las alambradas electrificadas. Es mejor que agonizar durante horas entre las llamas.

No me respondió. Lloraba. Su cuerpo se sacudía en un temblor. A nuestro alrededor, todos lloraban. Alguien se puso a recitar el *Kadish*, la oración de los muertos. No sé si ya habrá ocurrido, en la larga historia del pueblo judío, que los hombres reciten la oración de los muertos por sí mismos. «Que Su Nombre sea alabado y santificado...», murmuró mi padre. Por primera vez sentí crecer la protesta en mi interior. ¿Por qué debía santificar Su Nombre? El Eterno, el Señor del universo, el Todopoderoso y Terrible callaba. ¿Por qué había que alabarle?

Jamás olvidaré esa primera noche en el campo, que hizo de mi vida una larga noche bajo siete vueltas de llave. Jamás olvidaré esa humareda y las caras de los niños que vi convertirse en humo. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y que dieron a mis sueños el rostro del desierto. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir.

No es nada fácil compaginar la Providencia divina con el sufrimiento infligido al hombre por la enfermedad, las catástrofes naturales o por el propio hombre. Pero esta última

posibilidad apunta como principal responsable al mismo ser humano. Una queja de Zeus en la *Odisea* pone de manifiesto la exclusiva responsabilidad humana en muchos males: «¡Ay, cómo culpan los mortales a los dioses!, pues de nosotros, dicen, proceden los males. Pero también ellos por su estupidez soportan dolores más allá de lo que les corresponde.» Estas palabras de Homero se anticiparán siempre a la historia, pues son los hombres quienes han inventado los potros de tortura, la esclavitud, los látigos, los cañones, las bombas y el bioterrorismo.

La responsabilidad humana en el sufrimiento humano es abrumadora. No sólo la naturaleza se arma contra el hombre y le destruye; sabemos que también el hombre se arma contra el hombre y se convierte en carne de cañón, carne de la carnicería de Auschwitz, carne de feto abortivo, carne desintegrada en Hiroshima, carne que muere en las guerras y guerrillas constantes, carne aplastada en las sistemáticas persecuciones de los grandes imperios. Hobbes se quedó corto: por desgracia, el hombre ha demostrado ser, cuando se lo ha propuesto, mucho peor que lobo para el hombre.

Desde antiguo, la extensión y la intensidad del dolor humano han hecho intuir, junto a un Dios bueno, la existencia de un principio maligno con poderes sobrehumanos. Pero, si el Dios bueno es todopoderoso, Él aparece como último responsable del triunfo del dolor, al menos por no impedirlo. Por eso, sumergida con frecuencia en el horror, la historia humana se convierte a veces en el juicio a Dios, en su acusación por parte del hombre. Hay épocas en las que la opinión pública sienta a Dios en el banquillo. Ya sucedió en el siglo de Voltaire, y ha sucedido a lo largo de todo el siglo XX y en los primeros pasos del XXI.

Por eso es oportuno recordar la protesta de Zeus, pues no parece decente echar sobre Dios la responsabilidad de nuestros crímenes, aunque nos gustaría preguntarle por qué ha concedido a los hombres la enorme libertad de torturar a sus semejantes. Nos gustaría preguntar, como Shakespeare, por qué el alma humana, que a veces lleva tanta belleza, tanta bondad, tanta savia de nobleza, puede ser el nido de los instintos más deshumanizados.

La trayectoria vital de Elie Wiesel me recuerda siempre la de Jean-Marie Lustiger. En cierto sentido, me parecen vidas paralelas. Ambos tienen la misma edad, son europeos de raza judía, conocieron en su adolescencia la barbarie nazi, salvaron la vida, estudiaron en la Sorbona y han entrado en el siglo XXI con un prestigio reconocido en todo el mundo. Pero el paralelismo entre Wiesel y Lustiger termina en un punto muy concreto: su relación con Dios. Porque Wiesel era un niño que practicaba con piedad su religión judía, mientras que Lustiger se consideraba agnóstico desde su primera juventud. Después, la experiencia traumática común les lleva a un giro religioso completo, pero de signo contrario. Wiesel confiesa que la sinrazón nazi derrumbó y aplastó su fe en Dios. Lustiger llegó a una conclusión muy diferente: el abismo del mal es tan profundo que no tiene explicación humana, sólo una fuerza diabólica puede engendrarlo, y sólo la vida y las palabras de Jesucristo pueden ayudarnos a comprenderlo y a superarlo. Así descubrió su vocación al sacerdocio el futuro arzobispo de París.