JAVIER SADABA: RELIGION Y MARGINACION

JAVIER GARCIA SANCHEZ

INTRODUCCION

Francisco Javier Sádaba Garay (Portugalete, Vizcaya, 1940) reúne los atributos que, a grandes rasgos, caracterizan al pueblo vasco: una seriedad y constancia inigualables, al tiempo que una profunda preocupación por el tema religioso. Javier es Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, donde imparte sus clases de Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Religión. Estudió en Roma y Tübingen y ha sido visiting professor en la Universidad de Columbia (Nueva York). Hasta la fecha, amén de numerosas colaboraciones en revistas, ha publicado Diálogos sobre la religión natural en Hume. Lenguaje religioso y filosofía analítica. Qué es un sistema de creencias y Filosofía Lógica, Religión. Actualmente trabaja en un ambicioso proyecto que lleva por título La lógica de la mortalidad.

ENTREVISTA*

—Javier, eres una de las escasísimas personas que se ocupan en este país de cuestiones de filosofía de la religión. ¿A qué se debe, en tu caso, este interés?

—El que yo haya estudiado el problema de la religión se debe a un accidente. Si me licencié en Teología no fue porque pensase practicar como

* "Javier Sadaba: Religión y Marginación". *El Viejo Topo*, 27:62–64, Dic. 1978.

teólogo, sino porque me tocó vivir el flujo y reflujo de la religiosidad española de finales de los 50 y comienzos de los 60. Este accidente, no obstante, me parece feliz porque, a pesar de que desde una óptica estrechamente científicista se consideren los problemas de la religión como algo superfluo —el viejo Rusell por ejemplo decía que la religión no era más que un residuo atávico, un intento de antropomorfizar, de humanizar un mundo demasiado cruel— yo no creo que la religión sea una cosa absolutamente anacrónica o esa vuelta traumática a la niñez de la que habla Freud. Si echamos un vistazo a la Historia de la Filosofía, comprobaremos que no hay un solo filósofo realmente importante que no haya enfocado de un modo u otro el problema de la religión. Hay uno con el que concretamente me identifico mucho: Hume.

—¿Te preocupa, como a él, el tema de la credulidad humana?

—En efecto. La credulidad no es algo que afecte exclusivamente a la religión, sino que se encuentra en todas las actividades del hombre, desde las más cercanas a las más alejadas de un contexto científico. La credulidad religiosa es simplemente la forma más paradigmática y exagerada de una actitud con la que el hombre trata de trascender las evidencias empíricas que tiene más a mano. El problema crucial, entonces, es éste: ¿cómo se explica que unos hombres que en ciertos dominios tienen una actitud sumamente racional —en el sentido habitual del término— adopten en otros actitudes que tienen connotaciones claramente religiosas? Estas actitudes afloran cuando se plantean cuestiones nucleares de la existencia humana, como el problema de la muerte y otros entrecruzados con éste, como el del sufrimiento y la felicidad. Yo creo que para entender cabalmente al hombre es fundamental conceder un lugar privilegiado al problema de la creencia.

—Sí, pero, ¿no crees que, en cierto modo, ésta es una temática bastante “superada”?

—Mucha gente lo cree así y a mí me parece erróneo, y no sólo porque en la Historia de la Filosofía hay sorprendentes “revivals” que te hacen topar de repente con cosas que creías enterradas. En Antropología social y cultural, por ejemplo, sería imposible dar un paso sin analizar cómo se enfoca el hombre el problema religioso. En Filosofía del lenguaje, si quieres estudiar un modelo de lenguaje excitante, escurridizo, y con una gramática muy especial, tienes que remitirte al lenguaje religioso; los actos lingüísticos del creyente tratan de abarcarlo todo y no abarcan nada, tratan de ser especialmente refinados y después carecen de este esqueleto mínimo que debe tener un lenguaje adecuado. En el caso de la lógica se estudian también una serie de problemas relacionados con la tradición religiosa, etc., etc.

—Te has referido en alguna de tus obras a cómo las creencias se estructuran en sistemas, sistemas que no se restringen al terreno de lo religioso, sino que invaden también otros ámbitos, como el de la política, por ejemplo.

—Al hacer una analogía entre la creencia religiosa y la política se pueden suscitar un montón de malentendidos. En primer lugar, pocos políticos admitirían que su actividad tenga algo que ver con la religión. La política suele autoafirmarse como un rechazo lineal de actitudes como la religiosa, supuestamente infantiles o acríticas. Pero la cuestión no reside tanto en lo que opina el político sino en los isomorfismos evidentes entre su actitud y la del hombre religioso. Del mismo modo que en el campo de la religión existe un cuerpo de especialistas —teólogos— que intentan dar coherencia a los supuestos de los creyentes, también en el campo de la política nos encontramos con una sistematización que trata de justificar la praxis política y que se va alejando paulatinamente —por medio de argumentos *ad hoc*, postulados supuestamente irrefutables, etc.— de las cuestiones directamente verificables. Al final, nos encontramos también con la **creencia** en estado puro, con un **deseo** de superar la barrera de los hechos.

—Si la Filosofía es un afán por comprender, ¿qué relación puede establecerse entre la comprensión y la creencia?

—Yo me planteo la filosofía, fundamentalmente, como una forma de entender “de qué nos va”; por eso la filosofía que más me interesa es la que practican Sócrates o Wittgenstein. Y por eso me interesan las creencias religiosas como un primer paso para la comprensión del hombre. Pero tanto “creencia” como “comprensión” son palabras ambiguas.

Por ejemplo, una cosa es la creencia en su sentido habitual (una noción que pertenece al campo de la epistemología y de la que suele decirse que está a medio camino entre la opinión y el conocimiento) y otra la creencia en su sentido religioso. No es lo mismo decir “creo que va a llover” que “creo en el Juicio Final”. En el primer caso, si se le piden al que cree razones que justifiquen su afirmación nos dirá que ha visto nubarrones o que oyó el boletín meteorológico; en el segundo, nos dirá que cree en el Juicio Final porque lo ha soñado o porque así se lo enseñaron de pequeño. La primera creencia es una opinión más o menos fundada o justificada; la segunda es algo más etéreo, y para comprenderla habría que meterse en la comunidad de los creyentes.

Por otra parte, la palabra “comprensión” también tiene su ambigüedad. Una cosa es la comprensión como contenido cognitivo de una proposición, que es como se entiende en cierta tradición filosófica—científica, en la que comprensión y explicación son casi sinónimos; y otra es la comprensión entendida no

como un fenómeno estrictamente intelectual, sino como algo que abarca la totalidad del hombre; en última instancia, como **empatía**. Hoy en día se está produciendo una cierta renovación de esta tradición filosófica, aunque yo soy bastante escéptico respecto a ella, quizás por mi formación más “anglosajona”, quizás porque me desagradan las posibles derivaciones retóricas de esta forma de entender las cosas.

En el fondo, las razones de que me haya dedicado a trabajar sobre la religión, quizás habría que buscarlas en el psicoanálisis. No hace mucho, después de intentar convencer a un grupo de alumnos de la fertilidad que puede tener el estudio de la filosofía de la religión y el de las creencias, uno de ellos me espetó: “En el fondo, lo que a ti te sigue acuciando es el problema de Dios”. Quizás tuviese razón porque, de hecho, lo que realmente me preocupa es el problema de la muerte y otros problemas que tienen algo que ver con eso que, de una forma más o menos metafórica, se llama Dios.

—Ya que hablas de Dios, me gustaría preguntarte si crees que todavía tiene sentido, recogiendo la tradición ilustrada o la nietzscheana, seguir hablando de la “muerte de Dios”.

Mira, te contestaré con unas palabras de McIntyre. En un artículo que escribió sobre este tema, McIntyre decía que en una sociedad absolutamente competitiva como la nuestra, después de tantas teorías políticas que nos han prometido el cielo y no han sabido darnos ni la tierra; después de tantas utopías que sólo se han concretado en coches y detergentes; en una sociedad tan aburrida, estereotipada y absurda como la nuestra, los supuestos referentes religiosos siguen teniendo vigencia.

Por mi parte, te diré que yo me siento identificado con todas las preguntas que se hacen los creyentes, pero que, sin embargo, rechazo casi todas, si no todas, sus respuestas.

—¿Cuál es tu opinión acerca del tratamiento dado por el marxismo a la cuestión de la religión? ¿No crees que, salvo contadas excepciones, los pensadores marxistas han marginado este problema tan fundamental, sociológicamente hablando?

Desde la teoría marxista no hay un enfoque serio de la religión, y eso se nota en que las veces en que el propio Marx habla del tema lo da simplemente como una cosa a cancelar, como algo que no hace sino estorbar y que, además, está al servicio de una sociedad estratificada donde las clases tienen sus dominios. Eso es cierto, pero no por ello la carencia de un enfoque teórico deja de ser grave. Una crítica desde el propio marxismo hacia la religión hubiera traído

conigo una serie de consecuencias difíciles de prever, pero que habrían evitado que el marxismo cayera en lo que posteriormente ha caído, es decir, en una ideología dominante en ciertos países, con muchas de las características de la religión, en el peor sentido de la palabra. El triunfo del marxismo en este sentido se me presenta como muy contradictorio, ya que triunfar imposibilitando alternativas acaba trayendo nefastas consecuencias.

Si el marxismo hubiera hecho una verdadera crítica de la religión, debería haberla iniciado en forma frontal y total desde sus cimientos, que no son otros que Feuerbach, pensador tenido como de segunda categoría cuando es uno de los autores fundamentales de nuestra época. Cuando más se va alejando Marx de sus inicios feuerbachianos, menos va entendiendo lo que es la religión. Feuerbach intuye a la perfección el papel de la religión en nuestra historia, y sobre todo el carácter omnipresente de ciertas formas de conciencia, como es la religión, que sólo se puede parangonar a otra: el Estado. Por eso no hay nadie que entienda mejor la religión que el Estado y viceversa. En último término, la transferencia de atribuciones de uno a otro constituye uno de los aspectos más interesantes de la historia occidental.

Creo que si cierto marxismo se ha convertido en una especie de “religión de Estado”, el error radica justamente en el olvido de la crítica religiosa que nunca hizo. Personalmente, lamento que algunos de los análisis de los marxistas respecto a la religión sean de una pobreza tan extraordinaria, convirtiéndose en asuntos de pura oportunidad temporal en los que se dicen trivialidades o tonterías tales como si podemos juntar en este momento, en la praxis y la acción cotidianas, a un marxista y a un cristiano.

Lo que temo de veras es que esa carencia de crítica por parte del marxismo sea ya, en la actualidad, prácticamente imposible de solucionar, puesto que el marxismo tiene tales connotaciones de tipo estructuralmente religioso, que le imposibilitan para hacer una crítica de la religión tal y como la hubiera podido hacer el primer Marx, que es el que yo más estimo, en contra de Marx “maduro”, supuestamente más científico.

—Pasando a otro tema, del que también te has ocupado con bastante insistencia, el de la marginación. ¿Qué es un marginado?

En contra de lo que la apariencia terminológica puede dar a entender, el marginado no es el que está **al margen**, sino el que está **en el centro**, en el corazón mismo del Sistema. El marginado refleja perfectamente lo que la sociedad **es**, y por ello la sociedad se ceba en él, lo aplasta, lo pisotea, lo destruye, como el jorobado que no puede soportar su imagen en el espejo y lo rompe de rabia.

El marginado es el que cuestiona no ese o aquel aspecto parcial de la estructura social, sino el que cuestiona lo más incuestionable, el centro mismo del Sistema. El marginado —loco, preso, prostituta, o vasco— es el que se niega a entrar en la uniformidad en una sociedad que tiende a uniformizarlo todo. En última instancia, el marginado es el que quiere ser o convertirse en **otra cosa**, y eso el Sistema nunca puede consentirlo.

—Los filósofos también son, en cierta forma, marginados, enclaustrados en la Universidad y enseñando para cuatro desventurados. . .

—Naturalmente, pero no todo filósofo lo es. El filósofo académico, por ejemplo, es un simple funcionario del aparato generador de una ideología que sólo sirve para idiotizar a la gente. Si hay algo que caracteriza a la Universidad es su función de imbecilizar a la gente desde los 17 a los 22 años.

El que sí lo sería, en todo caso, es el filósofo crítico, el que no se cree nada, el que lo cuestiona todo, el que reivindica aquello que todo el mundo trata de olvidar, el que remueve lo que nadie parece querer remover. Fíjate, por poner un ejemplo, en Estados Unidos últimamente cada vez se considera de peor gusto hablar de la muerte. El tema de la muerte se está convirtiendo en un tema tabú; dentro de poco será algo así como eructar en una comida. Una filosofía de la marginación —quizás habría que hablar, con Marx, de una “filosofía de la miseria”— debería, pues, hablar de eso, hablar de aquello acerca de lo que no puede ni debe hablarse. Debería **incordiar**. Piensa que un solo disidente es suficiente para que no duerma todo el aparato del Estado.

Todo eso se podría relacionar con lo que Ernst Bloch entendía por “heterodoxia”: salirse de lo recto, del camino en el que nos ubica el Sistema.

—¿Y qué tiene que ver todo esto con la lógica? Como materia filosófica o como instrumento de la Filosofía, la lógica parece poco aplicable a lo humano. . .

—Esa es una objeción muy socorrida con la que estoy en completo desacuerdo. Hay una frase de Quine muy significativa al respecto: “de la Lógica no se deduce nada, pero la Lógica lo invade todo”. La Lógica es una ciencia formal, una ciencia de la que puede decirse que no tiene contenido. Es una ciencia que hace abstracción de todo contenido empírico, de todo significado, y se dedica sólo a poner en relación unas proposiciones con otras según determinadas reglas. Uno puede estar al tanto de los desarrollos más actuales de la lógica—matemática o ser un especialista en teoría de conjuntos, y sin embargo, no saber absolutamente nada del mundo.

Cuando Quine dice que la Lógica “lo invade todo” se refiere a que una de las características del animal humano es la racionalidad, que la racionalidad está presente en cualquier actividad humana. La lógica, aunque parcial, es una actividad muy importante.

—¿Y fundamental?

—Depende. Habría que distinguir. En ciertos aspectos sí y en otros no. Por ejemplo, ¿hasta qué punto se podría entender un asunto como el de la muerte a través del aparato lógico—lingüístico? Naturalmente, en una medida muy escasa, porque todo aquello que se nos dice acerca de la muerte desde esta óptica resulta que tiene muy poco que ver con lo que realmente nos **preocupa** de ella. Ahí tendríamos un caso en que difícilmente la lógica podría iluminarnos de forma definitiva, mientras que en otros dominios —como el de la física o el de la matemática— ciertamente, la ayuda de la lógica es imprescindible.

En el caso concreto de la creencia religiosa del que hablábamos antes —y a pesar de que un análisis estrictamente lógico a mí no me pondría más que en puertas del asunto —es muy importante llegar a estas puertas por medio de estos y no otros análisis. El gran efecto de la lógica es que te coloca en tus límites, te dice cuando has llegado a un punto más allá del cual no puedes ir.

Tanto una actitud radicalmente existencialista que rechace todo el aparato lógico—matemático, como una actitud estrictamente cientificista, me parecen igualmente condenables por absurdas.

—Parece que para los problemas lógicos siempre tiene que haber una respuesta justamente “lógica”, inmediata, casi infalible. No obstante, te remito a la frase de Winch: “el corazón mismo de la lógica es imposible de representarlo como una fórmula lógica más”.

—Wittgenstein distinguía entre aquello que es problemático y aquello que no es problemático. Un problema, por definición, es aquello que tiene una respuesta o que puede tenerla. En el campo de las ciencias naturales, o en el del sentido común, uno se sitúa en el terreno de los problemas, se cuestiona algo, y enseguida se pone en vías de resolver este algo. Pero existe otra serie de aspectos para los que jamás se encuentra una solución, y llamarlos “problemas” es una forma de abusar del lenguaje. Ahora bien, el hecho de que no sean “problemas” no significa que no sean interesantes, sino al revés. Pienso que cuestiones como la de nuestra existencia o la del sentido de nuestra vida no deberían terminologizarse con la expresión “problema”.

Yo puedo preguntarme por la composición del núcleo atómico y, de una manera progresiva, los científicos me irán dando respuestas a mis preguntas. Pero respecto al otro tipo de “problemas”, Wittgenstein optaba por el silencio, pero un silencio positivo, no un silencio **de carencia**, sino al revés: un silencio del que primero ha hablado, ha reflexionado y se ha dado cuenta de que una vez llegado a ese límite, aquello que realmente le interesa no puede expresarse. Como él mismo escribía en una carta a un amigo: “Lo más importante del **Tractatus** es lo que no está escrito. . .” A él le interesaba la Ética, la Estética, la Religión, y tanto le interesaban que, al final, convenciéndose de que no podía hablar de ello, optó por irse a vivir a un pueblecito como maestro.

La lógica, en un sentido amplio, en cuanto que abre el campo de lo posible, nos posibilita para movernos en el ámbito de aquello que, por el hecho mismo de tener una solución, no nos preocupa excesivamente. Las cuestiones que superan este ámbito son aquellas ante las que la lógica no tiene nada que decir. ¿Cuál es la solución ante todo esto? ¿Callarse? Yo opino lo mismo que opinaba el Wittgenstein tardío, el de las **Investigaciones Filosóficas**: el hecho de que uno esté convencido de que no va a tener solución aquello que se cuestiona, no lleva implícito el tener que callarse. Siguiendo la sugerencia de Wittgenstein, pienso que hay que volar a través del lenguaje continuamente. Y volar a través de ciertos lenguajes, como por ejemplo el poético, que en esto puede ser enormemente revelador. Producir ciertas sensaciones y profundizar ciertas experiencias, recordárselas, puesto que en el lenguaje habita toda una simbología y es a través de ella como uno va rememorando aquello que no se resuelve con una ecuación científica, pero que sin embargo es primordial para su vida.