
& ES POSIBLE UNA POLITICA SIN TEOLOGIA?

Javier Sádaba

análisis y debate



2

«...La política que no contenga teología aunque sea de manera muy poco consciente, no dejará de ser, a fin de cuentas, un negocio, por muy hábil que éste sea» (Horkheimer).

«...Toda moral, al menos en los países occidentales, tiene su fundamento en la teología, por más que uno se esfuerce en tomar la teología con precaución» (Horkheimer).

Comienzo con estas citas para que no quepa la menor duda de que el título proviene de Horkheimer. En efecto, no sólo debo el título al viejo Horkheimer —al *converso, pesimista y no marxista*, que es como lo han solido presentar algunos de sus defraudados discípulos— sino que dicho autor inspira buen parte de lo que he de decir. Horkheimer habla el lenguaje de los tiempos difíciles. Su pesimismo no es cercano. Nada de extraño, pues, que su desesperanza, la añoranza por algo distinto de lo que vivimos y su indiferencia ante una ciencia que, ella misma, va generando su propio desconocimiento, nos hagan ciertas cosquillas en los oídos. Su lectura apremia a recordar mundos posibles fatídicamente olvida-

dos en el desarrollo vertiginosamente unidimensional de nuestra historia reciente. Por eso, aquello que parecía lo más caduco de la Escuela de Frankfurt —el pionero Horkheimer— rejuvenece ahora con el aire profético de los que *están de vuelta*. Pero —cuidado— que nos interese mucho Horkheimer no significa que aceptemos todo lo que nos propone. Luego lo veremos. Y mucho menos que aceptemos, por ejemplo, su concepción de la familia, del estado de Israel o de la píldora. Cada cosa en su sitio.

Pagado este primer tributo al inspirador del título y de la orientación general de lo que sigue, será conveniente adelantar, ya de entrada, algo de lo que entiendo por «teología» y por «política». Son palabras que, supongo, pueden escandalizar no sólo a los más suspicaces, a los ilustrados o a aquéllos demasiado ocupados en tareas inmediatas del quehacer diario, sino también a los mismos teólogos o similares (dicho de paso: los teólogos de profesión suelen caracterizarse por apuntarse al último tren, vaya éste a donde vaya. De ahí que se escandalicen hoy de la misma teología).

Defenderé *algún tipo* de teología. De la misma manera que defenderé *algún tipo* de política. ¿Qué teología? ¿Qué política? Por teología se ha solido entender aquel punto de vista según el cual el mundo —las cosas, lo real— es apariencia o manifestación de *otra* cosa que está detrás y no se ve. El sociólogo Max Weber llamaría a esto teodicea y tal vez tenga razón en llamarlo así. De cualquier forma, prefiero mantener la palabra teología. Para una gran tradición crítica de filósofos —Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard...— casi todo el pensamiento occidental, después de los griegos, es teológico. Teólogos serían tanto los Padres de la Iglesia, los conformadores del dogma cristiano, como Hegel, quien, en clave especulativa, mantendría el mismo esquema conceptual de la teología cristiana (y en cuanto que Marx reproduce un trozo considerable de la filosofía especulativa [teología] hegeliana, ésta estaría también contenida en el marxismo).

La teología, tal y como se la ha entendido, es un embudo al revés. Invierte las proyecciones que el hombre hace de sí mismo. El lenguaje teológico recoge y afirma esa inversión. La proyección en vez de ser la autoexpresión de lo que el hombre es, crea una figura independiente que lo domina. Veámoslo en un ejemplo. En vez de decir *la libertad es grande, magnífica o excelsa* (porque es nuestra y no tenemos otra), la semántica teológica cambia, trueca el sujeto y el predicado de la oración dando por resultado esta otra: *x es la libertad*. Ese *x* lo rellenarán después los dioses, un solo Dios, el Espíritu o el Estado (siempre hay alguien dispuesto a ocupar el lugar de la variable *x*). Por un proceso tal se roba al hombre lo que del hombre es y se le otorga a otro que, a su vez, se diviniza. Todo sale, en fin, de donde no podía por menos de salir: del hombre. Y todo se establece, como no podía por menos de establecerse: como Dios. Este es el mecanismo —complicado pero representable lógicamente— de la alienación (incluida, claro está, la alienación política). Ciertas creencias políticas, en su plasmación abstracta e institucional, tienen una estructura teológica como la descrita. El dogma, en estos casos, se afianza poderosamente. Todo depende *ya* de él. Evidentemente no es ésta la teología que defenderé. Ni aquella política que siga este esquema teológico.

Ahora bien, esta teología es sólo una cara, *la mala cara* de la teología. Puede haber —y yo creo que es imprescindible que la haya— una *buena cara*. La expresión de una añoranza, de una nostalgia, a la que antes aludí ligeramente, también es teología. Esta —y como veremos después con mayor detenimiento— no significa sino que esto que tenemos delante con el incomprensible saldo de fracaso, sufrimiento y muerte, no tiene por qué ser ni lo último ni lo definitivo, al menos

uno *no lo toma* como lo último y lo definitivo. Es, en suma, la esperanza de que la injusticia no acabe imponiéndose y venciendo, al menos uno no renuncia a ello.

¿Qué decir ya de la política? El razonamiento es análogo al anterior. La *mala cara* de la política es el control institucional que consolida, estabiliza y perpetúa un *orden* invertido y, por tanto un desorden disimulado. En tal política, el poder de cada individuo se independiza, se absolutiza para enfrentarse, después, a aquellos individuos de los que procede. De esta manera, la mentira se convierte en el criterio general para juzgar las conductas particulares. ¿De dónde obtendrían las personas su libertad? Renunciando, se nos dice. Alguien velará por ellas. O mejor, así el mal *yo* desaparece para dar paso al buen *yo*. Este se alcanza en la universalidad de la ley, en la nivelación de todos ante el poder que, encadenándonos, nos hace libres —se nos dice—. A esto Nietzsche llamaba la gran mentira del Estado. Y en este contexto no me resisto a citar sus palabras: «Donde todavía hay pueblo, éste no entiende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos».

El mismo Nietzsche contraponía, como la *buena cara* de la política, lo que él llamó la Gran Política. Esta comenzaría allí donde el Estado se hace superfluo. Yo, ciertamente, desconfío mucho de los medios que Nietzsche propuso en esa superación del Estado. Pero, ¿cuál es entonces la *buena cara* de la política? Porque *algún* tipo de política hay que tener. Y esto conviene entenderlo bien. En primer lugar, porque no hay peor política que la que se hace sin saber que se hace. Pero, en segundo lugar, sin caer en el papanatismo de pensar que la política es la mera organización o la consecución, según planes fijos, del poder. Que nos hemos de organizar de alguna manera nadie lo ha negado. Es una trivialidad afirmarlo. Y que se haya de conseguir el poder es algo vacío hasta que no se indique qué se entiende por poder. Pues bien, la *buena cara* de la política a la que me apunto es aquélla que se encuadra dentro de la visión del mundo que corresponde a la *buena* teología. De momento no seré más explícito.

Estoy seguro, de cualquier forma, de que más de uno tendrá en la mente o en la boca la objeción —típica objeción cuando se mienta la *teología* o la *política*— consistente en permanecer eternamente insatisfecho ante cualquier intento de definición que de aquellas nociones —teología y política— se dé.

El reproche suele tener esta forma: «No has definido suficientemente los términos». Pues bien, a riesgo de detenerme más de lo deseado, voy a hacer una pequeña observación metodológica que vendría bien a los descontentos ante la laxitud de las palabras *teología* y *política*. Y es que se puede aparentar, poniéndose rigurosamente rígido, mucha racionalidad con ciertas exigencias terminológicas cuando lo que ocurre es que dichas exigencias son, en sí mismas, irracionales. Alguna ilustración nos servirá al respecto.

«Jugar a Sócrates» es, cuando menos, peligroso. Y es que a quien crea que no se puede mantener tesis alguna a no ser que se dé una definición de cada una de las palabras utilizadas, se le puede contraargumentar preguntando a su vez «¿Qué entiendes tú por definición?». *El Sócrates* se verá en un brete para responder. El exigente olvida que no se puede pedir siempre o continuamente una definición, ya que si tal cosa ocurriera no se pondría jamás en marcha una discusión (sería algo así como estar siempre limpiando el telescopio a causa de su suciedad. Nunca se miraría a la luna pues nunca estaría del todo limpio el telescopio). Olvida también el exigente que el que uno no pueda distinguir en casos excepcionales, fronterizos o marginales, no quiere decir que *todo* nuestro conocimiento sea excepcional, fronterizo o marginal; es decir, vago e impreciso: que no

sepa si hay que decir, en castellano *la mar* o *el mar* no excluye que sepa diferenciar muy bien entre *alta mar* y *la mar de bien*.

Con esta primera aproximación y las aclaraciones consiguientes pasemos ya al núcleo de la exposición. Expondré y discutiré tres posturas. Las tres se mueven en una dirección común: tratar de evitar el duro Dogma sin caer en la pura Ilusión. Las tres posturas proyectan una determinación política desde una determinada teología. La primera cree destruir lo fijo e inamovible —el Dogma— recurriendo a la Utopía; es decir, recurriendo a lo que *no* es, a lo que *puede* ser. La segunda apunta hacia el valor de las ilusiones, de las ficciones necesarias, de la creación de un mundo que sin ser ni verdadero ni falso, es parte fundamental, sin embargo, del deseo humano y fuente de obrar propio de nuestra especie. Kant, y también mucho de lo que hay en el espíritu de Nietzsche (que no en sus exposiciones de manual), son sus teorizadores. La tercera y última postura —que es la *mía*—, aunque está más cerca de la anterior, cree no obstante, que hay que ser menos afirmativo, menos utópico y menos iluso. Hay que distinguir tajantemente además lo que se conoce empíricamente de lo que *no* se conoce, de lo que se desconoce. En esta distinción radicaría la fuerza *moral* de la acción humana. Así, el aspecto político desconectado de la ética sería cálculo, utilidad, provecho. Es hora de que veamos cada una de las posturas en detalle.

La primera, como indicamos, es la Utópica. ¿Qué papel juega la utopía en la determinación política? La Utopía funciona como revulsivo *contra* lo que hay. Dos frases de Bloch vienen aquí a cuento: «Lo que existe no puede ser verdad» y S (el sujeto, v.g. *el hombre*) *aún no es* P (predicado, v.g. *libre*). Así, la puntualidad del instante no es neutral, tiene una perspectiva. El tiempo, de esta manera, se escalona. Cada fragmento del segmento temporal adquiriría su pleno valor no sólo por ser ese fragmento concreto sino en función de un fin, de algo último, algo, de alguna manera nuevo, a lo que todas y cada una de las partes de la línea temporal aspiran y se dirigen.

Nos hemos referido a Bloch. Esto no debe confundirnos. En la estructura que acabo de describir entran dos doctrinas ajenas, en principio, a Bloch. De cualquier forma, es común a todas las doctrinas Utópicas el considerar a la historia como un proceso *inacabado*. Eso todavía no acabado *no* es algo desconocido. Esto es fundamental. Lo que no se tiene, aquello a lo que se apunta y que, en cuanto tal, da el recto sentido a la dirección de la historia, no se desconoce sin más. Es, por el contrario, lo que mueve al *ahora* y lo mueve porque tiene ya en *sí* una plenitud de la que carece el presente. En esto, creo yo, es en lo que coinciden todas las doctrinas utópicas. Las diferencias, dentro de ellas, tienen que ver con lo que se considera que es *realizable* o no. Cuando alguien, A, cree que otro, B, propone como realización o meta futura algo que considera imposible de obtener, es cuando A llama a B, peyorativamente, utópico. Ambos, sin embargo, comparten las mismas categorías fundamentales. Las diferencias entre ellos no se relacionan con el fin sino, más bien, con los medios. Si uno tiene en cuenta no tanto las frases aisladas en las que diversos autores hablan más o menos metafóricamente de la Utopía sino de las reglas de uso de tales términos, el significado de la Utopía, como determinación política, es ése y no otro.

Ahora bien, las doctrinas utópicas revalorizan sólo aparentemente el presente. Lo repito: sólo aparentemente. Las palabras pueden ser engañosas «El único tema de la Utopía es el presente», dice E. Bloch. Pero, ¿por qué —podemos preguntar nosotros— es el presente el único tema de la Utopía? La respuesta que obtendríamos sería ésta: porque lo que el presente es, viene determinado por aquello que *no* es; por lo que *será*. Por el futuro, en suma. El presente, más bien,

se ha esfumado. Entramos así en lo que creo que es el talón de Aquiles de las doctrinas utópicas.

La utopía nos da una visión del tiempo no sólo lineal sino ascendente. La Utopía, de esta forma, *inventa* la historia. La historia no es ya devenir, aventura o simple proceso natural sino que se escalona según una determinada lógica, férrea lógica que cuanto más difícil de mantener es, más atornilla. Este *invento* no es inocente. Tiene sus consecuencias; sus serias consecuencias. La historia se convierte en algo triunfante que llegará a un final previsto y correcto de forma que las desviaciones o sombras de los marginados o heterodoxos sólo adquieren *algún* sentido desde la ortodoxia, desde el buen paso de la historia (y esto a pesar del entusiasmo de Bloch por los heterodoxos).

Pero lo que es aún más grave: la historia queda sacralizada. Todo lo que en ella ocurre tiene su justificación (a esto era a lo que M. Weber llamaba más concretamente teodicea). El mal desaparece ya que si los males son necesarios no son males, sin más, sino ayudas o parteras del bien. También la muerte pierde su aspecto realmente trágico que no puede ser otro que el nihilista. La muerte pasa a ser un momento previo de una nueva y mejor resurrección. Las guerras —y son casi palabras de Hegel— se truecan en las madres de la cultura. No importará mucho, en fin, que el individuo logre o no su plena realización ya que indirectamente —a través de la historia *total*— se salvará. La que les salva, claro está, es la Historia. Esta, en suma, ha ocupado un grandioso lugar: el de Dios.

Es éste el punto central de nuestra crítica a la Utopía. La crítica, repitámoslo una vez más, va dirigida al esquema que la subyace y le sirve de soporte ideológico. No va dirigida, naturalmente, a las personas. Y mucho menos a E. Bloch, uno de los espíritus más admirables de nuestra época y que más ha hecho por recuperar la rebeldía del pasado y canalizar el descontento del presente. Quede esto bien claro.

La doctrina utópica —continuemos— tiene su teología a la hora de poner en perspectiva su política. De lo expuesto anteriormente se deduce que el gran peligro de las doctrinas utópicas estriba en tomar el camino de la mala teología —de la teodicea—; esto es, justifica todo, incluso el mal y, así, *nos hace entender* también todo.

La doctrina utópica prolongaría a la filosofía especulativa, y, a través de ésta, los grandes dogmas cristianos. Tales dogmas no se presentarían ya con el ropaje mítico de otros tiempos, pero, no obstante, mantendrían su sustancia ideológica. Las nociones judeocristianas de tiempo, trabajo, mediación, etc., serían, ahora, parafraseadas en lenguaje secularizado. Y sobre todo, la idea de razón sería el trasunto de un monoteísmo que nada permite fuera de sí. Todo lo que se le opone lo reduce a nada. Por eso en su aplicación práctica no deja lugar a desobedientes. Más aún, la indiferencia no se tolera. Se la tacha de provocación.

Esta ha debido ser la crítica más certera —creo yo— que a la utopía, en todas sus formas, se le ha hecho. Por eso, sus críticos han pensado que la política utópica no sólo no nos liberaba —como decía— de los males del pasado sino que los reproducía de una manera hartamente más sutil, o al menos está excesivamente pronta a dar este traspies.

Yo pienso que la mayor parte de las políticas actuales se basan —inconscientemente casi siempre— en esta teología. La historia, según ellas, tiene su curso, sus leyes claras para el atento observador y al final nos espera, eso sí, el premio. Un premio que se logra con esfuerzo. El misterio no existe. Todo se co-

noce, aunque, de momento, sólo *como un espejo*. Pero diría más. No sólo la mayor parte de las políticas tienen esos supuestos teológicos sino que sin tales supuestos no serían siquiera posibles.

Los programas o proyectos políticos de esta índole rezuman sacrificio del presente para alumbrar el futuro. Lo que cuenta es una historia en la que la precisa concatenación de medios y fines nos lleve indefectiblemente —eficazmente, se dice— a la meta, a ese futuro que se adivina en la justa elección de los medios. Estos, a fin de cuentas, son la verdadera preocupación, la piedra filosofal. Con ellos todo lo demás se nos dará por añadidura. El resto es o romanticismo o moralina. Pero los medios exigen Medianeros. Los Medianeros son los que venciendo al tiempo, nos trazan, aunque no entendamos, el buen camino a seguir. A ellos todo les está permitido. A los que no obedezcan, nada. Las directrices lo invaden todo. Lo moral es o un lujo o una incomodidad. Es esto lo peor de las peores doctrinas utópicas. Si lo desenmascaramos no es para echarme en ellas. Es, por el contrario, para que podamos quedarnos con lo que de interesante contengan. (Cuando Marx critica a la economía clásica lo que importa no es tanto si tiene razón desde un punto estrictamente económico sino que desvele el supuesto ideológico de la economía clásica, según el cual las leyes del mercado eran *eternas*, dictadas por la sabia *naturaleza*. Apliquémonos el cuento: detectemos lo que está debajo, lo que sustenta a las políticas concretas: in casu: La Utopía.)

La segunda doctrina a tratar era la que hemos llamado de la Ilusión, de la ficción o del *coma si ò sea*, tomar algo como si fuera verdad, al margen de que lo sea o no. Tampoco estaría mal llamarla doctrina del *impulso mítico*, siguiendo a Nietzsche. Igual que en el caso anterior lo que nos importa no es tanto constatar las diferencias dentro de la misma doctrina cuanto captar el aspecto común de tal postura. Aquél que relaciona el actuar político con su base teológica.

Ilusión tiene, hoy, mala prensa. Freud, especialmente, se encargó de mostrarnos lo negro que dicha ilusión tenía el porvenir. Para algún autor, sin embargo —es el caso de Kant—, la ilusión sería algo profundamente arraigado en la naturaleza humana. La ilusión sólo sería mala, esto es, llevaría a confusiones y alienaciones metafísicas, cuando se la toma como conocimiento objetivo.

Esa misma idea de Ilusión la encontramos de modo desparramado, y dentro de su peculiar manera de pensar, en Nietzsche. Así, por ejemplo, para él, las ideas inventadas —y en cuanto tales no verdaderas en el sentido habitual de conocimiento— tendrían como objetivo el de mantener y promover la vida. Serían alucinaciones útiles, convenientes y hasta necesarias para seguir viviendo. Precisamente en esta construcción de una *apariencia* consistiría la creación poética (y la artística en general), el mito y la religión. (Y a propósito de religión tampoco me resisto aquí a citar algunas frases de Nietzsche que contrabalanceen sus consabidas diatribas antirreligiosas, o mejor, anticristianas. Por ejemplo, éstas: «Tal vez no haya nada tan digno de respeto en el Cristianismo y en el Budismo como su arte de exhortar a los más humildes para transportarlos a una más alta ordenación ilusoria de las cosas a través de la piedad». O: «Los hombres religiosos deben de ser contados entre los artistas como pertenecientes a su más alto orden» o cuando llama a Cristo *el gran simbolista*. El que se adhiere, pues, a una ilusión, mentiría, sólo que mentiría de una manera muy especial: crea otro mundo, mira *como si* fuésemos otra cosa distinta de lo que somos. Es así como permaneceríamos fieles a un primitivo anhelo de ilusión al drama de nuestra existencia. Que la ilusión es en Nietzsche algo también natural lo prueban estas palabras suyas: «Aquél que destruye la ilusión en sí mismo y en otros, es castigado por el más severo de los tiranos, la naturaleza». La ficción, en suma, que no es,

como dijimos ya, un conocimiento empírico, real, es, sin embargo, vehículo de un anhelo y de una añoranza *primordiales*. Utilizo adrede la palabra primordial. Expresa bien, creo yo, esos deseos o añoranzas nuestros que no se dejan conceptualizar, que se resisten a cualquier articulación lingüística, pero que, en su vaguedad, en su oscuridad y pequeños destellos, nos indican que tienen que ver con algo profundo de nuestra especie. Son, de alguna manera, el cordón umbilical casi perdido y olvidado que nos liga con aquellos momentos o aquellas situaciones y experiencias profundas —trabajo, sexo, religión, muerte— que marcan la constitución del hombre como hombre. La desgracia de nuestra cultura —olvidadiza cultura— residiría precisamente *en el carácter abstracto de nuestra experiencia*, según palabras de Nietzsche. (Es algo semejante lo que va a decirnos en los últimos días de su vida L. Wittgenstein cuando analiza el extraordinario trabajo de Frazer, *La Rama Dorada*. Wittgenstein se lamentará de que hayamos perdido la capacidad de simbolizar. En último término el espíritu científico habría pagado un precio incalculablemente alto.)

Con las palabras *anhelo y añoranza* entroncamos con Horkheimer. Es natural ya que la tercera y última postura —la que me parece más sostenible— está más cerca de la Ilusión que de la Utopía tal y como he descrito a ambas. Pero antes hemos de ver, más despacio, qué tipo de teología incorpora esta segunda doctrina, la de la ilusión y, en consecuencia, a qué tipo de política lleva.

La doctrina de la Ilusión, tal y como ha sido considerada, prolonga ciertos defectos de la alienación religiosa. Es lo que vamos a ver. Esta doctrina —la de la Ilusión— ignora el mecanismo de la alienación. Como indicamos al principio, la alienación en general —y la religiosa en particular— consiste en privarse de lo más propio, colocarlo, después, fuera de sí y enfrentar lo objetivado, de nuevo, al sujeto del que salió. Las ficciones así alumbradas no tienen otra sustancia que no sea la carne y la sangre de los individuos de los cuales proceden. De ahí que tales ficciones se conviertan en monstruos —monstruos sagrados o menos sagrados, esto es, más secularizados— que oprimen con una extraordinaria fuerza. No deja de ser curioso que autores tan dispares como Hume o como Feuerbach, pero que han estudiado con agudeza el fenómeno religioso, se hayan fijado especialmente en la ambivalencia de la religión precisamente en cuanto que crea ficciones de este tipo. Al enfrentarse uno con uno mismo puede ocurrir o bien lo más grande o bien lo más bajo o también una fundamental ambigüedad. La historia de las religiones nos atestigua que es esto precisamente lo que sucede, como en ninguna otra parte, en la más exagerada de las creencias, en la religión.

Pues bien, las ficciones estudiadas están a un paso de convertirse en fetiches. Es éste su gran peligro. En el arte puede ser que la sublimación —que es otra manera de ver la Ilusión— tenga efectos adecuados. En la vida política mucho temo que suele ser fatal. Y es que *si no* se insiste machaconamente en que las proyecciones son proyecciones de nuestra potencia —o impotencia— corporal, *si no* se admite explícita y constantemente que la proyección es ambigua por esencia esto es, que es el desdoblamiento de nosotros mismos el que produce las ficciones, se está muy cerca de dar consistencia a tales mitos, se los objetiva y se depende, después, de ellos. Así, se prepara el camino para que nos reconciliemos con algún paradigma supremo en el que encontraríamos nuestra verdadera identidad. Es el terrible mito —denunciado recientemente por Kolakowski— de la auto-identidad humana.

La doctrina de la Ilusión, en último término, es demasiado afirmativa. Se emparenta de modo demasiado estrecho con la Utopía antes vista. Prolonga, en pequeños o grandes pasos, y de forma lineal, lo que tenemos presente, hasta otra

cosa que sin ser presente se parece, aunque sea lejanamente, a eso que poseemos directamente. Al final —y según el citado proceso de inversión— la doctrina de la Ilusión acaba cayendo, como víctima, en el altar que ella ha creado a sus propios mitos.

El camino que ha seguido la doctrina de la Ilusión es el siguiente: niega, primero, lo que conoce directamente, lo desvaloriza y en función de esa desvalorización previa acaba valorizando la construcción ficticia. Su estructura, por tanto, es muy parecida a la más típica alienación religiosa. Nada tiene de extraño, pues, que la política de la Ilusión esconda detrás una teología tradicional. Apela a enormes logros, a hazañas espléndidas. Nietzsche habló de la Gran Política. En ésta no faltaría la disciplina férrea, una concepción darwiniana y competitiva del poder y mucho empirismo barato. De Ilusión, más bien poco.

Yo creo que la explicación última de dicha actitud estriba en que la Ilusión —Nietzsche incluido— es muy deudora de la Ilustración clásica. En ésta la moral es la adaptación, en forma mundana, de un cristianismo remozado. El liberalismo que de ahí surge trata de aunar el viejo mito cristiano del hombre metafísico no escindido y reconciliado con uno mismo, con la pobre realidad de un hombre desposeído, y cruelmente atareado.

Llegamos ya a la tercer postura. Dije que es la que más me convence. Repito también que tomo a Horkheimer como modelo a seguir; a seguir al menos en lo que a la relación política y teológica se refiere. Vayamos a ello.

A Horkheimer no le queman las palabras. Le gusta utilizar la de teología. ¿Qué es para él la teología? Oigámosle. Para ello, y en lo que inmediatamente sigue, transcribiré, si no *expressis verbis*, sí la esencia de lo que entiende por teología. La teología sería eso que *no* tiene, que le falta, al punto de vista estrictamente científico-positivo. Desde una perspectiva exclusivamente científica no es peor el odio que el amor. No hay en ella instancia alguna que diferencia entre bondad y maldad, solidaridad y egoísmo, heroísmo y crueldad. La instancia, por tanto, que insta a que los hechos sean trascendidos, que no se contenta con que los fenómenos sean la última verdad, que no se rinde a que prevalezca la injusticia, es lo que él llama teología (y yo creo, como veremos, que su denominación es correcta).

Hasta aquí las palabras, un poco transformadas, de Horkheimer. Continuemos exponiéndole. La teología no sería, pues, esa supuesta ciencia que intenta demostrar la existencia o cualidades de un Dios o que intentara teológicamente demostrar la no existencia de un tal Dios. A lo sumo sería ésta una de las formas más pervertidas de teología. La teología a la que Horkheimer recurre es un *movimiento* distinto. Es quedarse insatisfecho con lo que hay y su aparente legalidad. Es descubrir en el mundo un grado de inadecuación e ininteligibilidad ante el cual uno ni se rinde ni trata de justificarlo.

Lo que ocurre es que a este posible quedarse solo contra el mundo (como aquel v. g. que sin perspectiva alguna de éxito no da la razón al amo y sí al esclavo aunque nada del mundo le diera la razón), a esta valoración, a esa esperanza sin objeto, se la puede denominar, con justicia también, ética. Horkheimer no lo oculta. Por eso dirá que «todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología». A mí personalmente me daría igual llamar a esto moral que teología. La ventaja de llamarlo teología consiste en que así se conserva la palabra en respeto a la tradición y, por otro lado, se deja para la ética el significado de conjunto de normas en una sociedad dada que se hacen creíbles por medio de

razones de modo que resultan juicios universales y que atan a todos aquéllos que acepten los mismos supuestos.

La teología, en fin, sería la expresión de un anhelo, de la nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente y fijémonos que *asesino* e *inocente* no son puras descripciones sino valoraciones, pero no valoraciones arbitrarias sino que nos posibilitan *entender* qué es el hombre. El descubrimiento, y sobre todo, el reconocimiento del otro como otro y al mismo tiempo perteneciente a la misma humanidad —el amor en resumidas cuentas— serían nociones teológicas. Para acabar, esta instancia crítica ante lo positivo —esto es, ante un proceso neutral e inerte, ante la pura descripción de los hechos— es lo que mantendría viva la *pregunta* por el *sentido de la existencia*. Contra un mundo aburrido, soso, raquítico y absurdo, la pregunta teológica conserva aún el sabor de las propias raíces.

¿Qué decir de todo esto? En primer lugar y remachando lo antes adelantado, yo creo que no está nada mal que Horkheimer hable de teología. Sólo que estaría aún mejor que añadiera un adjetivo y hablara, con más exactitud, de *teología negativa*. Lo que a la teología le atañe es esa diferenciación entre lo relativo —el mundo de hombres y cosas que nos rodea— y lo absoluto, esto es, esas valoraciones que irrumpen en el mundo que nos rodea, se estremecen ante él y, así, lo trascienden. Lo que al adjetivo «negativo» le atañe es la distinción radical entre lo que conocemos y lo que *no* conocemos. Lo que no se conoce —«la otra cara»— no se conoce en absoluto (en la Utopía y en la Ilusión de alguna manera se conocía). La influencia que en nuestro comportamiento tendría esta teología negativa sería muy distinta a las formas de teología positiva vistas. La conciencia de nuestra suprema relatividad y desamparo no se doblaría creando otros cielos, a modo de opio, que hagan más despreciable la tierra. No. La negatividad en la que, como en un polvorín, nos apoyamos, si bien no es entusiasta —en el sentido que los ilustrados dieron a la palabra, esto es, fanática— da no obstante el gusto de la vida. Nos apela a que esto no tiene por qué ser ni lo único ni lo mejor. Relativiza todas y cada una de las institucionalizaciones y normas que vayamos creando. Más aún, las juzga según, precisamente, esos anhelos y añoranzas. La existencia humana, como tal, queda, en todo momento, cuestionada. Esta es la teología de Horkheimer y su influjo en el hacer de los hombres.

Hay una objeción inmediata, una objeción que se ha repetido con frecuencia: esta especie de teología no acaba de tener la transparencia suficiente. Peor aún, encubriría aspectos más retrógrados que progresistas. Y es que en los últimos años, da la impresión de que Horkheimer no hace sino entregarnos un testamento de dejación, de simple desesperación y pesimismo; sería alguien que se ha entregado ya atado de pies y manos al enemigo poderoso. Horkheimer, ayudado de un viejo vocabulario, nos estaría anunciando el ocaso de nuestra civilización en todas sus formas. La *lógica interna de la historia* —constataría Horkheimer—, invariable ya, sería la historia de la dominación, de la perversión burocrática, la del olvido de aquellas posibilidades, que, en otro momento, se tuvieron pero que ya son del todo inverosímiles. Por eso a muchos les parece que la política que pregona Horkheimer es la de la imposibilidad de toda política. Sus pseudopropuestas se achicarían en pura melancolía, en variedad política diaria. Huyendo de ésta, habría caído en el regazo de la sublime y eterna teología. Horkheimer, en fin, sería un reaccionario a la altura de su tiempo. Y como el tiempo que vivimos es un tiempo de exmilitantes y desencantados no sería sorprendente que éstos, en aumento día a día, tengan a Horkheimer por patrón. Horkheimer hace como que reencanta, pero en el fondo tranquiliza al desencantado. El retorno de los malos

brujos acecharía con él: no hay ni utopía, ni ilusión, ni política cotidiana. Hay, eso sí, teología.

He de confesar, rápidamente, que lo que acabo de decir es intencionadamente exagerado. He desarrollado unilateralmente sus posibles peores consecuencias. No creo que Horkheimer sea eso ni mucho menos. Pienso que tiene razón cuando afirma no sólo que hay sino que debe de haber alguna teología, en el sentido indicado, detrás de cualquier política. De esto hay que ser consciente. Y ser consciente no es ni renunciar ni claudicar. Yo acepto fundamentalmente, el esquema horkheimeriano de la teología negativa. Pero haría alguna precisión más. Y sobre todo lo relacionaría con nuestros intereses más inmediatos. Esto lo desarrollaré en tres puntos y así acabo.

1) El primero tiene que ver con las características del tiempo que vivimos. Pero entiéndase bien esto. No quiero decir que el tiempo que vivimos es el tiempo más importante de todos los tiempos (esto es tan absurdo como decir que hay medianoches más medianoches que todas las demás medianoches. Es ésta una falacia propia del incorrecto uso de los indicadores «yo», «aquí», «ahora». Nuestro tiempo es ciertamente el tiempo más importante para *nosotros*, pero cada tiempo presente es, en cuanto presente, importante *para quien lo vive*. Por poner otro ejemplo: que yo sea Javier Sádaba no quiere decir que *yo* signifique Javier Sádaba. (¡Qué más quisiera yo!) Pero hecha esta salvedad, yo sí creo que nuestro presente exige, de modo especial, ciertos replanteamientos. Uno, tal vez el principal, es el de la revisión o ruptura de nuestro criterio de racionalidad. O para ser más exactos, no tanto del criterio de racionalidad esto se hace normalmente afilando el criterio existente pero sin cuestionarlo como un todo sino el de nuestra noción básica de razón. La razón heredada, universal y monoteísta, nos está llevando al pesimismo más atroz y es que, a lo mejor, no tiene ya nada más que darnos. Este, creo yo, es el significado latente de la obra de Horkheimer. (El, en general, lo que hace es condenar continuamente la idea de razón instrumental.) Así, pues, si hay períodos de «impasse», de silencio y reflexión, lo crítico, lo *útil* será, justamente, reflexionar y confesar que uno no sabe casi nada porque con casi nada está de acuerdo. Horkheimer, con razón, ha detectado esto como uno de los signos más esenciales de nuestro tiempo.

2) Otra de las enseñanzas que se pueden extraer de Horkheimer es su crítica a la descalificación habitual que —en política, sobre todo— se hace al *escéptico*. El escepticismo, la radical relativización de cualquier proyecto, necesaria para no caer en el dogmatismo, la independencia real respecto a cualquier esquema, es la garantía de que la política no se convierta en doctrinaria, fantasmal o vulgarmente fanática. El significado de escéptico no tiene por qué ser el de inmóvil o inerte. Al revés. Es el escéptico, ciertamente, indiferente, indiferente ante el poder en cuanto que no necesita del poder y ésta es su fuerza. Y puede ser sumamente activo: como «aquel burro de Buridán» que indeciso ante dos montones de hierba de las mismas características y a la misma distancia, no permanece en la duda eterna sino que se come los dos. A lo mejor se muere, pues, antes de indigestión que de hambre.

3) Un reproche, finalmente, para Horkheimer: su excesiva dependencia —siempre confesada por él, justo es decirlo— del judeocristianismo. Y acepto, como indiqué, la rotunda diferencia entre lo que conocemos, y lo que no conocemos. Dije también que este reconocimiento nos ayudará a contemplar nuestra vida no como ese absoluto empírico al que nos tiene acostumbrados el pensamiento y la acción de los últimos años (o siglos). Lo que ocurre es que Horkheimer sigue preso de la concepción hebrea según la cual hay un solo foco que nuestras vi-

das añoran*. De esta manera se pierde la capacidad de proyectar, desde *nosotros mismos*, distintos modos de vida. Esto es importante. Aparte de acariciar lo que no conocemos por medio de la poesía, el mito o lo que sea, conviene armonizar nuestros intereses inmediatos*. Machacados por una uniformidad que evita cualquier pluridimensionalidad, la política de todos los días ha de ser una política contra la agresividad de una vida cotidiana que se nos impone sin dar respiro. El barrio, la salud, la cultura, etc., nuestros goces y nuestros dramas son los lugares desde los que proyectar, sin descanso, nuestro bien vivir. Contra el envejecimiento progresivo al que nos vemos sometidos, bienvenido sea el recuerdo de posibilidades inéditas. La imaginación y ese recuerdo nos han de mantener jóvenes en las tareas de la libertad. Como decía Epicuro:

El que olvida los bienes gozados en el pasado
es ya viejo hoy.

Juan Goytisolo

análisis y debate



3

El puesto central que ocupa el Islam en la escenografía mental hispana no puede escapar a la atención de ningún observador, incluso superficial, de nuestra literatura. Temido, envidiado, combatido, denostado, el musulmán —sarraceno, morisco, turco o marroquí— alimenta desde hace diez siglos leyendas y fantasías, nativa cantares y poemas, protagoniza dramas y novelas, estimula poderosamente los mecanismos de nuestra imaginación. Su fascinación interrumpida en los escritores españoles obedece, claro está, a un conjunto de circunstancias históricas que un pensador tradicionalista como Manuel García Morente —adelantándose en ello a las conclusiones que, desde muy otra vertiente, formulan autores como Southern y Daniel— ha expuesto con notable intuición y claridad.

Desde la invasión árabe, el horizonte de la vida española está dominada, en efecto, por la contraposición entre el cristiano y el moro... Lo ajeno es a la vez inmediato y extranjero. Lo propio es, para a la vez, cristiano y español. La atracción de lo propio recae simultánea e indivisa sobre la catolicidad y la hispanidad, como la no-