

¿POR QUÉ QUIENES SON ATEOS Y TAMPOCO SON RELIGIOSOS PUEDEN INTERESARSE POR DIOS Y POR LA RELIGIÓN? UNA RESPUESTA AUTOBIOGRÁFICA

1

Planteamiento del problema

1. Supongamos probado este hecho: que existen, al menos en el mundo de las apariencias, muchos ateos (que se tienen y son tenidos por tales), así como también muchos hombres no religiosos (que se tienen y son tenidos por tales: «impíos», no practicantes, a veces llamados «duros de corazón» o, con terminología más conductista, «anticlericales») que, sin embargo, se interesan vivamente por Dios y por la religión. Hay que precisar algo más, sin embargo, para que este hecho adquiriera el significado de un hecho problemático, incluso paradójico, de un «hecho» capaz de suscitar una cuestión general, de naturaleza filosófica como la que se expresa en nuestro enunciado titular. En efecto, el interés al cual nuestro enunciado se refiere, en cuanto tiene que ver, desde luego, con una categoría psicológica, es algo abstracto y confuso, porque ese interés tanto puede estar determinado (suscitado, motivado) por causas oblicuas o accidentales a lo «propriadamente concerniente» a Dios y a la religión, como puede estar determinado por causas adecuadas, esenciales o directas («internas») a Dios o a la religión. También, simultáneamente, por causas o motivos oblicuos o internos confluyentes en un mismo sujeto o en un grupo de sujetos.

Es evidente que un historiador de la música, aunque sea ateo o impío (es decir, se tenga o sea tenido por tal) tendrá que interesarse por Dios y por la religión, aunque no sea más que porque «Deus» es una palabra que aparece como soporte vocal de innu-

merables arias o coros de las misas católicas o luteranas y porque estas misas fueron originariamente compuestas para los servicios religiosos. Se comprende también que un fabricante de cirios pascuales, o un editor de devocionarios o un cosechero de uvas con destino a vino de misa, hayan de estar también vivamente interesados (si es que viven de su negocio) en los asuntos teológicos y religiosos, aunque sean ateos o impíos, lo que no les impedirá procurar obtener la mayor perfección y el mejor acabado posible de sus productos (cirios, devocionarios, vino de misa). Y puede incluso darse eventualmente el caso de que logren alcanzar sus objetivos más satisfactoriamente que otros fabricantes, editores o cosecheros cuyo afán teológico o fervor religioso les haga descuidar, como si fueran minucias, ciertos detalles técnicos significativos.

Cuando nos referimos al interés por Dios o por la religión, lo hacemos sobreentendiendo a los intereses internos. Hablamos del interés por Dios o por la religión refiriéndonos a sus mismos contenidos semánticos propios o internos, y no a las determinaciones oblicuas que ellos pueden implicar. La cuestión titular ha de sobreentenderse aquí, por tanto, planteada en estos términos: ¿por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse adecuadamente (internamente) por Dios y por la religión?

2. La cuestión así planteada toma el aspecto de una cuestión filosófica, sin que por ello queden eliminados sus componentes psicológicos. Pues nuestro planteamiento nos remite, desde luego, al lugar en el que deben ser debatidas las premisas centrales capaces de definir qué pueda ser la «estructura interna» de Dios o la «estructura interna» de la religión, pues sólo en función de estas premisas puede adquirir sentido (o perderlo) el concepto mismo de un «interés adecuado». Podremos seguir preguntando, sin duda por los motivos psicológicos, pero no sin antes comprometernos con las premisas de referencia, que ya no son asuntos meramente psicológicos, sino ontológicos y lógicos. Esto demuestra que la perspectiva psicológica, aunque es imprescindible, es abstracta y en modo alguno puede tomarse como perspectiva reductora de todas las demás a efectos de dar cuenta de los intereses que las gentes manifiestan ante Dios o la religión. Por nuestra parte, no vamos a comenzar postulando unas premisas determinadas, o manifestando desde el principio un compromiso con algún género de premisas dado para, desde él, poder continuar el discurso. Procediendo dialécticamente, vamos a comenzar considerando los dos géneros

alternativos de premisas que nos parecen más pertinentes, a fin de explorar, previamente, las consecuencias que se derivan de cada uno de ellos.

Como primer género de premisas, pondremos aquellas que establecen la realidad o existencia de Dios (en el sentido convencional del Dios «terciario» de la Ontoteología) y la verdad de la religión (también tomada en el sentido convencional de la tradición escolástica, según la cual, la religión es la relación *sui generis*, llamada a veces «religación», del hombre con Dios). Dentro de este género de premisas caben muchas especificaciones. Consideremos aquí principalmente, por brevedad, y para evitar la prolijidad, la especificación del *ontologismo*, según la cual, Dios no sólo existe (tesis ontológica), sino que la presencia de Dios en el hombre (algunos dirán: el conocimiento de Dios) ha de considerarse como inmediato, intuitivo y aún como condición de cualquier otra presencia o conocimiento. «Nosotros vemos en Dios a todas las cosas», decía Malebranche en el siglo XVII. La premisa ontologista puede considerarse además como premisa constitutiva de una filosofía teológica de la religión de signo radical, que contrastó siempre con las tesis tomistas, por ejemplo, aquéllas según las cuales la existencia de Dios no es de conocimiento inmediato, sin que por ello se niegue la posibilidad de llegar a ella por demostración racional (las cinco vías), al menos para los espíritus cultivados. De hecho, el ontologismo fue condenado por el papa Pío IX, que acaso vio en él gérmenes individualistas no armonizables fácilmente con la concepción tradicional eclesiástica de la revelación. Pues la revelación, incluso la de las verdades consideradas racionales (como lo es la de la existencia de Dios) es, para esta concepción eclesiástica, moralmente necesaria para el común de los hijos de Adán nacidos con un pecado original que había quebrantado —si no arruinado— su misma capacidad racional. Si la Iglesia está instituida para conservar y administrar ese depósito revelado, ¿no será siempre sospechosa la tesis de quienes afirman que la presencia de Dios es inmediata para todo hombre, al margen, por tanto, de su vinculación a la tradición y a la Iglesia? Pero, en cualquier caso, hay que reconocer que el ontologismo, sin perjuicio de su falta de armonía con los puntos de vista tradicionales de la Iglesia Romana sobre la revelación, constituye una premisa fecunda para fundar una filosofía de la religión. Una Filosofía «angular», de signo claramente teológico, puesto que ella consiste en ser una concepción caracterizada por vincular originaria y esencialmente a la

religión y a Dios. En efecto, desde el ontologismo, la religión puede ser redefinida como un simple corolario de esa presencia inmediata de Dios en el hombre. La premisa ontológica podrá ser utilizada, en efecto, como canon para la interpretación de las religiones positivas, tal como nos las describen los etnólogos y los antropólogos. En esta línea, el ontologismo fácilmente se compaginará con el tradicionalismo (el de Maistre, el de Lamennais, etc.): será suficiente que esa «presencia constitutiva» de Dios sea reinterpretada históricamente como un resultado de la revelación primitiva, de la ciencia infusa de nuestros primeros padres. Pero también podrá utilizarse la premisa ontologista al margen de la Historia Sagrada de Adán y Eva. Maret la utilizó en el siglo pasado de un modo muy ambiguo; W. Schmidt, a principio del presente siglo, la utilizó como regla empírica: pretendió que en los «pueblos naturales» cabía constatar la presencia de una idea de Dios mono-teísta. Como versión actualizada del ontologismo (si referimos la actualidad a lo que Heidegger llamó Ontología fundamental) podremos considerar la doctrina de la religión de X. Zubiri. Pues esta doctrina, a mi juicio, es solidaria de una filosofía de la religión ontologista, lo suficientemente abstracta e indeterminada como para poder combinarse con las determinaciones sociales o políticas más diversas, e incluso opuestas entre sí (desde el individualismo liberal pero «solidario», de la vanguardia ilustrada del franquismo, hasta el populismo cristiano de algunos teólogos de la liberación).

Como segundo género de premisas desde las cuales podemos acercarnos a nuestro asunto, pondremos a todas aquellas que no juzgan necesario contemplar la realidad de la existencia de Dios, en el sentido de la Ontoteología, y no tanto porque duden de ella o la declaren incognoscible o irrelevante (agnosticismo), sino porque la niegan de plano (ateísmo); ni tampoco juzgan necesario contemplar la religión como un fenómeno cuya verdad pudiera quedar internamente definida por su referencia a ese Dios de la Ontoteología (sin que con ello quieran significar necesariamente que hay que retirar cualquier tipo de verdad a los fenómenos religiosos).

3. Nuestro segundo género de premisas se nos da como un concepto negativo, puesto que él engloba todas las premisas que no puedan incluirse en el primer género. Por ello, las premisas del segundo género son muy heterogéneas entre sí y tan sólo cabe decir, como característica común, en relación con el asunto que nos ocupa, que ellas deberán ser tomadas en cuenta en el momento

de proceder a explicar el interés interno que alguien pueda tener por Dios o la religión. En efecto, cabría definir el campo del análisis psicológico de esos intereses como el lugar en el cual toman contacto los contenidos reales o verdaderos atribuidos a Dios y a la religión (si es que les atribuimos algunos) con los individuos humanos: se trataría de analizar los «mecanismos» en virtud de los cuales aquellos contenidos supuestos objetivos, desencadenan intereses subjetivos «adecuados». Supongamos que alguien mantiene premisas durkheimnianas, según las cuales, Dios es algo así como el símbolo de la Sociedad que sostiene y moldea, como auténtico *ens fundamentale*, a los individuos como personas, y que la religión es un conjunto de ceremonias que simbolizan la dependencia de los individuos respecto de la Sociedad de la que forman parte. Desde estas premisas las tareas que se le abren al psicólogo de la religión son muy amplias, pero siempre de este tenor: ¿en qué fases del desarrollo individual comienza, según los tipos psicológicos distinguidos o, en general, el interés por Dios y por la religión? O bien: ¿cuáles son los tipos empíricos según los cuales cristalizan esos intereses? Advertimos que ya para esta teoría (dado el alcance «trascendental» atribuido a la sociedad en cuanto moldeadora de la conciencia individual) aparecerá como caso particular, especialmente problemático, el del ateo o el del impío. ¿Cómo es concebible un individuo que no se sienta solidario y dependiente de esa matriz social que lo sostiene y moldea en su ser? Esta pregunta se funda en una paradoja que, a su vez, supone actuando esta otra: ¿cómo es concebible una totalidad, el todo social, capaz de generar a partes suyas (los individuos ateos o impíos) que no reconocen una dependencia que está afectando a su misma existencia? Sin embargo esta segunda pregunta no está contenida necesariamente en la primera, sencillamente porque la religión, en esta teoría, tampoco fue identificada con la misma idea de relación entre los individuos y el todo social. Se admitirían formas de esta relación no religiosas, de suerte que la falta de interés de un individuo por Dios o la religión no tenga que ser contemplada a la luz de ese problema general. El individuo puede mantener lazos no religiosos con la sociedad que le configura y habrá que buscar los mecanismos, que en parte serán psicológicos, para dar cuenta de esas posibilidades alternativas. En cualquier caso, y aun en el supuesto de que se mantuviese la posición más radical al respecto (la identificación plena de Dios con el organismo social) siempre quedarían abiertos, como problemas psicológicos, aunque a su vez determi-

nados sociológicamente, los fenómenos del ateísmo y de la impiedad, que tenderán a ser incluidos en el capítulo de la psicopatología de la personalidad como aberraciones o enfermedades individuales (incubadas, a su vez, en una anomia colectiva) que conducirán, en última instancia, al suicidio.

Pero pongámonos ahora por un momento en el punto de vista de un espiritista que interpretase a Dios como un nombre confuso con el que designamos a los espíritus (postulados como realmente existentes) de nuestros antepasados y a la religión como una forma de contacto, real o directo, «chamánico», entre los hombres y esos espíritus. Desde semejantes premisas, el ateo o el impío puede ser explicado sencillamente como aquel individuo que no ha tenido directamente una experiencia religiosa pero que, sin embargo, se interesa por Dios y la religión inducido por las manifestaciones de los que han tenido esa experiencia religiosa. Su falta de experiencia no se deberá necesariamente a su ceguera o miopía, sino simplemente a que todavía no ha tenido lugar su contacto con esas entidades de las que sólo tiene noticia indirecta a través de otras personas.

4. Pero si adoptamos las premisas de nuestro primer género y, especialmente, las premisas del ontologismo, entonces las cuestiones relativas a la formación del interés por Dios y por la religión tomarán un sesgo especial. Por cierto, muy parecido al que, como vimos, tomaban en el «sociologismo trascendental» de Durkheim, aunque, por decirlo así, exasperado. Porque ahora la función que corresponde a Dios, como *ens fundamentale* o realidad fundante de la persona, le corresponderá en un sentido mucho más absoluto e integral de lo que podría exigirse del organismo social. La idea de Dios, por oscura que ella sea, deberá ser la guía de todo psicólogo cuando, desde premisas ontologistas, se dispone a analizar el origen y el desarrollo de los intereses del niño, así como también será la guía de todo etnólogo que se dispone a describir las religiones primitivas. Dios, y no el Ser, será el *primum cognitum* del entendimiento humano, por consiguiente, aquello que enmascara a las propias percepciones, en tanto éstas se ejercitan como momentos de la persona, en su realidad global. El verdadero problema se le planteará al psicólogo ontologista al encontrarse con el ateo o con el impío. Es un problema similar al que se le planteó al «sociólogo trascendental», aunque llevado a su grado extremo. Pues mientras el «sociólogo trascendental» puede habilitar, al menos dentro del sistema de sus premisas, el concepto de «aberra-

ción» para explicar al ateo o al impío (el ateo o el impío serán enfermos asociales, «degenerados», algo así como ciegos cuya existencia depende, de algún modo, de los videntes), el psicólogo ontologista ya no puede habilitar un concepto paralelo, puesto que, en el sistema de sus premisas, el ateo o el impío son simplemente imposibles. Se dirá que en realidad tampoco eran posibles para el sociólogo trascendental: sin embargo, el sociólogo puede apelar a la categoría del suicidio, como un recurso abierto dentro de su sistema. Para el sociólogo trascendental el ateo o el impío es, por decirlo así, el individuo que sólo puede existir para autoaniquilarse. Pero el ontólogo trascendental no tiene este recurso. Si la persona humana se define por la religación a Dios, como *ens fundamentale*, el ateo o el impío no son posibles ni siquiera para autodestruirse, pues incluso en el momento de su autodestrucción habrán de aparecer como seres religados, religiosos. El ateo, el impío, no son sujetos que deben morir (o suicidarse); son sujetos que no pueden haber nacido. El ateo y el impío son, por tanto, apariencias, fenómenos. Pero entonces, las tareas del psicólogo ontologista recibirán un objetivo preciso, a partir del cual podrán establecerse diseños experimentales muy variados. Por ejemplo, la investigación de los indicios que en el ateo y en el impío habrán de existir, relativos a la presencia en él de Dios y de la religión. Y entre estos indicios, signos o síntomas de primer orden habrá que incluir los intereses del ateo o del impío hacia Dios o hacia la religión. En el fondo de estos intereses, el ontologista metido a psicólogo (o el psicólogo ontologista) verá, desde luego, el signo de la presencia divina por un lado y el de la inquietud religiosa por otro (un poco a la manera como el psicólogo freudiano ortodoxo verá en la aparente frialdad afectiva que un individuo mantiene ante su madre, el indicio de un antiguo apetito libidinoso).

Los diseños experimentales más expeditivos, en cierto modo obligados para un ontologista metido a psicólogo, se orientarán a traducir, en términos de una historia clínica hermenéutica, la hipótesis experimental. Buscará la reconstrucción biográfica del ateo o del impío adulto con intereses teológicos o religiosos, a efectos de determinar en su infancia, o en su adolescencia, la presencia de intereses positivos hacia Dios o hacia la religión. Podrá afirmar *a priori* que el ateo adulto que se interesa por Dios o por la religión ha tenido que ser, en su infancia o en su adolescencia, un creyente, profundamente religioso —incluso es muy probable que haya sido seminarista, dirá el investigador más audaz. En todo caso, alguna

«experiencia» aún no precisada, ha debido tener lugar para que se haya producido su evolución hacia el ateísmo y hacia la impiedad. Son los intereses actuales los que testimonian, de modo infalible, el calor de un fuego temprano que todavía no ha logrado extinguirse del todo.

Es evidente que semejante metodología para el análisis causal de los intereses que el ateo o el impío puedan manifestar hacia Dios o hacia la religión, sin perjuicio de que pueda conducir a hallazgos parciales eventualmente interesantes, no podrá pretender capacidad probatoria del principio que ha empezado por pedir: la presencia constitutiva de Dios en la conciencia y la religiosidad originaria de la persona humana. En general, hay que decir que todas las religiones superiores (terciarias) tienen, integradas en su dispositivo dogmático, tesis de autoconcepción, a través de las cuales la propia dogmática pretende dar cuenta, mediante dogmas *ad hoc*, de su origen y de los fundamentos de su verdad (y fue el mismo Alá quien reveló al Profeta los contenidos del Corán). Asimismo, la propia dogmática se preserva, mediante dogmas *ad hoc*, de sus posibles críticos («libraos de las filosofías necias» de San Pablo), dogmas que hemos denominado en otra ocasión «cerrojo teológico», un dispositivo que busca, por decreto, hacer autosuficiente e inexpugnable el sistema dogmático propuesto como verdadero. Mediante su metodología biográfica, el ontologista psicólogo no hace otra cosa sino continuar, en términos secularizados, este modo autorreferente de fundamentación de la religión y de Dios a partir de la religión y de Dios. Y no es que trate yo de impugnar por razones generales el método de la petición de principio, porque en cierto modo toda construcción filosófica o científica procede pidiendo sus principios o, lo que es equivalente, fundándolos anafóricamente en sus mismas conclusiones (en este caso, supuestamente experienciales). Lo que impugno no es el método de pedir los principios o, si se quiere, de «leer los hechos a la luz de los principios», sino la naturaleza de determinados principios o sistema de principios, no solamente en lo tocante a sus contenidos —a su materia— sino también en lo que se refiere a su capacidad reconstructiva de las partes del campo al cual se aplican. Capacidad que está en estrecha conexión con la naturaleza de aquellos contenidos. Así, hay sistemas de principios que, por su materia, pueden considerarse repudiables, no ya por su incapacidad reconstructiva, sino por superabundancia de esta capacidad. Ellos prueban demasiado, puesto que prueban incluso contenidos empíricos indeter-

minables, en tanto son negativos. De ahí su apelación a un confuso concepto de experiencia, al estilo de la «experiencia» de quien regala a su madre un libro en su cumpleaños, interpretada por un freudiano radical. En el caso que nos ocupa: la presencia de Dios, como *ens fundamentale*, y la religación constitutiva consiguiente, prueban demasiado. Entre otras cosas porque no habría razón para restringirla al círculo de los hombres: también debiera afectar a las rocas, a las plantas y sobre todo a los animales, porque «todas las cosas anuncian la Gloria de su creador». Ateniéndonos al campo antropológico, tendríamos que recurrir al mismo principio, tanto para explicar la aparición del budismo, como la del islamismo: así también sería la misma religación la que ha de dar cuenta de los enfrentamientos a muerte de cristianos y musulmanes a lo largo de toda la Edad Media, o de los enfrentamientos a muerte de católicos y protestantes en la Edad Moderna. Por supuesto, también el comunismo soviético habrá de ser considerado como un caso particular, aunque aberrante, de la misma conciencia religiosa, y en la «mística comunista» verán algunos (al modo de Berdáév o Toynbee) la misma energía, aunque desviada, que movía a los cruzados. Sin duda, con una regla de esta naturaleza pueden emprenderse profundas campañas hermenéuticas de investigación, no sólo antropológica, sino cósmica. Sus resultados serán muy provechosos para quienes mantienen sus principios; pero estos principios, lejos de servir para discriminar o para aclarar, confunden todo monótonamente, porque todo se convierte en «itinerario hacia Dios». Ningún principio puede ser universal; pero los principios del ontologismo son, por su propia naturaleza, intencionalmente omnicomprensivos. Es decir, no son principios racionales, sino mero oscurantismo disfrazado con las formas de una explicación racional.

2

La experiencia religiosa como experiencia personal

1. Elemento decisivo de la metodología hermenéutica, de la que hemos hablado en el párrafo anterior, es el concepto de «experiencia religiosa». Mediante este concepto, se pretende estar

construyendo no simples cadenas de pensamientos abstractos, de teología escolástica, sino contenidos reales y vivos, irrefutables, puesto que remiten constantemente a la experiencia de cada cual. Pero el concepto de experiencia en estos contextos funciona como un comodín ideológico, que unas veces permite presentar las propias observaciones o constataciones en materia religiosa como si estuviesen dadas en el mismo plano en el que se dan las observaciones o constataciones de la experiencia científica, y otras veces reclama sus peculiaridades irreductibles, ligadas a la fe o a la experiencia de la Gracia divina. Cualquier «experiencia» que alguien pueda aducir quedará automáticamente disuelta en las aguas fuertes del ontologismo (de la psicología ontologista) y será reinterpretada o retraducida a sus propios términos. Lo que importa subrayar es que la «experiencia religiosa» de que se habla tiene la pretensión de ser un conocimiento inmediato, casi táctil, del asunto. Sin embargo nada puede probar, puesto que es esa inmediatez aquello mismo que tiene que ser probado.

Las experiencias científicas ante hechos físicos, corpóreos, son repetibles y controlables por el experimentador; cabe contraexperiencia y *experimentum crucis*. ¿Qué sentido puede tener la experiencia de un ente infinito, que es la referencia postulada por las religiones superiores? Similar al de la «experiencia de la unidad cósmica» que dicen tener algunos que han ingerido dosis convenientes de LSD. Y para el católico, que formula la Gracia divina como don sobrenatural, dispensado por Dios o por el Espíritu, «que sopla donde quiere», ¿qué puede significar «experiencia de la Gracia», cuando esta experiencia, por definición, no puede ser repetida por procedimientos naturales, puesto que «viene de arriba», al margen, se dice, de toda ley psicológica, biológica o antropológica? No cabe hablar de una experiencia religiosa en un sentido homologable al de las experiencias psicológicas o sociológicas. Lo que se aduce como experiencia religiosa propia, tiene muy poco que ver con una experiencia científica y se reduce propiamente a una interpretación de las operaciones o actos de nuestra biografía a la luz de una doctrina que, o está preestablecida, o está estableciéndose a través de dichos actos. No pretendo con esto rebajar la importancia de las descripciones de estas «experiencias», a efectos de un relato literario (cuando es Santa Teresa quien escribe) o de un documento psicológico o sociológico. Tales experiencias son, en realidad (aunque sean «fenómenos teóricos», es decir, fenómenos entretejidos con teorías dogmáticas), materiales para ulte-

riores análisis lingüísticos, sociológicos y también psicológicos. Aunque, en este último caso, como se ve muy bien por el libro fundacional de W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, el momento «científico» no reside en las experiencias documentadas —que son precientíficas— sino en la comparación de estas múltiples experiencias precientíficas, comparación que ya no pueda ser llamada «experiencia religiosa» (vid. *infra* cuestión 7.^a).

Y como quiera que, con motivo de la publicación en 1985 de *El animal divino* —y antes aún, con motivo de la exposición pública que en 1981 tuve ocasión de hacer del libro, todavía inédito, ante un grupo formado por ilustres teólogos—, se me haya formulado casi invariablemente, por parte de periodistas o entrevistadores, la siguiente pregunta: «¿Y cómo se explica que usted, siendo, como dicen, hombre poco religioso y aun ateo, escriba precisamente un libro sobre religión?», y, lo que es más interesante, se me hayan echado en cara múltiples experiencias religiosas de otras personas que, al parecer, aniquilan las tesis del libro; más aún, como quiera que se han ofrecido reinterpretaciones de mi «propia experiencia religiosa», según las cuales, desde premisas ontologistas, no sólo parece posible establecer lo que yo he experimentado sin darme cuenta (inconscientemente), sino que también parece necesario postular deductivamente hechos biográficos positivos, sin el correspondiente respaldo objetivo (o lo que es lo mismo, se establecen hechos imaginarios; por ejemplo, afirmando que yo he sido jesuita o seminarista o acaso doctrino del *Opus Dei*), me ha parecido oportuno relatar brevemente «mi propia experiencia» religiosa en la medida en que ella, por modesta que sea, sirva, como cualquier otra, como material (que afecta, no solamente a mi persona, sino a todos quienes pudieron tener parte en esa tal experiencia) aportado al campo de nuestra cuestión titular. Trato tan sólo de relatar, del modo más sobrio que me sea posible, «mi experiencia» religiosa, con el único objeto de determinar las causas que se me alcancen de ese interés que yo (ateo e impío «de toda la vida») he tenido siempre por las cuestiones que giran en torno a Dios y a la religión. Yo sé que mi relato carece de todo valor probatorio, porque es un relato reconstruido y reinterpretado. Pero su valor de «experiencia» (en un sentido no científico) es tan efectivo como pueda serlo el valor atribuido a las experiencias de San Juan de la Cruz, descontando, desde luego, los aspectos literarios y poéticos. Digo esto precisamente teniendo en cuenta que mis experiencias religiosas son, en general, muy poco

sublimes y que, en este momento —en el momento de escribir— podría incluso lamentarme de no disponer de una biografía religiosa más interesante (hubiera sido mejor, a efectos del relato, haber sido jesuita atormentado por las dudas o por las asechanzas del padre prefecto y ulteriormente exclaustro en condiciones dramáticas: pero yo jamás pisé un seminario). ¿Por qué entonces decidirme a relatar una experiencia religiosa personal cuyo interés comienzo por reconocer que es muy escaso, saltando, en cambio, por encima de los riesgos de la impudicia? Por razones estrictamente metodológicas: como reiteradas veces se me ha echado en cara, unas veces, que *El animal divino* es el resultado de alguna experiencia de fracaso religioso, y otras veces, que es una construcción puramente «teórica» y que carece de todo apoyo «experimental», llegando siempre a la misma conclusión (el interés por Dios y por la religión que yo demuestro han de ser explicados a partir de experiencias religiosas previas, pero al modo como las entiende el crítico), no me queda otra alternativa que responder aduciendo mi propia experiencia religiosa, puesto que también la tengo, como todo el mundo. Y como, «según entiendo», la única forma de tratar estas experiencias no científicas es el relato, ahí va el mío, orientado siempre a aportar materiales que sirvan para responder a la cuestión titular: «¿Por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y la religión?» Ya he reconocido que el relato de mi experiencia religiosa no puede tomarse como una respuesta filosófica o científica a la cuestión propuesta. Pero, en cambio, sí que tiene el derecho, en principio, a ser tomado como una respuesta experiencial. Y ello, sin perjuicio de la presencia constante, en el mismo relato, de ciertas ideas abstractas («filosóficas») que están «disueltas» en el propio decurso biográfico. ¿Cómo podríamos hablar de experiencias físicas sin conceptos físicos, o de experiencias químicas al margen de todo concepto químico? Si hay «experiencias filosóficas» es porque en la «experiencia» estarán disueltas algunas ideas filosóficas. ¿Queréis experiencias? Ahí las tenéis, y bien poco sublimes, por cierto. No creo por lo demás que ellas me deshonren, aunque tampoco me honran. Sencillamente son lo que son, tal como las recuerdo sin añadir ni quitar nada. Sólo en ello puede residir su interés, si es que tienen alguno.

Por lo demás, y aun reconociendo que el relato de mi experiencia religiosa no puede ser tomado como un relato científico, voy a procurar someterme, al menos, a la disciplina fiscalista a la

que se somete cualquier experiencia en sentido estricto. Pues no cabe (supongo) hablar de experiencia que no tenga que ver con procesos o entidades corpóreas. Hablar de «experiencia de lo inmaterial», de «experiencias con espíritus», invisibles o intangibles por definición, o con Dios, es hablar de círculos cuadrados. Hablar de lo inefable, hablar de aquello de lo que ni siquiera podrá decirse que es mejor callar, es hablar por hablar. (¿Cuál puede ser la referencia que Wittgenstein daba a lo inefable, y que por serlo hace superflua toda recomendación de silencio?) Desde este punto de vista, cabría reivindicar la importancia de la categoría religiosa del milagro, cifrándola precisamente en su «voluntad» de ser algo así como la expresión fisicalista de contenidos que por otro lado, pretenden presentarse como ultrafísicos (diríamos: inefables). Cabría decir que el milagro (en las religiones terciarias al menos) es semánticamente la expresión fisicalista de supuestas realidades ultrafísicas. Una expresión que adopta la forma de una transgresión de las leyes físicas ordinarias (el Sol que detiene su curso, un muerto que resucita, el paralítico que echa a andar, una estatua que sangra en determinadas fechas). Se diría que, mediante el lenguaje de los milagros, la «conciencia religiosa» encuentra su posibilidad de hablar de lo inefable, busca expresarse, no tanto apelando a la oposición entre la esfera mística y la esfera material, sino apelando a la oposición entre la esfera de los hechos físicos ordinarios, y una esfera de supuestos hechos físicos extraordinarios. Al «lenguaje de los milagros» el racionalista podrá oponer, desde luego, sus reservas, que comenzarán por dudar de la misma existencia de esos milagros. «Ningún milagro se ha producido en la Academia de las Ciencias» —decía Renán— (cuando se le contestaba: «Salvo la Academia misma», se estaba ya transformando, con los procedimientos de la metafísica forense, el significado religioso del milagro). Pero no podrá oponerse nada a su formato fisicalista.

Esto supuesto, se dirá, por contraposición: ¿y es posible, entonces, hablar de una experiencia religiosa cuando la experiencia de que se trata no pretende tener la forma de un milagro, cuando la experiencia religiosa no sea a la vez milagrosa? Sí, me parece que es posible, al menos en este sentido: cuando la experiencia de que se trate tenga que ver, al menos *ex contactu*, con objetos, personas, o ceremonias, que, aun poseyendo una fase fisicalista, son habitualmente considerados como religiosos y ligados además (emic), directa o indirectamente, con los milagros (me refiero a entidades tales como cálices, altares, obispos, misas, libros de teología esco-

lástica, etc.). Y puesto que yo he tenido algún contacto con altares, obispos, misas o libros de teología (al menos en tanto todas estas entidades pasan, desde luego, por una fase fiscalista, aunque no se reduzcan emic a ella), me parece que tengo algún derecho a considerar como experiencia religiosa algunos de mis recuerdos, relacionados con estas entidades.

2. Cuando cursé los dos últimos años de bachillerato, en Zaragoza, cristalizó en mí la decisión de calificar explícitamente a la dogmática católica, entonces reinante, como un «conjunto de mitos y de imposturas» inventados por los sacerdotes para engañar a los niños o al pueblo. Probablemente (puesto que yo no había leído *Las Ruinas de Palmira*) se trataba de una simple extrapolación de «mi experiencia» con el milagro anual de los Reyes Magos. Lo que sí recuerdo es que en el «libro de religión» que estudié había citas de Voltaire, Rousseau, y otros, y acaso estos textos, entrecomillados o en letra pequeña, contribuyeron a abrirme los ojos. No acierta en su diagnóstico como psicólogo trascendental (ontologista) —ni tampoco en su diagnóstico como historiador de la filosofía de la religión cuando clasifica como marxistas las tesis de *El animal divino*— el señor Ricardo de la Cierva, cuando en su libro *Oscura rebelión en la Iglesia* (Plaza y Janés, 1987, p. 339), dice, después de una dura crítica: «Espero que con este leve comentario he podido demostrar la hondura y la convicción con que la filosofía marxista de la religión ha alcanzado, para iluminar al mundo y a la historia, su cumbre en España. Aunque me queda, casi temblando, un misterio personal: dónde y cómo perdería el profesor Gustavo Bueno una fe verdadera que debió ser muy profunda».

Sin duda que en la decisión que acabo de relatar, por lo que tenía de insultante contra las personas que me rodeaban, hubieron de tener parte, no sólo mecanismos «puramente intelectuales» (si es que tiene siquiera sentido este concepto), sino también mecanismos «de la voluntad» —acaso de una mala voluntad contra muchas gentes que tenían autoridad imperativa sobre mí (aunque, en honor a la verdad no puedo dramatizar), es decir, o simplemente los mecanismos ordinarios de rebelión o contestación ordinarios en la adolescencia, pero que en mi caso (como en otros) se manifestaban por el cauce de una «protesta racional». Acaso para un individuo bastante bien integrado en una familia católica no cabía otra forma de protesta, y esta imposibilidad se continuaba cuando, en lugar de la familia, se trataba del Instituto o luego de la Universidad. Por

lo demás, el ambiente religioso en el que viví con mi familia fue muy poco místico, como era lo normal, por otra parte, en una sociedad para la cual, la religión era ante todo una obligación social y política —«la religión civil» de Varrón. Hay que mudarse de ropa los sábados y hay que ir a misa los domingos; hay que hacer el examen de ingreso en el Instituto a los diez años, como había que hacer la primera comunión a los siete. Si no recuerdo mal, no sólo yo, sino también los demás compañeros, veíamos inicialmente los relatos de Jesús o de la Virgen no precisamente como mentiras, sino como relatos que tenían lugar en otro mundo, un mundo que de hecho era muy cercano a aquel en el que vivían los Reyes Magos. Por otra parte, puede afirmarse que durante los años treinta y cuarenta (por no decir también los primeros cincuenta) en España, sobre todo en el círculo de las familias católicas, era imposible una expresión formal de desacuerdo religioso, y no ya sólo por la represión política a cargo de las autoridades del llamado nacional-catolicismo, sino simplemente por la censura social: no ir a misa los domingos, o llegar tarde, o comportarse en ella inadecuadamente, era simplemente «hacer el ridículo». A veces, la presión moral tenía tonos más dramáticos: «Prefiero verte muerto a verte descreído», me decía mi tía, muy inteligente, que había advertido alguna anomalía en mi conducta religiosa. Seguramente eran posibles muchas formas de reacción o de adaptación a estas circunstancias: desde la adhesión incondicional y entusiasta a los principios dogmáticos hasta el conformismo civil (abstrayendo cualquier preocupación especial por el asunto). También cabía (y éste fue mi caso) una ruptura privada, inconfesable —salvo eventualmente, al cabo de meses o años a algunos amigos (me acuerdo, sobre todo, de mi alter ego Constantino Láscaris)—, que tampoco era necesariamente dolorosa (no lo fue en mi caso) puesto que podía ir acompañada de compensaciones psicológicas muy claras, como podían serlo la sensación de haber «descubierto el secreto», o el sentimiento de superioridad sobre «las pobres gentes» que iban a besar el pilar sobre el que descansa la Virgen, o bien el sentimiento de liberación que era dado experimentar, cuando en torno a los años en los que acababa la Segunda Guerra Mundial, yo leía en misa de doce, en la catedral, embutido en las tapas de un devocionario el *Tratado teológico-político* de Espinosa, plagado de citas de Moisés, suficientes no sólo para disimular, sino también para engañar al notario, que sentado a mi lado, miraba de reojo. A los veinte años, recuerdo que me producían gran satisfacción los

comentarios del notario, que llegaban al cabo de los días, en el sentido de que yo era un joven muy piadoso y que posiblemente terminaría en el seminario. Era el mismo tipo de satisfacción que, años más tarde, podía sentirse cuando se engañaba a la policía de la frontera francesa pasando libros marxistas, junto con los libros de *Les Belles Lettres*. En la presentación del magnífico libro de Gabriel Albiac *La sinagoga vacía* (que mereció el Premio Nacional de Literatura) y sin duda bajo la influencia de la reconstrucción que hace del «marranismo», se me ocurrió ensayar la utilización de esta «figura de la conciencia» para conceptualizar la actitud de quienes, en los años 40, leían libros prohibidos (y nada menos que el *Tratado* de Espinosa) en la Iglesia, solamente en el siguiente sentido: que si el susodicho notario se hubiera dado cuenta de mi fraude, me hubiera podido llamar marrano, como marranos serían los tallistas judíos que dibujaban escenas lúbricas o estrellas de David, intercaladas con las escenas evangélicas, en la sillería del coro de la basílica de Nájera, o como más tarde el tallista indígena que labró la serpiente emplumada en el portal de la Casa de la Compañía de Arequipa.

Hay que agregar a lo que acabo de decir (a fin de obtener una explicación de mi interés «profundo y adecuado» por Dios y la religión) que yo había elegido la Facultad de Filosofía en función de unas preocupaciones que, desde luego, eran filosóficas, aunque no eran propiamente preocupaciones en torno a cuestiones de fe o teológicas. Más bien eran gnoseológicas, aunque yo no las llamara así entonces (recuerdo el problema que me obsesionaba al final del bachillerato y sobre el cual escribí mis primeras cuartillas: ¿por qué se dice que la excepción confirma la regla?) Ahora bien, metido en una Facultad de Filosofía, como la de Madrid, en la que dominaba despóticamente el tomismo, enseñado por profesores competentes y totalmente respetables, era obligado (para un estudiante de mis características) que yo tomase «en serio», como asuntos profesionales, las cuestiones que allí se debatían, y que formaban parte de la cultura filosófica de la época: el argumento ontológico, *San Anselmo y el insensato* de Julián Marías, *El tratado sobre Dios* de Garrigou Lagrange, etc... Independientemente de mis preferencias personales de entonces (Voltaire, Volney, Espinosa, Kant) cabía cobrar afición a la masa enorme de especulaciones escolásticas, incluso habituarse a moverse dentro de sus registros, no precisamente por hipocresía o «adaptación», sino simplemente para poder seguir hablando —a la manera como un músico que se mueve en

torno al piano romántico puede, sin embargo, aficionarse a la música gregoriana. En resumen, creo que cabe afirmar que mi temprano interés por Dios y por la religión se explica satisfactoriamente por la experiencia de la «religión civil», en la que Dios y la religión eran contenidos culturales ineludibles, contenidos en los que había que fijarse necesariamente (¿cómo entender, no ya que el vulgo, sino que gentes respetables y sabias hablasen constantemente de Dios y practicasen los sacramentos?) Mi temprano interés se explica también por la intrincación de los contenidos de esa «religión civil», sobre todo a través de las Facultades de Filosofía de la época, con los contenidos de la tradición filosófica, que la Historia nos ponía delante de los ojos. Desde este punto de vista, cabría concluir, pensando en las generaciones actuales, que ya no se acuerdan de Dios o de la religión más de lo que puedan acordarse del flogisto o de los juegos olímpicos; pero también pensando en quienes siguen acordándose de la religión por motivos «íntimos», que mi interés actual por Dios y por la religión es una herencia que yo recibí, durante la época de mi formación, de la sociedad española del nacional-catolicismo, y una herencia que yo he aceptado, aunque «filtrada» desde su origen, sin ninguna reserva.

En consecuencia, me atrevo a afirmar que mi interés por Dios y por la religión tiene causas objetivas bien positivas, y además, internas y adecuadas a sus objetos, puesto que si bien no fue el Dios de Aristóteles su Primer Motor (el Primer Motor de mi interés, quiero decir), sí fueron primeros motores suyos («objetos motivos», decían los escolásticos) la idea de Dios que circulaba entre los cenáculos filosóficos de la postguerra y la realidad de la «religión civil» masivamente practicada en las primeras décadas de la época franquista. ¿Y qué es lo que movían estos «objetos motivos»? Movían o suscitaban el interés de un individuo que, teniéndolos constantemente delante de los ojos, los veía sin embargo a través de lo que ellos parecían mover en los demás, y «los demás» eran, no solamente vulgo, sino élites distinguidas, incluso sabias. Mi interés, en resolución, podría explicarse como la resultante del influjo constante y directo de la idea de Dios y de la religión que vivía en ambientes muy diversos de aquella sociedad, a su vez muy dada a las ceremonias religiosas, sobre un individuo en actitud de «descreimiento», pero no de desprecio (dadas las personas en quienes la idea de Dios y la religión se hacían presentes), sino más bien de curiosidad y aun de asombro. Curiosidad, asombro y progre-

siva conciencia de que en ese mundo cotidiano estaban funcionando mecanismos que no eran fáciles de explicar, un poco como ocurría con la radio, recién popularizada en España. Por cotidiano que fuese el receptor que todo el mundo comenzaba a manejar, nadie entendía muy bien cómo funcionaba, y se sabía que algo bastante abstracto (electrones, longitudes de onda, kilohercios...) estaba pasando por allí, esperando mejor ocasión para ser entendido.

Desde luego, la propia complejidad de «los objetos motivos» explicaría que mi interés inicial por Dios y por la religión fuese realimentándose, unas veces unido a la indignación «ilustrada» (por ejemplo ante las rogativas por la lluvia, ante las misiones que llenaban las ciudades de altavoces ruidosos y que hacían que yo recordase el lema de Condorcet: «No cesaremos de luchar hasta que la cabeza del último rey cuelgue de las tripas del último sacerdote»), otras veces a la admiración por la sutileza de los argumentos, pero siempre a la curiosidad por conocer las causas, estructura y fines de esas conductas o instituciones falsas pero poderosas que había que comparar con otras similares que los libros de Etnología entonces disponibles me permitían conocer.

En ocasiones, estos «objetos motivos» no se limitaban a ejercer su influjo desde su horizonte social (familiar, urbano, etc.), indeterminadamente. A veces, estos «objetos motivos» venían determinada y eventualmente hacia mí, sea con la finalidad de «catequizarme» para alguna asociación religiosa, sea para solicitar mis supuestas aptitudes. Cuando esto ocurría (más de una vez) yo naturalmente lo agradecía, pero, desde luego, mantenía ambiguamente mis posiciones, incluso en ocasiones colaboraba, aunque (y esto puedo afirmarlo ahora con cierto orgullo retrospectivo) mi actitud no era tanto la de alcanzar prebendas (becas, puesto de trabajo, etc., seguramente porque no las necesitaba), cuanto evitar daños y, sobre todo, la muerte civil. Como decíamos entre los amigos, era preciso adaptarse. Yo particularmente usaba entonces de este símil: «Así como la mariposa *Caligo* extiende sus alas cuando se le acerca su ave predatora para no ser devorada por ella, así también nosotros debemos extender los brazos en cruz para no ser devorados por los sacerdotes». Ahora bien, las colaboraciones daban ocasión para entrar un poco más adentro en las complejidades del Dios reinante y de la religión vigente, por tanto, para realimentar el interés por ese Dios y por esa religión, es decir, para enriquecer la propia experiencia religiosa. Pondré algunos ejemplos, puesto que

no se me alcanza mejor recurso para dar cuenta del alcance de lo que he querido decir. Primer ejemplo: al terminar mi carrera, fui invitado, junto con otro gran amigo y compañero, a actuar como redactor de una «ponencia sobre la persona humana» que, al parecer, debían presentar los estudiantes universitarios al congreso de Pax Romana que iba a tener lugar en Salamanca y El Escorial. Si no recuerdo mal esto fue hacia 1946, una ocasión que el gobierno franquista aprovechó, después de la Segunda Guerra Mundial, para salir del aislamiento político en el que había quedado tras la retirada de los embajadores. Lo que no estoy muy seguro ahora es cuál fue el organismo que nos seleccionó, ni sé ahora ni supe entonces, cuál fuera la estructura organizativa de aquel congreso. Lo que sí creo saber (y cualquiera podrá comprobar si lee aquella ponencia, que supongo se conservará en algún archivo) es que el documento fue redactado dentro de la más estricta ortodoxia tomista, pero que, por iniciativa mía, pusimos en ella una «firma», es decir, una señal o indicio que diese testimonio, cuando fuera oportuno, de la actitud de sus redactores. Esta señal fue una tesis solemne que proponíamos en la ponencia como corolario de nuestra argumentación metafísica, una tesis por la que proclamábamos el derecho de la persona humana a comer carne y en la que condenábamos enérgicamente el vegetarianismo. Recuerdo el placer que los autores experimentábamos en el momento en el cual, en el Paraninfo pontificio de Salamanca, los asistentes, entre ellos graves y multicolores prelados, al llegar al final de la hoja en la que estaba nuestra tesis, cabeceaban en signo de aprobación, acaso encontrando algo de originalidad en aquella llanura escolástica; recuerdo la satisfacción que nos produjo el hecho de ser llamados por unos obispos que nos felicitaron efusivamente. Y recuerdo que, ya de vuelta al asiento, un tercer amigo, compañero de Colegio Mayor que deambulaba por allí, se paró ante nosotros y mirándonos fijamente, medio en broma, medio en serio nos dijo: «¡Apócrifos!» Lo que también puedo decir en defensa retrospectiva de mi conducta juvenil es que yo me abstuve de toda ulterior relación con la organización de Pax Romana, a pesar de los consejos de algunos amigos, que veían en esas relaciones un camino abierto para mejorar la situación profesional, o simplemente para conseguir alguna beca.

Otros ejemplos de experiencias religiosas están tomados de la época en que yo ya era profesor de filosofía en un Instituto de Salamanca y director del mismo. Cuando yo llegué a Salamanca a finales de los años cuarenta no conocía a nadie. En el periódico

local vi un día, por un documento suscrito por el obispo de la diócesis, que su ilustrísima era hermano del padre Barbado Viejo, un dominico asturiano que había sido profesor mío de Psicología en la Facultad de Filosofía de Madrid, y cuya *Historia de la Psicología*, así como otros artículos suyos (por ejemplo: *Cuándo se une el alma al cuerpo*) aún releo de vez en cuando con admiración y provecho. Fui a visitarle a su palacio (sede, en años por entonces todavía no muy lejanos, del Cuartel General de Franco durante la Guerra Civil). No me es muy fácil explicar por qué me decidí a ir a visitarle. Desde luego no fue con intención de burlarme, o de obtener algún beneficio profesional, sino seguramente movido por la simpatía hacia su hermano y por una curiosidad cuasi etnológica de ver cara a cara a un personaje que entonces tenía tanto poder, o más, que un capitán general. De hecho, me acogió paternalmente y, al parecer, le resultó grata mi conversación. Tenía que ir a verle todas las semanas para hablar (yo tenía que darle el tratamiento de Ilustrísima y me reprendía alguna vez que le trataba de usted) de filosofía y teología escolástica. (Por aquellos años estudiaba yo los grandes infolios de los Salmanticenses, de los Conimbricenses, los *Comentarios* de Araujo, las obras de Fonseca, de Bañez, etc., que estaban en la Biblioteca universitaria: era la caída constante en una tentación también constante, explicable por la simple presencia de aquellos libros venerables (tentación y caída que trataba de hacer compatibles con mis estudios más profesionales de los *Principia Mathematica* de Russell-Whitehead, de la *Logische Syntax der Sprache* de Carnap, etc.). El señor obispo actuaba como consejero y me era de gran utilidad para explicarme y matizarme algún punto oscuro del *Tratado de los dones del Espíritu Santo* de Juan de Santo Tomás que yo había leído durante la semana. Se estableció un tipo de relación acaso comparable a la que Gil Blas mantuvo, según él nos cuenta, con el Duque de Lerma. Pero la relación quedó rota por la siguiente circunstancia, o si se prefiere experiencia —esta vez, experiencia de mi enorme ignorancia religiosa—: el capellán de mi Instituto me había pedido que intercediese ante el señor obispo, cuya amistad conmigo conocía, para trasladar la capilla del local en el que estaba a otro más digno. En la semanal visita, le formulo al señor obispo la petición del capellán. El señor obispo muestra, desde luego, su buena disposición a acceder, pero me pregunta (supuse que por algún motivo técnico): «¿Tiene ara?» Yo no sabía lo que era el ara, en su sentido litúrgico (simplemente sabía que ara significaba genéricamente altar) y le respondí que,

efectivamente, tenía una hermosa ara de madera tallada. El obispo quedó, según pude verlo, estupefacto, supongo que porque no le cabía en la cabeza cómo un profesor de filosofía, bastante entendido por entonces en el *Tratado de los dones del Espíritu Santo*, de Juan de Santo Tomás, pudiese ignorar asunto tan elemental, lo que demostraba que yo o era un mero «teórico», no practicante, o un impostor. No sé lo que realmente pensaría; tan sólo me acuerdo de que volvió a repetir, en un tono inquisitorial, la pregunta («Digo si tiene ara») y que yo advertí que me había cogido en algo importante, que se había producido una avería, cuya naturaleza me era imposible descifrar en aquellas circunstancias. Se levantó y me dijo: «Tú no sabes lo que es el ara» y me despidió sin citarme para la semana siguiente. Así comenzó la experiencia de mi ignorancia en materia de aras, que estimuló lógicamente mi interés por conocer a fondo las aras. Un interés que sin duda deberá considerarse como interés estricto por los asuntos religiosos. Segundo ejemplo: siendo director del mismo Instituto que albergaba aquel altar sin ara, me correspondía organizar anualmente los «ejercicios espirituales». Acudí un año a los padres dominicos de San Esteban y vinieron dos frailes que relataban historias terroríficas de difuntos aparecidos que pedían confesión. Sus pláticas encogían el corazón del alumnado. Al terminar la semana, se celebró una misa de comunión, con asistencia de todo el cuerpo de profesores. Yo me senté al armonium, ante un cuaderno con las sonatas de Mozart: era un procedimiento para colaborar activamente en la misa y, al mismo tiempo, para estar por completo fuera de ella (en el fondo, se trataba de una reproducción, cambiados los parámetros, de la misma forma de proceder por la que, años atrás, leía durante la misa el *Tratado teológico-político* de Espinosa). Pero recuerdo perfectamente que cuando, habiendo sonado la campanilla que preparaba para la comunión y cuando ya había desfilado toda la gente por el comulgatorio y estaban todos volviendo a sus bancos, mientras yo estaba muy abstraído luchando con la partitura, se me aparecieron los padres dominicos delante del armonium, acompañados por el Jefe de estudios, invitándome, con una sonrisa inapenable, a que como Director del Centro, cerrase la ceremonia de la comunión. Yo no tuve tiempo de preparar una respuesta disculpatória y de modo automático tras un cálculo a la velocidad de la luz, y acaso erróneo, de las consecuencias que pudieran seguirse de mi negativa, me levanté y seguí a los frailes hasta el comulgatorio con un lema bien firme en mi cabeza: «Cualquier movimiento a des-

tiempo puede poner en peligro la vida del artista». Y así es como tuvo lugar la única experiencia eucarística de mi vida adulta.

Confieso, sin embargo, que en todo este tipo de conductas, yo no tenía una sensación excesiva de opresión. Se trataba, más bien, de una cierta incomodidad natural, como cuando hay que hablar en voz baja por si molestas a alguien. Eso sí, sabía perfectamente que si alguien se enterase de lo que ocurría «en mis adentros» se pondría en peligro la vida civil de un profesor de filosofía y director de Instituto. Por ello, a las doce de la mañana de los domingos, yo salía de casa a dar un paseo por las calles, con objeto de que los vecinos o la asistenta (la «telepantalla») pensasen que iba a misa. Como en los inviernos hacía mucho frío, acabé entrando en las Iglesias y en ellas escuché homilías y sermones de diversos géneros, desde las oraciones cuidadas al estilo orteguiano de un padre jesuita, que luego ha sido famoso novelista, hasta las exhortaciones a la misión «hacia las Indias» de un capuchino cuyo recuerdo en mi «memoria episódica» se funde tenazmente con el recuerdo que mi «memoria semántica» tiene de los relatos de los libros de historia salmantina del siglo XVI. Por esto yo no he lamentado nunca el haber tenido que vivir de ese modo durante aquellos años: constituyeron una experiencia de valor incalculable, que ahora me atrevería a redefinir como la experiencia no ya de la «vuelta atrás» que la victoria de Franco, según algunos, habría determinado —como si una vuelta atrás fuese posible alguna vez— sino más bien como la experiencia de la reconstrucción de la vida del siglo XVI (el Padre Vitoria, la música de Salinas y de Cabezón...) realizada en pleno siglo XX, como cobertura ideológica desde la cual, el capitalismo español, aprovechando las posibilidades disciplinarias, de tipo militar, creadas con su victoria, pudo sentar las bases para el desarrollo industrial de España. (Un desarrollo que, a la muerte de Francisco, puso a España en el décimo puesto en la serie mundial de las potencias industrializadas. Puso a España en un punto tal que la maduración de la democracia parlamentaria se hacía posible y un cambio de régimen se hacía necesario si se quería llevar por buen camino la gestión de los mismos intereses del capitalismo internacional.) Se decía, por ejemplo, que el padre Santiago Ramírez (a quien yo trataba mucho, porque era paisano mío) era el «Soto redivivo» y, seguramente, cuando yo iba a visitarle a San Esteban y dando vueltas a su claustro escuchaba sus explicaciones extraordinariamente eruditas sobre temas improvisados, podía tener una imagen de lo que allí mismo pudo haber ocurrido en el siglo XVI.

Acaso, más exacto que decir que el Padre Ramírez fue un anacronismo, sería decir que fue una suerte de fósil viviente, algo parecido al raro molusco *Neopilina* del Silúrico, que todavía vive hoy, una supervivencia, sería decir que fue una reconstrucción, casi indiscernible del modelo original, aunque su «estructura tecnológica» fuera totalmente distinta (a la manera como la sinfonía de Mozart que escuchamos en el disco compacto reconstruye el original mediante procedimientos de digitalización desconocidos en el siglo XVIII). ¿Por qué motivos, si no es por los que procedían de este entorno ambiental, podría yo haberme interesado y de un modo creciente por las disputas de los escolásticos, y no sólo por las teológicas, sino también por las físicas o por las lógicas? Todavía sigo opinando que el conocimiento de la escolástica es muy conveniente y necesario para una formación filosófica académica seria y agradezco a aquella época de «reconstrucción» el haber moldeado mi interés. Un interés que no era espúreo ni subordinado a fines oblicuos, sino un interés «por la cosa misma», que estaba ahí, ante la vista inmediata. Pero este interés objetivo y adecuado no justificaba que se bajase la guardia. Incluso ante amigos o compañeros muy cercanos, era preciso desarrollar las conductas adaptativas precautorias ordinarias, por la sencilla razón (y lo decía en cada caso la prudencia) de que este amigo y compañero se podría ver obligado «en conciencia» a denunciarnos. No quiero contar algunas anécdotas que podrían retrospectivamente herir la amistad de terceras personas que aún viven. Tan sólo añadiré que yo sabía bien que mi caso no era aislado: un día vi levantarse de la rejilla de un confesionario a un gran amigo mío que «estaba en el secreto», según decíamos entonces. Me extrañó verle allí porque me parecía excesiva su precaución y así se lo manifesté, pero quedé convencido de su prudencia cuando me argumentó que, de no confesarse, y puesto que desde luego tenía que comulgar, por razones de su cargo, al día siguiente, era muy probable que se descubriese muy pronto que su comunión había sido irregular, es decir, sin confesión previa: «De hacer las cosas, hay que hacerlas bien». Se comprende, por tanto, que sólo inicialmente me haya producido sorpresa mezclada con un cierto sentimiento de haber sido «calumniado», el siguiente párrafo del libro de Salvador Paniker *Segunda memoria* (Seix Barral, 1988) cuando me fue leído por un amigo y luego directamente por mí en su página 389: «Sintomático y celtibérico Gustavo Bueno. Era muy católico y practicante en la época en que mi hermano [Raimundo] fue su director

espiritual. Ahora explica que el monoteísmo ha sido una fase de transición al ateísmo...» Bien analizada la información que da Salvador Paniker, hay que decir que efectivamente no es gratuita ni «calumniosa», sino que tiene fundamento, incluso que es, de algún modo, verdadera. ¿De qué modo? Acogiéndome a la famosa distinción de Pike entre las perspectivas *etic/emic*, podría decir: que desde la perspectiva *etic* de un observador que, como Raimundo Paniker, siguiese, al menos en parte, mi conducta de aquellos años, era cierto que yo era muy «católico y practicante»; pero si el observador se hubiera situado en la perspectiva *emic* en el punto de vista del agente de esa conducta, entonces el diagnóstico sería erróneo, puesto que yo era, más que creyente practicante, practicante no creyente. Recíprocamente, que Raimundo Paniker fuese por aquellos años mi «director espiritual», puede ser un recuerdo *emic* de su propia conducta (si es que, cuando venía a visitarme, venía también a catequizarme, y si es cierto, como supongo, que lo que Salvador Paniker dice en su libro se lo haya contado su hermano Raimundo). Pero, desde mi punto de vista, Raimundo Paniker era un antiguo compañero de Facultad, algo mayor que yo y mucho mejor informado, prácticamente en todos los campos, al que me alegré de volver a ver a su llegada a Salamanca, a principios de los años cincuenta y a quien yo invitaba de vez en cuando a tomar café, en virtud de una espontánea simpatía, que aún conservo por él al cabo de casi cuarenta años de alejamiento. Una amistad limitada, es verdad, a ciertas esferas, puesto que se trataba de un caso típico que obligaba a las consabidas tácticas de conducta adaptativa precautoria (recuerdo que Raimundo Paniker ya entonces me consideraba «un poco jansenista»).

3. Y para terminar este recuento de aportación de «materiales experimentales» de índole biográfica, que puedan servir para explicar la persistencia y la re-generación de un antiguo interés mío por Dios y por la religión me referiré ahora al influjo no ya de experiencias religiosas socialmente canalizadas (obispos, teólogos, directores espirituales-etic), sino al influjo de una experiencia religiosa específica a partir de la cual me decidí a tomar en serio ciertas sospechas que más tarde desarrollé en forma de tesis en *El animal divino*. Es necesario advertir, para mantener la debida perspectiva, que entre las «experiencias religiosas» a las que me he referido y la que voy a contar a continuación, hubo una época intermedia en la cual, y no sólo por fortaleza de mi ánimo —aunque tampoco debió faltar—, sino también porque habían cambiado mis circunstancias

personales, aún en pleno franquismo (al haber ingresado en el cuerpo de catedráticos de Universidad) yo pude desplegar durante muchos años un tipo de conducta que ya no se guiaba tanto por esa «prudencia adaptativa precautoria» cuanto por otros principios que, sin abandonar la prudencia (aunque algunos amigos creían que era suicida), habían dejado de mirar el ambiente ideológico como si fuese un escenario irreversible, porque parecía que ya era posible colaborar a su transformación radical. Es evidente que la propia Iglesia colaboró, tras el Vaticano II, a esa evolución. La Iglesia emprendió una franca retirada, al menos a mí me lo parecía, de sus posiciones más firmes y valiosas: la liturgia latina, la música tradicional, la disciplina eclesiástica, el celibato —que era condición imprescindible para la práctica de la confesión individual. Los cismáticos de Lefèbvre, a mi juicio, tienen toda la razón cuando propugnan mantener a toda costa las estructuras íntegras de la Iglesia Católica tradicional. Acaso creen saber que la Iglesia Romana, tras el Vaticano II, ha entrado en un proceso de degeneración, de aproximación a las formas del protestantismo más radical, irreversible. Pero también me parece que el Vaticano II tuvo razón, puesto que él sabía que la Iglesia tradicional se iba quedando aislada, en creciente minoría (la de Lefèbvre). Y que era preciso el *aggiornamento*. Ésta sería la dialéctica de la historia actual de la Iglesia Romana: que tanto los que en su seno piden la integral conservación, como los que piden la renovación, tienen motivos de prudencia equivalentes y bien fundados. Sólo que los motivos de los integristas (para decirlo al modo escolástico) se fundan en la *esencia* de la Iglesia, mientras que los motivos de los renovadores se fundan en su propia *existencia*. Aquellos dirán que mantener en la existencia una institución «desvirtuada», que va perdiendo sus esencias más puras, es una traición; y éstos, que pretender mantener unas esencias que comportan necesariamente la progresiva extinción, la *inexistencia* más o menos próxima, es tanto como mantener una utopía, una esencia que no existe en ninguna parte. Valgan estas fórmulas para expresar la dialéctica a la que está sometida en nuestros días la Iglesia Católica, una institución que no tiene paralelo histórico. Desde este punto de vista, el oleaje dialéctico en el cual se debaten hoy los católicos, tiene algo de grandioso y difícilmente podrá justificarse que alguien que esté atento a «la marcha del mundo», en sus magnitudes macrohistóricas, pueda carecer de interés por penetrar, tanto como pueda, en la naturaleza de este proceso de decadencia de una institución que pretendió ser universal y eterna.

Se comprenderá que cuando se me abrió la ocasión de desarrollar una conducta de «ilustración militante» (sustitutoria de mi anterior conducta «adaptativo precautoria»), no exenta de ciertos peligros, yo no emprendí tal conducta con ningún estilo fanático, sino estrictamente pedagógico, por medio de la discusión y la polémica. Seguí manteniendo amigos creyentes, incluso clérigos, que no repudiaban mi amistad. Jamás insulté a las personas (aunque a veces las ironías resultaban más hirientes que los insultos) y desde luego, en el plano familiar, dejé a todos en total libertad a fin de que siguiesen actuando «espontáneamente» las influencias objetivas del nacional-catolicismo agonizante. Y así, jamás se me ocurrió prohibir a mis hijos que participasen con sus compañeros de colegio en las ceremonias religiosas habituales, o incluso en los «ritos de paso». Y no precisamente por «respeto a su libertad» (concepto que me parecía totalmente vacuo aplicado a niños de seis años) sino simplemente por mínima sabiduría pedagógica de individuo dedicado toda su vida a la enseñanza. Crear situaciones conflictivas que aislasen a un niño de su comunidad era un rigorismo contraproducente —que algunos compañeros practicaban por «razones éticas»— capaz de dar lugar a traumas de consecuencias impredecibles. La prudencia aconsejaba dejar que las costumbres de la escuela actuasen «libremente». Yo también pondría en marcha mis estrategias pedagógicas en el momento oportuno y que en cada cual saliese la resultante que pudiera salir. Véase ahora (después de mi exposición *emic*) cómo veían o ven aún, desde un punto de vista *etic*, mi conducta algunos miembros del clero católico militante, si nos atenemos a este comentario publicado en una revista asturiana (*Comunidad*, abril 1985, p. 7) a raíz de una intervención mía en TVE: «*La Clave* ese bodrio manipulador decidió «democráticamente» que el Viernes Santo se hiciese un proceso en toda regla a la Iglesia Católica. Un obispo y un teólogo cayeron en la trampa de contribuir a la charlotada. Con preguntas preparadas por la redacción del programa. Con nuestro ínclito Gustavo Bueno, que dicho sea de paso, es un fenómeno de la dialéctica, aunque todo lo quería para él. Y lo que debía de ser un diálogo sobre aciertos, fracasos y fallos de la Iglesia como institución, se convirtió en un Verdadero Proceso a la Fe. Y por suerte, Dios, la fe, como el amor y la amistad, no caben en los procesos de la razón del hombre. ¡Qué lástima que nadie haya preguntado a D. Gustavo Bueno por las razones por las que obligó a su hija a recibir la primera comunión en la Iglesia de San Juan de Oviedo! ¿Sería por la Reforma Agraria?»

Por fin, paso ya a relatar mi experiencia religiosa más genuina y específica, en tanto que ella fue el estímulo de ese interés regenerado por la religión, que me llevó a escribir *El animal divino*. Yo sé que mi relato, contemplado desde las coordenadas de las «religiones terciarias», será reducido a la condición de un vulgar episodio etológico, hasta un punto tal, que alguien verá como blasfemo o simplemente ridículo el calificarlo como «experiencia religiosa». Y lo sé porque, también yo, desde las coordenadas de la religión terciaria, si bien secularizada en la doctrina del «automatismo de las bestias» de Gómez Pereira y, después, de Descartes, estaba acostumbrado desde siempre a mirar a los animales (de un modo que ahora me atrevo a llamar «impío») como simples «sistemas mecánicos», considerando cualquier otro tipo de relación con ellos como mera «sensiblería» o «antropomorfismo». Un perro, por ejemplo, deberá ser visto en el mejor de los casos como un animal útil para hacer experimentos en la mesa de disección o en un laboratorio de Fisiología; o bien, como un «irracional» al cual se le puede atar una lata en el rabo, o cosas por el estilo. Desde estos supuestos —si bien, también hay que decirlo todo, afectado, aunque de un modo abstracto, por la lectura de los nuevos etólogos que iban llegando en los años setenta: Von Frisch, Lorenz, etc.— se comprende la viva impresión que experimenté en la circunstancia que describo a continuación. Paseando por un camino perdido, vi a un perro de aspecto terrible que marchaba por el lado opuesto aproximándose hacia mí. Vencí el temor inicial, considerándolo vergonzoso; probablemente me erguí, y pasé junto al animal fingiendo ignorarlo. Él hizo lo mismo. A los dos o tres pasos posteriores al cruce, y acaso como para confirmar la superioridad de mi estrategia racional (que había determinado lo que yo consideré una victoria, el no ser atacado), me volví esperando ver al perro, prosiguiendo su marcha con las orejas gachas. Pero resultó que en el mismo momento en el que yo me volvía, se estaba volviendo él también y nuestras miradas quedaron profundamente *religadas* durante unos instantes. Esto fue todo: ese animal no era una máquina salvo que yo también lo fuera. Ese animal había mantenido una relación perfectamente simétrica y de tipo personal conmigo. Si ese animal hubiera sido más corpulento o más astuto —o yo más cobarde o más débil— le hubiera mirado como a un ser superior. ¿Acaso no tenía esto nada que ver con esas relaciones que suelen llamarse religiosas? Pero entonces la religión ya no sería una relación imaginaria, mental, con seres irreales —la religión

podría ser considerada, en su núcleo fundamental como real, verdadera.

Y así se desencadenó un interés por las religiones primarias, acaso en virtud de mecanismos psicológicos similares a los que desencadenaron en su tiempo mi interés por las religiones terciarias: por la presencia real de las entidades «religiosas», actuando sobre una disposición previa, sin duda excesivamente alejada conceptualmente de tales presencias (ateísmo en un caso, mecanicismo en otro). Esta desproporción podría ser razón suficiente para explicar, al menos desde un marco autobiográfico, mi interés renovado por Dios y por la religión, es decir, para responder, a mi modo, a la cuestión titular: «¿Por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y la religión?»