El ateo de Zorroaga y un *duettino* sobre Dios

Posted on 1 de septiembre de 2007 by Fernando Peregrín Gutiérrez

La relación entre ciencia y religión es, sin duda, uno de los capítulos más importantes de la historia de la cultura occidental. Se ha dicho, acertadamente, que «en un sentido amplio, las fuentes de la razón y de la racionalidad en cualquier cultura o civilización se encuentran en su religión, su filosofía y su jurisprudencia. Estas esferas de discurso e indagación, antes de la emergencia de la autonomía de la ciencia moderna, interactuaron entre sí para producir varias amalgamas de discursos racionales basados en el lenguaje, las metáforas y el vocabulario propios de su ámbito de actuación»Toby E. Huff, The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West, Cambridge, Cambridge University Press, 2.ª ed., 2002.. Empero, no es menos verdadero decir que la emergencia de la ciencia moderna y su posterior autonomía no se produjo en todas las culturas, ni mucho menos. Es más, sólo sucedió de forma completa en la occidental, y de manera harto compleja y accidental. Pero muy efectiva, hasta el extremo de que a partir de la segunda mitad del siglo xix la ciencia y sus valores cognitivos se han convertido en el criterio más aceptado para juzgar todas las demás formas de conocimiento. La cultura occidental, en su más amplio sentido, incluyendo tanto la cosmovisión que le es propia como la idea que tenemos los occidentales de nuestro pasado, presente y futuro, se ha visto profundamente alterada a partir del siglo xvii a medida que lo que ha ido aceptándose como conocimientos válidos se ha forjado principalmente en torno a los valores cognitivos de la ciencia, valores que estaban desarrollándose muchas veces en paralelo con la religión y hasta forzados por cuestiones de naturaleza claramente teológica, lo que los expertos han llamado la incorporación de la filosofía natural en la teología natural, un hecho característico y único de la teología cristianaSobre la emergencia de la ciencia y de la modernidad como resultado de la naturalización de la teología cristiana, véase Stephen Gaukroger, The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685, Oxford, Oxford University Press, 2006, así como Álvaro Delgado-Gal, «La furia de nuestros abuelos» [reseña de El Espejismo de Dios, de Richard Dawkins], ABC de las Artes y las Letras, 24 de febrero de 2007. Sobre la racionalidad en la teología de las tres religiones del libro, y las raíces helenísticas de la cristiana, véase Fernando Peregrín Gutiérrez, «La racionalidad en el islam y en Occidente. A propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», Cuadernos de Pensamiento Político, núm. 14 (abril-junio de 2007), pp. 185-202..

En consonancia con esto, si analizamos la abundante ensayística actual sobre la religión en Occidente, vemos que es posible trazar una línea de demarcación entre dos tipos de enfoques que giran, principalmente, en torno a la relación entre la ciencia y la religión. Esos dos enfoques coinciden, más o menos, con las dos corrientes filosóficas principales que dominaron la filosofía occidental a lo largo de casi todo el siglo pasado. De estas dos escuelas filosóficas y de su preocupación por la religión, el filósofo estadounidense Thomas Nagel ha escrito que «la filosofía analítica como movimiento histórico no ha hecho mucho para proporcionar una alternativa a los consuelos de la religión. Esto ha sido a veces causa de reproches y ha llevado a hacer comparaciones desfavorables con la tradición continental del siglo xx que no se evadió de esta tarea. Creo que esta es la razón por la que la filosofía continental ha sido más favorablemente apreciada por el público en general: al menos intenta proporcionar alimento para el espíritu, la labor por la que se supone que la filosofía debe ganarse su permanencia»Thomas Nagel, «Secular philosophy and the Religious Temperament», ponencia presentada en octubre de 2005 en el Colloquium in Legal, Political and Social Philosophy organizado por la New York University School of Law.. Dejemos por ahora, no sin admitir cierta extrañeza, el debate sobre qué es para Nagel, un filósofo que se declara ateo (y del que Savater nos ofrece una curiosa cita en su libro objeto de esta reseña), el espíritu y su alimento, así como que la razón de ser de la filosofía sea, precisamente, proporcionar ese alimento, para añadir que, en general, en el enfoque de la filosofía analítica prima la ciencia y la objetividad, tanto a la hora de analizar los contenidos cognitivos y éticos de las religiones como a la de abordar su estudio como fenómeno natural que puede investigarse con las herramientas y los métodos de las ciencias naturales y sociales; y en el de la continental, una preocupación por entender lo que subjetivamente proporcionan las religiones a los seres humanos, principalmente consuelo, sentido de la vida y del cosmos, y la idea subyacente de que hay alguna clase de principio espiritual que abarca todo, incluyendo las mentes o espíritus –las almas, por así decirlo– de cada ser humano y del resto de las criaturas; y que esa mente o espíritu es el fundamento de la existencia del universo, del orden natural, de los valores morales, lo que da a todo su sentido y que, además, esta creencia forma parte vital de la concepción que el hombre religioso tiene de sí mismo y de su propia vida. Para algunos filósofos, incluyendo al propio Nagel, la filosofía continental, cuando estudia la religión, viene a ser como una alternativa platónica y erudita al craso ateísmo y al rampante reduccionismo materialista en el que están cayendo muchos insignes representantes de la ciencia y de la filosofía analítica anglosajonaVéase, por ejemplo, la reseña de Thomas Nagel de The God Delusion, «The Fear of Religion», The New Republic, 23 de octubre de 2006, que ha sido muy aplaudida por los creyentes, en general, y por los partidarios del diseño inteligente, en particular. Nagel, que defiende una posición muy elaborada de la llamada teoría «mistérica» de la mente (y que ha extendido, por analogía, a sus estudios sobre la religión), sostiene sobre bases puramente subjetivas –el subjetivismo

de Nagel no sólo es ontológico, sino epistemológico, lo que John R. Searle ha demostrado que es un error cognitivo muy serio– que el ateísmo y el reduccionismo científico en el que lo apoyan muchos científicos y filósofos analíticos es fruto del «miedo a la religión», una postura tan reduccionista o más que la que pretende combatir. Sobre ese miedo irracional a la religión versa la cita que figura en La vida eterna..

Tanto *La vida eterna* como *Hablemos de Dios* se encuadran con mayor naturalidad en la tradición filosófica continental que en la analítica angloamericana. Lo cual no significa que Fernando Savater no aborde también, aunque a veces con menor extensión y profundidad de las que más de uno de sus lectores le hubiese agradecido, cuestiones propias de la filosofía analítica, como son la metafísica, la epistemología, la lógica y las teorías sobre los sistemas éticos. Conviene ahora precisar que la ética en Savater es siempre más normativa que analítica o descriptiva, es decir, más atenta a edificar que a desentrañar y entender los cimientos. Esta condición –y vocación– de Savater de educador moral hace que los pasajes relacionados con la religión como fuente de moralidad sean siempre oportunos, incisivos, agudos e ingeniosos. Ni por un momento duda Savater de que la ética es cosa que sólo atañe a los humanos y que poco o nada interesa a los dioses, dada su condición de inmortales y, en muchas mitologías y religiones, de dueños y señores de vidas y haciendas de los pobres mortales. Tras recordarnos lo ridículo que es desde cualquier visión racionalista y naturalista de la ética la célebre frase de un personaje de Dostoievski, «si Dios no existe, todo está permitido», tan del gusto de los escritores apologistas cristianos –y desde cualquier otro punto de vista, podría añadirse, que tenga en cuenta la existencia, verbigracia, del Código Penal o el de la Circulación, sobre todo este último, cuya posible inspiración divina resulta muy problemática–, Savater aborda la cuestión del valor moral de muchos de los preceptos y de las máximas de las sagradas escrituras de las religiones, principalmente de las monoteístas. Asevera que «sin la aplicación periódica de regulaciones laicas para descartar los aspectos hoy éticamente inasumibles de las religiones y potenciar en cambio sus valores de tolerancia o solidaridad, las revelaciones antañonas de los libros santos serían perfectamente incompatibles con la modernidad democrática». Es, en otras palabras, lo que para Steven Weinberg es una evidencia de la que no cabe apenas dudar: al contrario de lo que proponen los creyentes, solemos usar nuestro sentido moral para juzgar la validez de los sistemas éticos de las distintas religiones. La realidad es que, en vez de usar la religión para decidir sobre cuestiones morales, los seres humanos utilizamos la moral natural, nuestro sentido común de lo que es moralmente válido y de lo que no para decidir si tal o cual conducta es propia o no de un verdadero cristiano, de un devoto musulmán, de un convencido hinduistaEsta afirmación de Steven Weinberg, premio Nobel de física y uno de los pilares del movimiento ateo estadounidense actual, de que los seres humanos usamos el sentido moral común para la juzgar la verdad ética de las religiones en general, puede verse en The

Atheism Tapes, una serie de entrevistas realizadas por Jonathan Miller para la BBC 4 en 2004-2005, una espléndida y muy recomendable serie documental disponible en www.youtube.com..

Una de las cuestiones que ciertos lectores echarán de menos en *La vida eterna* es alguna referencia a la situación actual de la naturalización de la ética, de la búsqueda de ese «sentido común moral» característico del *Homo sapiens sapiens*, como la refutación más simple y lógica, en la más pura tradición de la «navaja de Occam», de los abundantes asertos de los creyentes sobre su religión como origen de la moral; esto es, quizá noten los lectores la ausencia de referencias a la literatura técnica sobre las recientes aportaciones de disciplinas científicas como la neurociencia, la psicología evolutiva, la psicología cognitiva, la psicosociología experimental, etc., relativas a los orígenes y evolución de los sistemas éticosMarc Hauser, Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong, Nueva York, Ecco, 2006. Lo curioso es que algunas religiones, en concreto la cristiana, ante la evidencia fáctica, aceptan la existencia de esa moral natural, a la que, eso sí, dan carácter de ley, la ley natural de santo Tomás de Aquino, y le atribuyen origen divino. Por otro lado, este es un ejemplo señero de la naturalización de la teología cristiana, un hecho muy distintivo y único del cristianismo.. Cierto que se trata, en muchos casos, más de terrenos llenos de arenas movedizas que de sólidos cimientos sobre los que asentar actuales y futuros conocimientos científicos; mas no parece equivocado asumir que resulta bastante probable que éste será el camino para la naturalización de la ética, o al menos, para intentar descubrir las bases biológicas que hacen de nuestra especie la única que es capaz de crear sistemas éticos, es decir, de crear, jerarquizar y transmitir valores. Sobre este asunto, y de otros correlacionados con la religión y la moral, como puede ser la «naturalización del espíritu» a la que se refiere Habermas en una cita que incluye Savater en su libro, algunos filósofos, incluyendo al propio Habermas, han hecho sonar las alarmas ante el temor de que el reciente y fructífero estudio científico de la mente humana pueda acabar invadiendo campos del saber que se consideran competencias exclusivas de la introspección filosófica y de las demás humanidades. Salvando algún caso de cientificismo irredento e impropio de las normas básicas de la ciencia –los elementos primordiales del *ethos* científico que codificó Robert Merton–, no es tal la situación. Por varias razones, aunque baste ahora considerar dos: una, que no hay forma fácil de eludir la falacia naturalista sobre la que nos advirtió George Edward Moore (de los hechos no se siguen necesaria e inequívocamente unos valores determinados), y otra, que siempre es mejor filosofar sobre conocimientos establecidos por la ciencia que sobre intuiciones más o menos subjetivas o elucubraciones asentadas en volutas de humos metafísicos. La unidad del conocimiento, la *consilience* por la que abogan Edward O. Wilson y muchos intelectuales anglosajones provenientes, sobre todo, del campo de las ciencias naturales, quizá sea el único camino para que podamos llegar algún día a estudiar,

entender y explicar objetivamente la subjetividad del fenómeno religioso (o, lo que es lo mismo, estudiar y explicar hasta donde sea posible mediante una epistemología de tercera persona una ontología irreducible de primera persona).

UNA «CAUSERIE» SOBRE LO DIVINO Y LO HUMANO

Tanto Victoria Camps como Amelia Valcárcel son catedráticas de Filosofía y ambas se han especializado en ética. Por lo tanto, era de esperar que lo mejor de su libro –concebido como un diálogo epistolar, una especie de *duettino* sobre Dios de dos antiguas y buenas amigas, diálogo al que ambas llaman, más circunspectas, una *causerie*– estuviese en el capítulo dedicado a los aspectos morales propios de las religiones y de la fe en una deidad trascendente. No sé si por descuidos achacables a unas posibles prisas o por el carácter divulgativo y coloquial del texto, mas lo cierto es que me cuesta mucho creer que la epístola que firma Victoria Camps la haya escrito una persona especializada en la filosofía de la ética. Quede claro que la autora, tras asombrarnos con tres o cuatro lugares comunes y bastante inexactos sobre la apropiación por parte del cristianismo de muchas «ideas paganas» sobre una ética «estructurada intelectualmente al margen de la religión» a partir de Aristóteles y Platón (¿habrá oído hablar esta catedrática de Ética en la Universitat Autònoma de Barcelona del *Timeo*, por ejemplo?), nos advierte de que no intenta hacer un recorrido por la historia de la ética. Lo que no le impide transitar sin mucho tino a través de Kant, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y, tras recordarnos que la religión viene de *religare*, un mantra característico de la espiritualidad posmoderna y *new age,* recalar en esta sorprendente aseveración: «Mi punto de vista es que las preguntas del tipo ¿por qué hay que hacer el bien?, ¿por qué hay que hacer justicia?, ¿por qué no se debe matar? son, en realidad, preguntas absurdas, porque ponen el interrogante en algo que, en realidad, es una evidencia. Que matar es malo lo dice el mismo vocablo ‘matar’». Salvando las distancias, doña Victoria me ha recordado a aquel marinero murciano que en mi juventud me advertía muy seriamente sobre los peligros del mar, explicándome que «la mar es ‘mu’ mala, ‘mu trecionera’, ‘mu’ peligrosa; hasta su propio nombre lo dice: la mar», pronunciando su veredicto final con la seguridad del juez que dicta sentencia sin posibilidad alguna de refutación.

Hay, no obstante, espigando con atención en este capítulo y en el resto de *Hablemos de Dios,* algunas ideas que parecen tener cierta enjundia y notable interés, como el de la posibilidad de la coexistencia de una moral laica y universal (a la que se denomina «de mínimos») y los sistemas éticos propios de las muchas religiones (que suelen basarse, según

las autoras, en normas «de máximos») que hay hoy por el mundo. Mas esta y otras cuestiones, como la de la existencia y origen de una moral laica o ley natural que no sea imposición de alguna deidad, apenas si se desarrollan más allá de unos cuantos tópicos y algunas citas no muy afortunadas, como la que hace Victoria Camps de Wittgenstein: «La pregunta que se hacía Wittgenstein a propósito del deber moral: "¿Y qué si no lo hago?", una ética laica la deja sin contestación; la ética religiosa, en cambio, sí tiene una respuesta». Chocante lo que sostiene la profesora Camps sobre tal respuesta, pues rechina con la que da el propio Wittgenstein a continuación, tal y como puede comprobarse leyendo la cita completa: «El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma 'tú debes', es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido común de estos términos. Así pues, la cuestión acerca de las consecuencias de una acción debe ser irrelevante. Al menos, estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Pues debe haber algo justo en lo que se propone. Sí que debe haber una especie de premio y de castigo ético, pero deben encontrarse en la acción misma. (Y también está claro que el premio debe ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)»Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus, 6.422.. O como si dijéramos: la filósofa Victoria Camps usa, a discreción, una pregunta de Wittgenstein, pero sustituye la respuesta de éste por una, muy peculiar, de su propia cosecha.

La religión es, sin duda, uno de los fenómenos humanos más complejos de estudiar y comprender. Por ello, y sobre todo por su portentosa capacidad de adaptación a los cambios de los individuos y de las sociedades a través de los tiempos –mezcla de lo mejor del darwinismo y del diseño inteligente, valga la paradójica metáfora–, han ido fallando todas y cada una de las profecías sobre su irremediable y rápida extinción, una vez que la ciencia, a partir sobre todo de la segunda mitad del siglo xix, que fue cuando hizo crisis la coexistencia de la ciencia con la teología natural, hubiese puesto en evidencia los errores y sinsentidos de la gran mayoría de las verdades reveladas. Muchas veces esas profecías han errado porque se basaban más en intuiciones, creencias y anhelos que en los conocimientos necesarios y suficientes para entender y explicar la religión como una realidad social –en el sentido de John R. Searle– muy poderosa y extraordinariamente poliédrica. Quizás uno de los errores más frecuentes que han cometido la mayoría de los intelectuales que se han ocupado de la religión en el curso del último siglo y medio, de los cuales y de cuyos escritos Savater nos da una muestra bastante amplia, haya sido no haberse apercibido de la independencia del sentido religioso respecto del valor de verdad de los dogmas y verdades reveladas de las distintas confesiones religiosas, una cuestión que Daniel Dennett resume –y que Savater comenta acertadamente– señalando que lo que distingue a la religión no son las creencias, sino la creencia en la creencia. Esa creencia de la mayoría de los creyentes de que es bueno creer en la creencia de que Dios existe, verbigracia, inmuniza por así decirlo a los dogmas y a

las verdades reveladas por las deidades correspondientes de cualquier intento de falsarlas. Y aunque en esto de las creencias hay que hacer muchas veces distinción, como sostiene Savater, entre los creyentes y los crédulos, hay otra cuestión que hace aún más irrelevante en materia de religión cualquier intento racional de poner en evidencia los yerros, dislates, incoherencias y absurdos de muchos dogmas de fe. Se trata de la predisposición de los seres humanos a aceptar, suspendiendo todo juicio crítico, aquellas verdades reveladas que refuerzan nuestras propias convicciones y que nos ofrecen, a cambio de su valor de verdad, sentimientos y emociones que nos reconfortan, nos tranquilizan, nos dan esperanzas cuando las necesitamos y nos consuelan cuando nos sentimos perdidos y asustados. Savater señala la creencia en la vida eterna, más allá incluso que la más fundamental y primaria creencia en Dios, como una de las verdades reveladas que más consenso suscita entre los creyentes. Para demostrar este aserto, Savater recurre a numerosas citas de pensadores que se han ocupado de la inmortalidad. Y, como ocurre casi siempre en estos casos, el lector informado y que tenga su propio criterio es muy posible que considere que sobran varias citas y faltan, sin embargo, algunas de mayor calado y relevancia. No obstante, el interés de la exposición nunca decae y muchas veces he encontrado en las citas y testimonios de autoridad cuyo acierto no comparto motivos para repasar y poner al día algunas informaciones y opiniones que estaban algo oxidadas en mi memoria. Por otro lado, tengo para mí que el pensamiento original de Savater respecto de esta y otras cuestiones de la religión –lo que creo que es el ateísmo con añoranzas de Zorroaga, atemperadas por la sabiduría de la madurezFacultad de Filosofía de San Sebastián, en la cual, a principios de la década de 1980, coincidieron como profesores, entre otros, Fernando Savater, Javier Echeverría, Félix de Azúa, Víctor Gómez Pin, Julio Caro Baroja, Vicente Molina Foix, Miguel Sánchez Mazas, Juan Aranzadi y Aurelio Arteta.– es, en general, de suficiente interés como para no necesitar casi apoyarlo en las muletas de citas que muchas veces son más aforismos ocurrentes e intuiciones llamativas que informaciones que puedan contribuir a enriquecer el debate religiosoEl valor y el acierto de las citas de autoridad, o simplemente de apoyo referencial, dependen del enfoque del ensayo en que figuran. En ese sentido, Nietzsche, Hegel, Freud, Fromm y Feuerbach tienen mejor acomodo en un texto expuesto con el enfoque de la filosofía continental que con el de la analítica. Por el contrario, creo que ni la flacidez de Gianni Vattimo –a cuyo cristianismo llama Savater, con mucha retranca, de business class– ni las egregias y epidérmicas obviedades de Régis Debray tienen fácil acomodo en ningún tipo de enfoque. Curiosamente, en la ponencia de Thomas Nagel a la que se hace referencia en la nota número 3, hay un intento –para mí, muy poco logrado– de revisar el pensamiento religioso de Freud y de Nietzsche desde un enfoque híbrido entre las dos corrientes filosóficas citadas..

En la *causerie* de las dos catedráticas aparecen, como era de esperar, citas de varios de los filósofos y escritores que figuran en las páginas de *La vida eterna*. De Habermas nos

ocuparemos a renglón seguido, cuando indaguemos sobre lo que se dice en estos dos libros sobre el laicismo. Mas pocas veces en *Hablemos de Dios* dichas citas son completas –como ya vimos en el caso de la poco afortunada de Wittgenstein– y surge muchas veces la sospecha de que, más que nada, se trata de dar un cierto tono erudito a una conversación que muchas veces se hace profesoral, inconexa y deshilvanada. En este aspecto –como en general, en todo el libro–, los aciertos de Amelia Valcárcel superan en cantidad y calidad a los de su correspondiente y amiga.

EL ISLAM, ESE DESCONOCIDO

Por razones obvias, hay un capítulo de *Hablemos de Dios* que no tiene contrapartida en *La vida eterna*. Se titula «Dios y nosotras» y, por parte de Victoria Camps, no pasa de ser una revisión de noticias más o menos recientes sobre, por un lado, feministas islámicas creyentes cuya fe les lleva, al parecer, a suspender el juicio crítico que les permite, como a Fatima Mernissi, aseverar «que la base del islam es la igualdad [entre los dos sexos]» o que el Corán «prohíbe la esclavitud, da a la mujer el estatuto de persona, destruye el aristocratismo»; y, por otro, feministas no creyentes, como Ayaan Irsi Ali, de la cual casi nada de interés se dice, excepto que «la apoya su propia experiencia personal, al parecer, terrible: una chica somalí, que sufrió la ablación del clítoris y estuvo a punto de ser casada con un familiar al que no conocía» (observación de Victoria Camps). Lástima, pues el debate suscitado por la publicación de *Yo acuso* de esta brava e inteligente ex musulmana merecía la atención de cualquier persona interesada en escribir sobre feminismo e islam. Más, bastante más interesante resulta la carta de Amelia Valcárcel incluida en este capítulo, en la que recurre a los últimos escritos de Elaine Pagels sobre los orígenes del cristianismo y su transformación en lo relativo al sexismo para denunciar que muchas de las aseveraciones de feministas musulmanas como Mernissi no son más que clichés para defender sus creencias religiosas. Tocante al islam, a su tratamiento y a los conocimientos que de esa religión parecen tener ambas autoras, puede decirse que es posiblemente lo que más une, por debajo, a los dos libros que se comentan en estas páginas. Algo que llama la atención, sobre todo en el libro de Savater, pues desentona bastante con el alto nivel de vuelo erudito e intelectual que se alcanza en gran parte del texto.

La religiosidad, la confesión de una fe religiosa, es materia de cada individuo, por lo que siempre tendremos que tener presente que se trata de un fenómeno mental (en el que las cuestiones cognitivas y emocionales están profundamente imbricadas), que es a la vez natural y subjetivo. Pero la religión es también un fenómeno social, una categoría cultural, una realidad social, en suma, emergente de una intencionalidad colectiva y cuya ontología,

como la de toda realidad social, es objetiva, aunque por ser dependiente de la existencia de observadores (los creyentes y practicantes y los que interactúan con ellos) no es de la misma naturaleza que la que llamamos realidad fáctica. Por ello tiene la máxima importancia la forma en que se organizan las sociedades para acomodar en su seno las distintas confesiones religiosas de sus miembros, incluyendo a aquellos que no tienen creencia religiosa alguna. De los diversos sistemas que se han ensayado en la historia de las culturas y civilizaciones, caben pocas dudas respecto de cuál es el más adecuado o, parodiando a Churchill y su dicho sobre la democracia, el menos malo: el laicismo. Ambos libros dedican, como era de esperar, amplio espacio a esta cuestión, máxime si tenemos en cuenta que, en estos primeros años del siglo xxi, las críticas al laicismo están arreciando notablemente, sobre todo las que provienen de los clérigos, líderes y organizaciones religiosas del cristianismo y del islam.

Fernando Savater se ha ganado fama, sobre todo, entre los católicos que miran con suspicacia el laicismo, de ser uno de los líderes más influyentes del laicismo español. El libro *La vida eterna* –que incluye en los apéndices varios artículos periodísticos de anterior publicación (que son de lo mejor que contiene el libro, pues se trata de un género en el que Savater destaca sobremanera) y en varios de los cuales se aborda el tema del laicismo– merece la pena conocerse nada más que por leer sus sensatas y esclarecedoras aportaciones al debate que, sobre el laicismo, aflora de vez en cuando en los foros públicos de la política española. Un debate que está lastrado por la falta de una verdadera tradición de filosofía y politología laicas españolas, acallada su voz casi siempre por un radical anticlericalismo voltaireano, un asunto que no escapa al escrutinio crítico de Savater.

Existen varios malentendidos respecto del laicismo y la secularización, un anglicismo que se utiliza en vez del vocablo laicización, que es el término castellano correcto. Un ejemplo de ello lo encontramos en *Hablemos de Dios* cuando, en un determinado pasaje, Victoria Camps se muestra muy satisfecha y convencida tras leer un «sesudo artículo de *Le Monde*» (no da más referencias) en el cual aparece un galimatías semántico, que, además, es históricamente falso, a propósito de unas supuestas diferencias entre la «lógica de la laicización» y la «lógica de la secularización», asignando una de esas lógicas –da igual, pues se trata de puras piruetas semánticas sin valor epistemológico alguno– a los países de tradición protestante y la otra, a los de tradición católica. Creo que es difícil encontrar ejemplo mejor sobre la falta de tradición intelectual laica en España.

Otro malentendido muy generalizado tiene su origen en que no se plantea la distinción necesaria entre laicismo jurídico o político y el filosófico. Si no tenemos en cuenta esta diferencia, no es posible entender la insólita doctrina de Benedicto XVI del «sano laicismo» (un laicismo jurídico tutelado por la fe y sólo para creyentes) o las proclamas indignadas de

los apologistas católicos en España (más o menos igual que sucede con los cristianos evangélicos en Estados Unidos) de que los laicos pretenden expulsar a Dios de la plaza pública, confundiendo el culo con las témporas, pues si Dios existiera no habría poder alguno para expulsarlo de donde su santísima voluntad le hiciese estar; y si no existe, no puede tampoco expulsársele de donde nunca ha estado. El laicismo jurídico –que no exige el filosófico, pero sí requiere que se le respete como a las confesiones religiosas– no pretende expulsar a los creyentes de ningún ágora pública ni prohibirles que hagan pública confesión de su fe y que puedan sustentar sus ideologías y trazar sus programas políticos de acuerdo con sus creencias religiosas. Confundir creyentes, creencias y contenidos de esas creencias sólo lleva a dislates como el ya citado de la expulsión de Dios.

Curiosamente, no son sólo los católicos los que se muestran partidarios de un laicismo muy condescendiente con las creencias religiosas, según la doctrina del sumo pontífice actual. Habermas, que se confiesa ateo, se ha manifestado muy ambiguo y hasta polémico en sus últimas declaraciones y escritos sobre el laicismo y la separación entre la Iglesia y el Estado en Europa. Tanto Savater como Victoria Camps y Amelia Valcárcel (quien se muestra –acertadamente– muy crítica con Habermas) se ocupan de ello en sus respectivos textos. Sospecho, empero, que el apoyo que presta Habermas a las tesis de su compatriota Benedicto XVI sobre el laicismo en Europa en los albores del siglo xxi se debe sobre todo a algo que tienen en común la mayoría de los filósofos alemanes, se profesen católicos, protestantes o ateos: una tradición en las venas de *Kulturprotestantismus*, una especie de *Lutherweltanschauung* que ni el más sano y racionalista de los laicismos filosóficos puede borrar del todo.

Autor: Victoria Camps, Amelia Valcárcel

Autor-2: Fernando Savater

Edicion: Taurus, Madrid

Edicion-2: Ariel, Barcelona

Paginas: 272 pp.

Paginas-2: 256 pp.

Precio: 19 €

Precio-2: 17,50 €

Titulo: HABLEMOS DE DIOS

Titulo-2: LA VIDA ETERNA