

NOTAS Y DISCUSIONES

Religión e historia en los ensayos de Rafael Sánchez Ferlosio

Religion and history in Rafael Sánchez Ferlosio's essays

JUAN ANTONIO RUESCAS JUÁREZ

UNED, Madrid

RESUMEN. Los ensayos de Sánchez Ferlosio muestran la pertinencia de las ideas de origen religioso a la hora de *pensar la historia*. Ferlosio sostiene que la idea de *sacrificio* se ha secularizado y ha servido para dar un sentido al sufrimiento, legitimando de ese modo ideas como las de *Historia Universal* o *Progreso*. Por otra parte, define la actitud religiosa como *el rechazo del principio de realidad como criterio válido para la determinación del bien y del mal del mundo*. Por tanto, la actitud religiosa es un desacato a la facticidad. Estas tesis sobre la religión y la historia resultan afines a las de algunos autores contemporáneos que también rechazan la «legitimación fáctica».

Palabras clave: Dominación, facticidad, historia, progreso, religión, sacrificio (mentalidad expiatoria), sentido.

ABSTRACT. Sánchez Ferlosio's essays show the relevance of religious ideas when reflecting on history. Ferlosio argues that the idea of *sacrifice* has been secularized and has been used to give meaning to suffering. That is how ideas such as «Universal History» and «Progress» have been legitimized. Moreover, he defines religious attitude as *rejection of the reality principle as a valid criterion for determining good and evil in the world*. Therefore, religious attitude is a disobedience to facticity. By proposing these ideas on religion and history, Ferlosio joins some contemporary authors who reject «factic legitimation».

Key words: Domination, Facticity, History, Progress, Religion, Sacrifice (sacrificial mentality), Meaning

Fue Kolakowski quien, al explicar lo que era para él la filosofía de la religión, señaló que, en la Europa continental (y a diferencia del ámbito anglosajón), esta disciplina se ha concentrado «...en los

procesos históricos y en la forma en que diversas civilizaciones, o el género humano en su totalidad, han expresado por medio de símbolos religiosos la percepción de su destino» (Kolakowski, 2007,

13). Por tanto, la filosofía de la religión sería —según la concepción continental— una parte importante de la filosofía de la historia. A la vista de las aportaciones de los grandes autores de los últimos siglos, parece evidente que, en efecto, la religión es un elemento pertinente a la hora de *pensar la historia*. Desde Kant hasta Horkheimer, pasando por Hegel, Marx, Weber o Bloch, la discusión sobre las ideas y las actitudes religiosas —o de origen religioso— ha ayudado a reflexionar sobre «la percepción que los hombres tienen de su destino».

Mas esta imbricación de la reflexión sobre la religión y la reflexión sobre la historia no solo se constata en la obra de grandes autores como los mencionados, habituales para la comunidad filosófica. También la han percibido otros escritores cuyas creaciones no se formulan sistemáticamente, ni en los términos habituales de la comunidad filosófica más académica, pues no tienen en ella a su interlocutor preferente. Tal es el caso del autor del que aquí nos vamos a ocupar: Rafael Sánchez Ferlosio.

Sánchez Ferlosio nació en Roma, en 1927¹. Es hijo de Rafael Sánchez Mazas y de la italiana Liliana Ferlosio. Después de vivir en Italia junto a su madre y sus hermanos durante la Guerra Civil, volvió a España y terminó el bachillerato. Es el único título oficial² de este hombre que dice no ser profesional de nada. Lo primero por lo que se le conoció fueron sus novelas. El éxito de la segunda de ellas (*El Jarama*, 1955), le inspiró «algo de horror o repugnancia por el grotesco papelón del literato», lo que le llevó a recluirse en el estudio de la gramática durante 15 años. Es una etapa en la que también lee historia, filosofía y sociología. Deja, por tanto, de ser novelista, y hasta el día de hoy ha sido, principalmente, ensayista, aunque también ha pu-

blicado numerosos artículos en periódicos y revistas³.

Ferlosio es sobradamente conocido y apreciado como novelista y articulista (de él se ha dicho que es «el mayor escritor vivo en lengua castellana»), pero aún ha sido poco estudiado como pensador. No han faltado reconocimientos solemnes de su trayectoria; recibió el Premio Nacional de Ensayo de 1994, el Premio Cervantes en 2004, y el Premio Nacional de las Letras en 2009. Se diría, sin embargo, que ha sido muy celebrado por *cómo dice* las cosas pero insuficientemente estudiado por *lo que dice*. Es cierto que Sánchez Ferlosio se sitúa en una peculiar «tierra de nadie» entre lo filosófico, lo literario y lo periodístico; pero no menos cierto es que esa difícil catalogación en absoluto es algo inédito en el pensamiento español contemporáneo.

Es verdad que, en parte, las razones de la escasez de estudios sobre el pensamiento de Ferlosio hay que buscarlas en la forma que el propio autor ha tenido de entender su pensamiento y su personal relación con la escritura. Ferlosio es despiadadamente autocrítico, ajeno a todo intento de organizar sus ideas en un sistema y siempre receloso contra los excesos de todo aquel que habla «cargado de razón» (Cf. Sánchez Ferlosio, 2005, 244; 2008a, 273). Se trata, en fin, de un autor al que muchos —empezando acaso por él mismo— no tendrán por «filósofo». Sin embargo, es lo cierto que en sus ensayos y artículos se pueden encontrar unos temas recurrentes y unas constantes a la hora de interpretar dichos temas. Entre esos temas se encuentran la religión y la historia.

El objetivo de estas páginas es presentar algunas de las constantes de los ensayos ferlosianos sobre estos asuntos, así como trazar relaciones entre dichos

ensayos y algunos de los grandes temas de la filosofía moral.

1. *El pleito entre los bienes y los valores*

Se comprenderá mejor la actitud de Sánchez Ferlosio ante la religión si antes se conoce su postura ante algunas ideas como las de *Historia Universal* o *Progreso de la Humanidad*⁴. Ve en estas ideas «fetiches ideológicos» que favorecen las lecturas armoniosas de la historia, en las que se aminora —e incluso se ignora— la relevancia del sufrimiento. Estas ideas sobre la Historia Universal y el Progreso son coherentes con las intuiciones de Ferlosio relativas otro asunto central en su obra: «el pleito entre los bienes y los valores», que es el tema principal de *El caso Manrique* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 186-241). ¿Qué son los bienes y qué los valores? Los bienes son lo perecedero, los valores lo imperecedero. Además, para entender la naturaleza de los valores tal como la concibe Ferlosio hay que decir que éstos surgen del sacrificio de los bienes. La forma de juzgar —que algunos denominan «cristiana»— en la que se parte del presupuesto del aprecio de lo eterno —y, en consecuencia, se menosprecia de lo perecedero— se hace sospechosa para nuestro autor. Esta mentalidad podría no estar guiada por la virtud, sino por «el miedo a la fugacidad de toda dicha terrenal» (Ibid., 207). Pues bien: es contra la pretendida necesidad de sacrificar los bienes contra lo que protesta Sánchez Ferlosio.

Ahora bien, por mucho que se pueda protestar contra el encarecimiento unilateral de los valores, los bienes, por su naturaleza, no permiten que se construya sobre ellos una doctrina alternativa, una «filosofía» o «ética» de los bienes. Propugnar una ética de los bienes sería incurrir en una *contradictio in terminis*, ya

que los bienes, al convertirse en fundamento de una doctrina filosófica o moral, se convertirían en valores. Los bienes no pueden triunfar ni en la historia ni en la discusión filosófica. Solo pueden triunfar en el corazón de los jurados de este peculiar pleito (Ibid., 216-217).

Para Sánchez Ferlosio, una cultura basada en el aprecio unilateral de los valores es una «cultura predatoria». En dicha cultura, el tiempo se vive como «tiempo adquisitivo», es decir, como tiempo en el que los momentos particulares nunca se aprecian en sí mismos, sino solamente por referencia a una totalidad que les da «sentido». Los bienes, en cambio, se relacionan con el «tiempo consuntivo»; un tiempo en el que las cosas no necesitan ser integradas en una totalidad ni orientadas hacia una finalidad determinada. En el tiempo adquisitivo solo cabe despreciar lo perecedero, que solo puede cautivar al que vive el tiempo consuntivo. Y aún hay que añadir algo: mientras que el tiempo adquisitivo sostiene una cultura predatoria, el tiempo consuntivo, por su parte, jamás podría fundar una «cultura de los bienes», por la misma razón que impide construir una «ética de los bienes» (Ibid., 234-235)⁵.

Ferlosio critica las visiones de la historia marcadas por el aprecio unilateral de los valores y del tiempo adquisitivo. Así, por ejemplo, en *God & Gun*, señala cómo, para Hegel, los «bienes de la vida» son incompatibles con la «marcha de la historia». En una concepción como la hegeliana, explicar la historia es justificar el sacrificio de los bienes. Pues bien: esta concepción de la historia está íntimamente relacionada con el ejercicio y la justificación de la *dominación*:

«... toda explicación del acontecer histórico que no tenga por eje el furor de la dominación, la arrebadora, delirante y hasta “posesa” pasión por la victoria, jamás podría dar razón de la perdurable y cruenta sinrazón

perpetrada contra los “bienes” de la vida por los “valores” de la historia, y es una muestra ejemplar del pecado de cobardía intelectual de la “buena voluntad” que rige toda racionalización, como un *wishfull thinking* que no quiere mirar cara a cara, por decirlo con Don Quijote, “la razón de la sinrazón”, que en este caso no es otra que el papel de la guerra como *creadora de valor*» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 112).

Hay, por tanto, un caso particular de «sacrificio de los bienes en el altar de los valores» que preocupa especialmente a Ferlosio: aquél que tiene lugar cuando se justifica la dominación y el sufrimiento a partir de la idea de sacrificio.

2. *La «cuestión ética por excelencia»*

Si la vida es, absolutamente, el mayor bien, lo abominable de la violencia (adopte la forma que adopte) radica precisamente en que provoca la pérdida inútil e irreparable de ese bien. Por eso, en ocasiones, el pensamiento impugna los relatos de la historia que asimilan la muerte y el sufrimiento, integrándolos como partes de procesos que, en su totalidad, les darían sentido. En tales relatos se considera que la muerte o el sufrimiento han servido al avance de una determinada «Causa». Este es el tema del ensayo de Sánchez Ferlosio titulado *La mentalidad expiatoria* (1982), en el que se encuentran las tesis centrales que aparecerán también, cuatro años después, en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (1986).⁶

Las lecturas armoniosas presuponen que la historia tiene una orientación definida y progresa constantemente conforme a tal orientación. Ferlosio se refiere a las concepciones hegeliana y marxista como exponentes excelsos de ese tipo de filosofía de la historia. Aunque la contradicción, o el conflicto, ocupan en estas teorías un lugar central como «dinámica interna de la historia», tales contradiccio-

nes forman parte del sistema mismo y por tanto de la legitimación de los designios que guían el decurso histórico. Sostiene Ferlosio que, a Hegel, el dolor pasado parece no haberle afectado demasiado pues, si bien reconoce el sufrimiento que acarrea la Historia, también lo legitima, al negar que la felicidad sea un criterio en la ponderación de las cosas de la Historia. Hegel, por tanto no ofreció un consuelo propiamente dicho para el sufrimiento:

No le ofreció consuelo [al sufrimiento], pero le prestó sentido; y para el miserable estado de la condición humana en la era del Progreso, dar sentido es, por desgracia, también dar consuelo. El que expulsó de la Historia a la felicidad, hubo de hacer rentable para esa misma Historia el sufrimiento. Quien viene dando sentido al sufrimiento se hace marcadamente sospechoso de traer por secreto cometido el de impedir que el sufriente se rebelde. Los hombres están siempre dispuestos a creer a muchos que les dicen «vuestro dolor será fecundo», cuando, por el contrario, deberían confiar en quien les dice «vuestro dolor es absolutamente inútil, gratuito, irreparable». ¿Acaso pide la felicidad tener sentido? Niégate, pues, a dárselo al dolor (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 429-430).

Así pues, con un esquema de pensamiento análogo al de la contabilidad cuando hace balances del DEBE y el HABER, estas concepciones de la historia juegan con la idea de un equilibrio entre el sufrimiento «invertido» en un proceso social o político y los logros que en tal proceso se espera alcanzar. He aquí la «mentalidad expiatoria». Tal mentalidad es la que, según Ferlosio, se esconde tras la idea de una historia con «sentido» (Ibíd., 460-461).

Para la mentalidad que propugna un universo armónico (un mundo bien creado) el dolor es «un negro y deforme absceso» (Ibíd., 463). Por eso, para justificar la idea de armonía, se piensa el dolor de manera análoga a la manera en la que se

piensan las contradicciones en aritmética. Felicidad y sufrimiento se convierten en una sustancia única, de modo que a cualquier dolor se hace corresponder un tanto equivalente de ventura (y viceversa: a cualquier felicidad se hace corresponder otro tanto equivalente de dolor).

Para que esta forma de pensar sea posible, ha de construirse la identidad de un sujeto que sea el titular del «HABER» y del «DEBE». Esa construcción de la identidad puede ser razonable mientras los juicios se refieran a un solo individuo. La cosa es, sin embargo, más problemática cuando se acaba pensando que el dolor de unos puede resarcirse en la felicidad de otros. Entonces se inventan sujetos ficticios, o «fantasmagóricos». Aceptada esta fantasmagoría, las generaciones posteriores serían en su felicidad las beneficiarias que darían sentido al sacrificio de sus antecesoras. Esta asimilación de todo dolor en la armonía universal es *dominación*; un pensamiento como dominación que sanciona las dominaciones históricas.

En la interpretación de Sánchez Ferlosio, Hegel y Marx no serían sino el resultado final, el exponente privilegiado de un proceso característico del mundo moderno: la secularización de la mentalidad expiatoria (Cf. *Ibíd.*, 466). En su versión secularizada, la mentalidad expiatoria interpreta el sufrimiento desde la idea de una «necesidad histórica». Acaso llegaría con ello a un mayor grado de abyección puesto que, mientras que el mito del pecado original consideraba al menos el sufrimiento como maldición, el mito del Progreso pretende apaciguar — si no silenciar— «todo sentimiento de injusticia» (*Ibíd.*, 466). Este es el tema en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. En este ensayo, Ferlosio se fija, como punto de partida, en el accidente del trasbordador espacial «Challenger», y llama la atención sobre el

modo en el que la mentalidad sacrificial se esconde tras las argumentaciones de aquellos que se apresuraron a hacer apología del ideal de progreso (especialmente del progreso técnico cuyo máximo exponente sería la carrera espacial). Tal argumentario sacrificial podría resumirse así: *las vidas que se han perdido en el accidente son un precio a pagar por los beneficios obtenidos gracias al progreso, progreso al cual la humanidad no puede renunciar*.

En virtud de la mentalidad expiatoria (o «sacrificial»), la Causa del Progreso, a pesar de las vidas que «se cobra», no ve mermado su prestigio. Todo lo contrario: lo ve aumentado. Convertidos «Progreso» o «Historia» en nuevos dioses que —como los antiguos— piden sacrificios a cambio de su acción benéfica, la muerte y el sufrimiento no solo no empañan la gloria de la batalla (lugar de la «Historia» por antonomasia) ni de ninguna empresa técnica o científica, sino que se convierten en el mejor argumento para defender estas o cualesquiera otras «causas». Los muertos parecen obligarnos a no cuestionar las empresas en las que murieron. Se presenta la muerte transfigurada como *sacrificio*, de modo que aumenta el capital de autoridad de la empresa que la ha causado (*Ibíd.*, 363-364). Mientras no se abandone esta mentalidad, el sufrimiento se aceptará como algo aparejado al progreso, del mismo modo que antes se aceptó la «canallada» de los dioses, que exigían víctimas a cambio de protección. La Historia, o el Progreso, se convierten en dioses que también exigen un tributo de sangre.

Para Sánchez Ferlosio, la «cuestión ética por excelencia» es superar esa mentalidad contable-expiatoria que da lugar a formas de valorar fraudulentas, ya sea porque minusvaloran e incluso ignoran el sufrimiento, dándolo por bien empleado como algo necesario para un destino

trascendente, ya sea porque esperan supersticiosamente que todo sufrimiento tenga una recompensa y todo disfrute gratuito un castigo:

La cuestión ética por excelencia es justamente desmontar de una vez esta mentalidad contable (...) que se va haciendo, o más bien ya se ha hecho, la forma más universal de la conciencia humana y que consiste en hacer de la felicidad y del dolor partidas mutuamente reductibles por relación de intercambio. La cuestión ética es escuchar la resistente protesta de la felicidad contra ese ser concebida como Saldo Deudor, y más todavía, el irresignado lamento del dolor contra la idea de aceptarse a sí mismo como Saldo Acreedor, sea en figura de ahorro, de pago, de expiación, de mérito, de tributo; es romper de una vez en mil pedazos el espejo de la Némesis como criterio de conciencia, y no sólo personal, sino más todavía impersonal; (...) es mirar el abismo que hay detrás de tan confiada y rutinaria contabilidad, cuestión que mal podría ser resuelta ateniéndose a reglas de contabilidad (...), ni aun, por tanto, siquiera, propiamente, ser resuelta, en el sentido siempre formalmente contable que parece inherente a la noción de todo resolver (Ibid., 473-474).

Las protestas de Ferlosio contra la mentalidad sacrificial bien podrían interpretarse como la consecuencia de un hecho primario: el carácter irreparable del sufrimiento y de la muerte infligidos por la dominación. La mentalidad que integra el sufrimiento y la felicidad en un gran libro de contabilidad universal sacrifica la felicidad a los dioses (tradicionales o secularizados), o apacigua —si es que no ignora— el tremendo desgarramiento del dolor.

Aunque, en el mundo secularizado, los dioses hayan cambiado de nombre, su naturaleza no ha cambiado, pues siguen estando en íntima relación de dependencia con el sacrificio⁷

En el principio no fueron, ciertamente, los dioses de los cielos los que impusieron

sacrificios a los hombres en la tierra, sino los sacrificios de los hombres de la tierra los que pusieron dioses en el cielo. Por consiguiente, no es que el sacrificio haya sobrevivido al cambio de los antiguos dioses, sino que es la perpetuación del sacrificio lo que demuestra que los dioses no han cambiado. ¡De nombre habrán cambiado, y de vestido, no de condición, como demuestra la renovada aceptación del sacrificio! Siguen siendo los viejos dioses carroñeros, vestidos de paisano, con los nombres de Historia o de Revolución, de Progreso o de Futuro, de Desarrollo o de Tecnología (Ibid., 376).

No es solo que la persistencia del sacrificio muestra la pervivencia de los viejos dioses, sino que acaso fueron los sacrificios los que «divinizaron» ciertas ideas. No es el dios el que pide el sacrificio, sino el sacrificio el que postula al dios. Paralelamente, no es la «Causa» lo que se esgrime para justificar la sangre derramada, sino la sangre derramada lo que se esgrime para legitimar la Causa.

Así pues, los dioses no han cambiado y, por tanto, nada ha cambiado. Y es la mentalidad sacrificial, íntimamente unida a la dominación, la que mantiene la vigencia de los dioses, cualquiera que sea su nombre. Estos dioses —viejos y nuevos— están en la esencia de la legitimación de la «sincronía por la diacronía y de las partes por el todo», es decir, de la «concepción proyectiva de la historia».⁸

Mientras la ofrenda de víctimas humanas no deje de bañar de sangre el ara de la Historia, Dios guardará y renovará a su pueblo su palabra de victoria y de engrandecimiento de su dominación, manteniendo sus planes de extenderla a nuevas tierras y sobre nuevos pueblos, hasta llegar a coronar su frente con el altísimo destino que le tiene reservado en el fin último de todo un solo y basto imperio. Así podrían decir las escrituras de cualquier mito de dominación, que tomaría también, en cierto modo la forma propia de la concepción proyectiva de la Historia, lo que me hace pensar en la posibilidad de si la concepción pro-

yectiva de la Historia no pueda ser también algo inducido de la naturaleza misma de la dominación (Ibid., 432).

3. *La obstinación contra la facticidad*

O Religión o Historia (1984) ofrece una perspectiva distinta sobre las relaciones entre los imaginarios de origen religioso y las interpretaciones de la historia. El ensayo tiene su origen en la invitación que José Luís Aranguren hizo a Ferlosio para que ambos entablasen un diálogo con motivo de ciertas jornadas culturales. El tema elegido para la ocasión fue la religión, y la primera pregunta de Aranguren versó sobre las posibles interpretaciones de los relatos religiosos sobre el «paraíso». En su respuesta, Ferlosio sostuvo que una creencia «realista» en el mito del jardín del Edén es «deletérea para el mito mismo», porque busca su legitimación en lo dado, o en lo posible. O sea, en lo existente. Ferlosio contraponen la actitud religiosa al realismo (realismo que, en su aspecto ético, ha de entenderse preferentemente como pragmatismo). Considera que la esencia de la actitud religiosa consiste, precisamente, en *el rechazo del principio de realidad como criterio válido para la determinación del bien y del mal del mundo* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 315). De modo que, en esta ocasión, las ideas de Ferlosio sobre la religión envuelven un posicionamiento sobre la cuestión de la facticidad:

Es propiamente religiosa la actitud para la cual los argumentos de existencia, como la posibilidad o imposibilidad, carecen de toda validez en cuanto a dictaminar sobre el bien y el mal del mundo (Ibid., 317).

Valdría decir: la imposibilidad no resta ni un gramo de bondad a lo bueno; la ineluctabilidad no resta ni un gramo de maldad a lo malo. De ahí los recelos

ante la afirmación de un paraíso —primigenio o prometido— con pretensión de realidad. Lo primordial para el espíritu religioso «no es la legitimación por un ayer efectivamente habido o un mañana posible, sino la indisudible e inalterable obstinación con que la idea del bien resiste a toda experiencia de lo dado» (Ibid., 318). La religiosidad, para Ferlosio, es esa obstinación.

Ferlosio llega a afirmar que la idea de «otra vida» no pertenece a la esencia de la religiosidad. Tal afirmación se entiende mejor si se advierte que la confianza en un Dios reparador de la historia (sustento de la idea de una vida perdurable) no vendría a ser sino la espera de «otra facticidad». De ahí que estas creencias no formen parte de lo que en este ensayo se considera «actitud religiosa»:

No considero la presencia de divinidades ni la idea de una vida ultraterrena como rasgos esenciales a lo que quiero entender por actitud religiosa o religiosidad. En el confucianismo se dan, en cambio, los rasgos que yo considero esenciales (Ibid., 329).⁹

Más adelante nos referiremos a las tesis de Sánchez Ferlosio sobre Confucio. Antes, debemos señalar que, al igual que ocurría —según hemos visto— con la lógica legitimadora sacrificial, la lógica legitimadora del principio de realidad también se transpone en ciertas ideologías seculares. Son ante todo las identidades colectivas (especialmente las «patrias», o las «etnias») las que así se autolegitiman. Mas ocurre que, en la medida en que buscan tal apoyo, los sujetos colectivos necesitan afirmar sus diferencias, sus antagonismos con otros sujetos. Resultará entonces que...

...el rasgo de «universalidad» —en cuanto negación de tales diferencias— es una nota de lo religioso que se desprende por sí misma del rechazo del principio de realidad —al cual, precisamente, pertenece la legiti-

mación histórica—, sin que sea necesario añadirse la por un costado (Ibid., 320-321).

Así pues, la legitimación histórica de las identidades colectivas puede interpretarse como un aspecto o corolario del «principio de realidad». En efecto, lo que dicho principio de realidad prescribe es «atente a los hechos» y, en este caso, el *hecho* al que habría que prestar acatamiento sería la propia identidad, es decir, el hecho de «ser quienes somos», «tener la historia que tenemos», «haber nacido donde hemos nacido», etcétera. En consecuencia, la negación del principio de realidad es negación de la legitimación histórica y, por tanto, afirmación de la universalidad, ya que las legitimaciones autoafirmadoras de los pueblos o las identidades étnicas son «históricas». Así pues, la religiosidad sería «universalista», y contraria a los discursos identitarios¹⁰. Si el principio de realidad, en su formulación general, dice: «atente a los hechos», en su formulación identitaria diría «sé el que eres», o «los buenos son los nuestros»¹¹. Por eso la universalidad de la que habla Ferlosio debe entenderse como «mantenimiento de una idea de bondad desvinculada de toda relatividad de pertenencia»¹² (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 131; 1988, 501).

Pero los nacionalismos y los fervores patrióticos no son el único ejemplo de ideología en la que se seculariza la lógica de la legitimación histórica. Ocurre lo mismo con el ideal ilustrado del progreso. El progreso, a cuya crítica ya nos hemos referido a propósito de la «mentalidad expiatoria», recibe por este flanco un segundo ataque, ya que cumple la misma función que las narraciones sobre paraíso con pretensión de «realidad» (pasada o futura).

Otro de los conceptos implicados en la discusión sobre la facticidad es el de «utopía». Según Ferlosio, la representación de una utopía puede incluirse entre

los rasgos esenciales de la religiosidad. Ahora bien, lo propiamente religioso sería la representación en sí, no la pretensión de una realización fáctica de la utopía. Lo que en el Confucianismo se llama el «gran camino» es un ejemplo de esa representación de la utopía que, en sí misma, ya reviste carácter religioso. Ferlosio cita la descripción que del «gran camino» hace Weber en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* para mostrar cómo el Confucianismo se representa la utopía: un estado en el que el poder no se otorga por herencia, sino por elección; en el que los padres aman como hijos no solo a los suyos propios; en el que todos tienen un sustento y un hogar; un estado en el que no se acumulan bienes por interés particular; en el que las puertas están abiertas; un estado no autoritario. A éste que es el «gran camino» se contraponen el orden empírico: coactivo, individualista, autoritario y guerrero: es la «pequeña tranquilidad» (Ibid., 329-330).

Otra utopía específicamente religiosa es, según Ferlosio, la descrita por el pasaje del profeta Isaías sobre el renuevo del tronco de Jesé¹³. Dicho pasaje es, según Ferlosio, la representación de una utopía: «Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará...». En este texto, el rechazo del principio de realidad (entendido, en este caso, como desacato a lo que la naturaleza prescribe), llega al punto de convertir en herbívoro al león, contradiciendo los rasgos propios de su condición. ¿Cabe mayor negación de la facticidad? En esta negación radica el profundo carácter religioso del texto de Isaías.

Aunque hemos llamado «utopía» al «gran camino» confuciano y a la profecía de Isaías sobre el vástago del tronco de Jesé, la obstinación contra la facticidad no es exactamente un sinónimo de

utopismo, pues no todo pensamiento utópico renuncia a implantar «otra» facticidad. Por eso Sánchez Ferlosio afirma que «las tradicionalmente llamadas utopías» siempre le han dejado frío e incluso le han producido «verdaderos escalofríos». En utopías como las de Moro o Campanella no ve meras representaciones de un estado de cosas sino «programas instrumentales»:

No son [las utopías de Moro o de Campanella] representaciones de un estado de cosas, sino programas instrumentales para su posibilidad, y, en este sentido, cualquiera que sea su atmósfera o su motivación, hay que expulsarlas decididamente de lo religioso, para inscribirlas sin más en lo político, tal como, por lo demás, hace generalmente el buen sentido de cualquier lector (Ibíd., 333).

Hay pues, utopías y utopías. Las propiamente religiosas son las que no tienen un carácter «instrumental», sino que son mera representación de una situación que podríamos considerar «totalmente otra», absolutamente contrafáctica.

Ahora bien, aunque las utopías propiamente religiosas no tengan carácter instrumental ni pretensión de realización histórica, sería equivocado relacionarlas con una suerte de quietismo, pura contemplación, o «retiro del mundo». A pesar de no ser un programa instrumental, a pesar de su carácter de mera representación, estas utopías no solo son compatibles con la voluntad de seguir «viviendo entre los hombres», sino que tal voluntad es uno de los rasgos distintivos de lo que Sánchez Ferlosio entiende por actitud religiosa. Cuestión distinta es que, posiblemente, el hombre religioso no continúa viviendo entre los hombres porque pretenda transformar efectivamente el mundo, sino porque no quiere desentenderse de él. De ahí que Sánchez Ferlosio destaque y alabe otro rasgo de la religiosidad confuciana: su voluntad de vivir «entre los hombres», a diferen-

cia de los taoístas, que se retiraban en montes apartados (Ibíd., 337). Así lo ilustra la siguiente anécdota:

Parece pues, que, en cierta ocasión, un taoísta anacoreta que, a la entrada de su cueva, conversaba con un confuciano que había venido a visitarlo, divisó desde lo alto del monte al mismísimo Confucio que, allá abajo, pasaba en aquel momento andando por el camino de los valles; reconociéndolo, el taoísta se dirigió a su visitante y, pretendiendo hacer de Confucio un juicio adverso, desdenoso, dijo de él, contra su voluntad, la frase más elogiosa que cabía decir: «¿Ese es aquel de quien decís que sabe que nada puede hacerse y sin embargo continúa?» Dificilmente podría formularse más inequívocamente que en ese «y sin embargo continúa» el rechazo del principio de realidad, la obstinación del espíritu contra el imponente poder del mundo, en que consiste este segundo rasgo de la esencia de lo religioso (Ibíd., 337-338).

Recapitulando las notas de lo que Ferlosio entiende por actitud religiosa en este ensayo, podemos decir que esas notas son tres:

- 1) El desacato al principio de realidad (u «obstinación contra la facticidad»).
- 2) Tener una «representación positiva del bien» (solo una representación, no un programa instrumental o una voluntad de realización histórica).
- 3) La universalidad (entendida, bien como «mantenimiento de una idea de bondad desvinculada de toda relatividad de pertenencia», bien como voluntad de «vivir entre los hombres»).

Fijándose en la presencia o ausencia de estos rasgos, Sánchez Ferlosio define cuatro actitudes típicas: la del pragmático, la del cínico, la del anacoreta, y la del religioso.

El *pragmático* no solo se resigna a la necesidad (esto, en realidad, también lo hace el cínico) sino que, con entusias-

mo, hace de ella su ley (Ibíd., 338). Es por tanto doblemente irreligioso. Es «el impío por excelencia».

A diferencia del pragmático, el *cínico* niega «credenciales de legitimidad» a la realidad; por eso, religiosamente, no está corrompido. Está contra el mundo en el sentido de que, en su conducta resignada, hay un reconocimiento indirecto de otro bien que la mera realidad. Frente al anacoreta, y al igual que el confuciano, parece pensar que no puede vivir apartado de la sociedad. Sin embargo, su insuficiencia religiosa está en «la renuncia a toda posible representación utópica positiva del bien» (ibíd., 338-339). El cínico es cómplice del mundo en el sentido de no ofrecer resistencia, pero no en el sentido de reverenciar sus leyes (Ibíd., 341).

El *anacoreta* se retira del mundo porque rechaza su realidad como perversa. En la medida en que este retiro del mundo supone un rechazo del principio de realidad como principio de legitimación, la actitud del anacoreta coincide con la del cínico y con la del religioso. Sin embargo, el anacoreta se retira de la sociedad buscando una salvación personal, y en esto falta al principio de la universalidad, que es necesario para hablar de actitud propiamente religiosa (Ibíd., 340).¹⁴

En cuanto al propiamente *religioso*, poco nos queda que decir sobre él pues, por contraste, ha quedado retratado en la caracterización de los otros tres tipos. Baste decir que el religioso es el que «da positivo» en los «test» de los que hemos hablado: a diferencia del pragmático, rechaza el principio de realidad como criterio para discernir el bien; a diferencia del anacoreta, asume la universalidad (entendida como voluntad de «vivir entre los hombres»); a diferencia del cínico, tiene una «representación positiva del bien» —solo una representación—.

El cínico, el anacoreta y el religioso rechazan, cada uno a su manera, el principio de realidad. Se diferencian en esto del pragmático, que sería el puramente antirreligioso, ya que «legitima y aplaude lo dado en cuanto dado y por meramente dado» (Ibíd., 340). Pero legitimar lo dado es aceptar la victoria de la fuerza, que es la facticidad suprema (Ibíd., 344-345). Resulta así que este atributo de la divinidad (el poder) entra en contradicción con lo religioso mismo. Y es que, para Sánchez Ferlosio, «la divinidad puede ser puesta por testafierro de la irreligiosidad» (Ibíd., 320). Bajo el nombre de Dios, ese criterio irreligioso que es el principio de realidad puede resultar reafirmado, reforzado, consagrado como voluntad divina inapelable. Ese es el peligro, la tentación constante de las religiones positivas:

Nada hay que les garantice a las religiones positivas, históricas, no poder abrigar en sí mismas usos y esquemas profundamente irreligiosos hasta representar precisamente el antiespíritu (Ibíd., 344-345).

A la vista de lo expuesto, no sorprenderá que Sánchez Ferlosio proceda a un ajuste de cuentas con Maquiavelo, en cuyo pensamiento el principio de realidad es para los hombres «tan incommovible como los mismos cielos, como el mismo sol, como los elementos mismos» (Ibíd., 345). Para Ferlosio, esta metáfora es fraudulenta; la apelación que hace Maquiavelo a la naturaleza humana como algo incommovible más bien pone de manifiesto que, a pesar de tanta experiencia del mundo y de la historia, hay una obstinación que aún lo pone en duda (Ibíd., 346).

Un pensamiento como el de Maquiavelo pone de manifiesto que «el fin del pragmático diverge nitidamente del fin del religioso: el del primero no es sino el poder, el del segundo, la felicidad» (Ibíd., 348). Con su forma de relacionar ética y

política, Maquiavelo olvida que el contenido original de la «virtus» tiene «un fuerte y explícito componente religioso», ya que se cimentaba en la «fides» y en la «pietas». La «virtus» solo es un nombre vacío para quien, como Maquiavelo, propugna que «no le tiemble la mano al poderoso ante la alevosía y la crueldad» (Ibid., 348-349). Como ejemplo de actitud opuesta a la de Maquiavelo, Ferlosio recuerda a Camilo, el cual, en el sitio de Falerios, mereció el elogio de sus enemigos por «haber puesto la justicia por encima de la victoria»¹⁵. Frente al pragmatismo de Maquiavelo, Camilo encarna la *pietas*, virtud que tiene sentido en sí misma, con independencia del logro de la victoria (Ibid., 348-349). Anteponer la piedad a la victoria es, pues, una consecuencia de la negación del principio de realidad. Esa piedad es para Sánchez Ferlosio más propiamente religiosa que la afirmación de la «presencia de divinidades» (Ibid., 329).

Frente al pragmático, aferrado a los testimonios de la historia como única «guía de conducta», el religioso niega autoridad a «los fastos de la historia» (Ibid., 349) en la cuestión del bien y el mal del mundo y de los hombres.

Pero si Maquiavelo era demasiado tonto y estaba demasiado falto de recursos, de astucia y de imaginación intelectual, (...) ya vendría quien estuviese dotado de un talento lo bastante tenebroso como para inventarle poderosa apariencia de fundamentación racional y filosófica, quien le prestase ese espejismo de legitimación que es para los hombres la congruencia lógico-conceptual de un sistema bien trabado, de un aparato bien incardinado (Ibid., 349-350).

Ése será Hegel, quien, tres siglos más tarde, se convirtió en el gran legitimador de la Historia y del Estado (es decir, de la facticidad). Hegel rescató el principio de realidad llevándolo hasta el extremo: hace de la facticidad histórica

el grandioso periplo o epopeya de lo que él llamaba «espíritu» en su autocumplimiento o autorrealización, tal como veinte siglos antes había hecho Polibio¹⁶ (Ibid., 350). Para Polibio, el Imperio Romano, contemplado en su plenitud, era el único legítimo «portador y dador de sentido». Ello no es sino una apelación a la facticidad, y en eso radica lo «irreligioso» de esta forma de pensar.

Religión, en fin, significa *obstinación contra la facticidad*. Pues bien, recapitulando lo dicho por Ferlosio sobre la facticidad, podemos destacar dos ideas: la facticidad (1) está íntimamente relacionada con la dominación¹⁷; y (2) es susceptible de ser invocada como voluntad divina. De ahí que se puedan invertir los términos de la famosa afirmación del personaje de Dostoyesqui:

«Por mi parte, siempre he comentado cómo se equivocaba aquel personaje de Dostoyesqui que decía: «Si Dios no existe, todo está permitido». Es cuando hay Dios cuando todo está permitido. Así que nadie tan ferozmente peligroso como el justo, cargado de razón» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 273).

4. Religión «en el buen y en el mal sentido». Algunas afinidades de Sánchez Ferlosio con la Escuela de Frankfurt.

Rosa Rossi acertó a identificar uno de los puntos centrales del pensamiento de Sánchez Ferlosio al decir que, en su obra, se considera el optimismo progresista como «la peor forma de olvidar el dolor del mundo» (Rossi, 1998, 36). Podemos añadir que éste es un punto en el que los intereses y las opiniones de Ferlosio convergen con los de otros pensadores contemporáneos; y que, en general, las ideas de Sánchez Ferlosio sobre la religión y la historia resultan afines a las de otros autores en cuyo pensamiento hay también alguna forma de rechazo de la «le-

gitimación fáctica». Ahora bien, aunque estas afinidades pueden interpretarse como participación en una sensibilidad «de época», ello no impide apreciar la originalidad de las intenciones, las ideas y el estilo de Sánchez Ferlosio cuando se ocupa de estos temas.

Al referirse al tema del progreso, Rossi incide en un punto muy relevante pues, efectivamente, una posible interpretación de los ensayos de Ferlosio es la que describe su gesto como una reacción contra algunos ideales ilustrados. En dicha reacción se entrelazan la filosofía de la historia y la filosofía de la religión. En otras palabras: los temas del dolor y de la historia tienen una dimensión *teológica*. El dolor es un desgarrar, es algo irreparable, y Ferlosio protesta contra la asimilación apresurada del dolor, ya sea en nombre de los dioses tradicionales, o en nombre de nuevos dioses.¹⁸

Según hemos explicado, el diagnóstico de Sánchez Ferlosio es que las lecturas armoniosas de la historia son la secularización que se produce en el mundo moderno de la mentalidad sacrificial asociada a los viejos dioses. Una lectura tan racionalizadora y armonizante de la historia es propia de lo que la Escuela de Frankfurt consideraría «una Ilustración que aún no se ha criticado a sí misma».¹⁹ Tal lectura (o, más bien, «narración») supone ignorar lo que Walter Benjamin supo ver: que, históricamente, la barbarie es la norma, no la excepción (Cf. Benjamin, 1989, 182).

Ferlosio no suele referirse a Horkheimer. Sin embargo, es fácil advertir la afinidad de algunas de sus ideas con ciertas tesis mantenidas por el autor de *Teoría tradicional y teoría crítica*. En ese escrito, Horkheimer denunció la absolutización de lo real, es decir, la falta de cuestionamiento del mundo como algo dado, como un conjunto de facticidades

que simplemente espera a ser aprehendido (Horkheimer, 2000, 34-35). Para Horkheimer, la religión tiene una esencial función crítica frente esa facticidad no cuestionada: la religión —afirma— es portadora de la misma negación frente a la realidad establecida que la Teoría Crítica quiere expresar. Ante la barbarie, ante la deshumanización, y en definitiva, ante la injusticia, la teología, como expresión de la verdad que aún se contiene en la religión, sería la expresión de un «anhelo de justicia consumada» (Sánchez, 2000, 174).²⁰

Hemos visto que, según Sánchez Ferlosio, las religiones históricas no están libres de abrigar «usos y esquemas irreligiosos», convirtiendo a los dioses en legitimadores de la impiedad (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 344-345). Así, la religión puede traicionarse a sí misma y convertirse en lo que Horkheimer llamó «religión en el mal sentido». Para Horkheimer, hay una religión «en el buen sentido», que es negación de lo dado, y hay una religión «en el mal sentido», que es ese mismo impulso «pervertido en afirmación», en justificación de la realidad a pesar de sus desgarros. Religión en el mal sentido es la racionalización que proclama un sentido para el mal y el sufrimiento (Sánchez, 2000, 226).²¹ Por evitar la perversión de convertirse en afirmación, el pensamiento (al menos en cuanto Teoría Crítica) debe renunciar a anunciar un nuevo cielo: «El cielo hacia el que pudiera indicarse el camino no sería tal» (Ibíd., 225).²²

La religión «en el mal sentido» es, pues, «religión afirmativa», una religión que pacta con la lógica de la historia y deja de ser negación de este mundo. En el lenguaje de Sánchez Ferlosio, diríamos que la religiosidad se traiciona «capitalmente» a sí misma si esgrime como «voluntad divina» el principio de realidad en cuyo rechazo estaba su esencia.

De entre los «usos y esquemas irregiosos» que pueden abrigar las religiones históricas, el principio sacrificial como lógica legitimadora es, según hemos visto, uno de los principales blancos de la crítica de Sánchez Ferlosio. El fenómeno que hemos llamado «secularización de la mentalidad sacrificial» (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 466)²³ hace que sigan vigentes esos «usos y esquemas» legitimadores que antiguamente tenían una envoltura religiosa y en el mundo moderno siguen vigentes, al servicio de la justificación de la facticidad (es decir, de la dominación). En la medida en que el mundo moderno mantiene estos «usos y esquemas», no podemos decir que en él *se piense*, si es que pensar auténticamente es *pensar otra realidad*, como viene a decir Adorno en su *Dialéctica negativa*.²⁴

Mientras no cambien los dioses, mientras las religiones «en el mal sentido» (ya sean las tradicionales o sus versiones secularizadas) sigan legitimando la realidad (incluyendo el sufrimiento), se seguirán mitificando los hechos. Seguirá siendo acertado el juicio emitido por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*: «En el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en profanidad» (Adorno-Horkheimer, 2003, 81). Frente a la mitificación de los hechos, pensar auténticamente es pensar otra realidad. En esto consiste la «perspectiva de la redención» que el pensamiento debe necesariamente adoptar para ser tal (Adorno, 1999, 250). Igualmente, en la medida en que la «perspectiva de la redención» incluye una determinada visión de la historia, los temas de Ferlosio resultan próximos a los del Walter Benjamin de las *Tesis de filosofía de la historia* (Benjamin, 1989, 175-191).

Pese a estas coincidencias, hay que advertir de que, por mucho que Sánchez Ferlosio sea lector de Adorno (e incluso

lo cite con frecuencia), sería un error inferir que haya «deudas» de su pensamiento con la Escuela de Frankfurt. Si podemos afirmar, en cambio, que algunas de las ideas del uno y de los otros están emparentadas, o confluyen. De hecho, Ferlosio utiliza frecuentemente expresiones de Adorno en las cuales se reconoce. Como ya hemos dicho, hay coincidencias en las que podemos observar una sensibilidad «de época» (o, mejor, *una* de las sensibilidades de la época, pues no todos los pensadores contemporáneos la comparten).

5. Balance

Aunque Ferlosio no pretenda elaborar una filosofía de la religión sistemática, sus aportaciones son significativas y, sin duda, dan pie a la discusión sobre los temas que plantea.

En primer lugar, merece la pena reflexionar sobre la distinción entre la «actitud religiosa» genérica y las religiones positivas, o históricas. Hay que ser cautelosos para no conferir valor sistemático, o de doctrina, a una distinción que tiene mucho sentido en el contexto y en el lenguaje de la reflexión de Sánchez Ferlosio pero que, convertida en instrumento infalible de análisis, resultaría débil. En efecto, incluso la más específica y «obstinada» actitud religiosa, surge en una tradición, de modo que, cuando la religiosidad «se traiciona a sí misma» para convertirse en legitimación de la facticidad, no está traicionando un principio abstracto, sino precisamente lo mejor de esa tradición en la que la religiosidad ha surgido. Por otra parte, tanto las actitudes más piadosas como las más irreligiosas pueden darse en las religiones positivas, pero también en la más personal e independiente de las religiosidades. En cualquier caso, no parece que Sánchez Ferlosio identifique apresurada-

mente la religión en su mejor sentido con la religiosidad puramente personal.

En definitiva, la cuestión es «a qué hay que llamar religión», y un aspecto relevante de esta cuestión es esta otra: ¿a qué hay que llamar «Dios»? Ante la identificación de Dios con la idea de *Historia universal* y con la *dominación*, el creyente monoteísta podría reivindicar, no sin razón, que «Dios» es *otro* que las realidades a las que aquí hemos puesto ese nombre, que el verdadero Dios es mucho más que el «iracundo» y «guerreero» Yahvé, más que los dioses y diosecillos a los que los hombres sacrifican los bienes, y más que las «potencias» que los dominan. Y si llamamos «sagrado» a lo que se experimenta o se piensa en torno al sacrificio y a la violencia, el creyente también podría objetar que «el verdadero Dios» no tiene nada que ver con «lo sagrado». La teología de Karl Barth, cuya salvaguarda de la majestad de Dios hace «superflua y nula» la confianza en «los dioses», puede ilustrar esas objeciones:

Tal como han sido erigidos, venerados y adorados por los hombres de ayer y de hoy, los dioses son esto: las instancias a las que uno se abandona, con independencia de que tengan forma de ideas o de fuerzas del destino, se llamen como se llamen. La fe nos libera de la confianza en tales dioses, y con ello también del temor a ellos (Barth, 2000, 26).

Los dioses, las potencias, los ídolos, absolutizan una realidad determinada, impiden afirmar la relatividad y contingencia de esa realidad. He ahí la mayor impiedad de las religiones históricas (y de las ideologías laicas que las reemplazan). Es necesario señalar, sin embargo, que en las religiones históricas, esa constante auto-traición convive con una igualmente constante referencia a un Absoluto, referencia en la que, como afirmó Horkheimer, se contiene una verdad: la de que «el mundo en que vivimos es relativo» (Sánchez, 2000, 167).²⁵ Esta ver-

dad no solo alienta en las religiones históricas, pero lo cierto es que *también* alienta en ellas. Hay en las tradiciones religiosas positivas un neto potencial crítico que puede cuestionar la lógica de lo real, aunque no solo ellas lo tengan y aunque ellas no siempre hayan desarrollado suficientemente ese potencial. Tal es la lectura que cabe hacer, por ejemplo, de la idea barthiana de Dios como «Krisis», como cuestionamiento del mundo (Gibellini, 1998, 24).²⁶ Aunque el monoteísmo puede aliarse y de hecho se ha aliado con la dominación (e incluso puede *ser* dominación en sí mismo), también puede ser la más radical de las obstinaciones contra la facticidad y, por tanto, contra la dominación.

Con todo, es cierto que la apelación a Dios —o a los dioses— como medio legitimador tiene tanta presencia en las tradiciones religiosas que con razón puede Sánchez Ferlosio prescindir de la cuestión de si se puede hablar de ese «verdadero» Dios más allá de «los dioses». Creemos acertado concluir que ése no es para nuestro autor el tema principal. No se trata, para Ferlosio, de pensar la distinción entre ídolos y Dios verdadero, ni entre falsos dioses y Dios verdadero. Su tema es la confrontación de la «legitimación fáctica» y la «obstinación religiosa». Y ello con independencia de si la lógica legitimadora se da en la versión tradicionalmente religiosa o en la versión secularizada.

Por otra parte, parece necesario señalar que, del mismo modo que la religión no se lo juega todo en la cuestión de la vida eterna individual.²⁷ tampoco se lo juega todo en su capacidad para ser negación de la facticidad. Y aquí resultan esclarecedoras las opiniones del profesor Carlos Gómez, el cual, al analizar las relaciones entre ética y religión, ha recordado que, pese a la seriedad de la pregunta por las víctimas de la historia,

la religión no solo es respuesta a esa inquietud mediante la negación de este mundo. Si el hombre religioso desea el rescate de las víctimas, lo hace también en función de una vida de belleza y bondad que se han conocido —o al menos se han intuido— y se querrían eternizar. Este aspecto «afirmativo antes que reactivo» de la religión no parece haberlo apreciado Bertrand Russell cuando consideró que los creyentes, a la vista del mal, piensan otro mundo en el que las cosas se enderezarán. Russell comparó esta forma de pensar a la de alguien que, al abrir una caja de naranjas y ver que las primeras están podridas, afirmase que las del fondo deben estar sanas. Gómez, en cambio, ha planteado las cosas de otro modo:

No se trata de exaltar frente a la miseria la plenitud, ni de primar el camino que supuestamente iría de las tinieblas del mundo a Dios, como si el creyente esperase tras las naranjas podridas las sanas, pues lo cierto es que algunas saben a gloria (...). Y no me refiero sólo al placer, aunque también, sino asimismo al estremecimiento de la belleza y, sobre todo, al desbordamiento y conmoción provocados por las experiencias de generosidad y amor, que también se dan entre nosotros y que, como Kant sabía bien, llegan a suscitar nuestro entusiasmo. El creyente toma pie en esas experiencias y confía en la Bondad primordial, no *por* la podredumbre del mundo, sino *pese a* la podredumbre; no *por* el mal, sino *a pesar* del mal; no *porque* es de noche, sino *aunque* es de noche (Gómez-Muguerza, 2007, 313-316).

Sea lo que fuere de esta cuestión del uso de términos como «Dios», «Religión» o «Sacrificio», conviene reparar en dos ideas que subyacen a la reflexión ferlosiana sobre estos temas: la negativa a ofrecer los «bienes» en el ara de los «valores» y la protesta contra la dominación. Creemos que la «obstinación del espíritu contra el imponente poder del mundo» (Sánchez Ferlosio, 1992, II,

337-338) es, antes que una teoría sobre la religión, la reacción espontánea de Sánchez Ferlosio ante la realidad en la que vive y la manifestación de lo que para él significa escribir. Con tal concepción y ejercicio del oficio de escritor, Sánchez Ferlosio hace realidad lo que afirmó Adorno (aunque, en su caso, refiriéndose a la filosofía): a la vista de la desesperación, a la filosofía solo le queda un camino que consiste en ir más allá de la identidad para «intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención» (Adorno, 1999, 250).

Si el pensamiento es el «esbozo» de perspectivas en las que el mundo aparezca «trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros» (Ibíd, 250), realmente podemos decir que en la obra de Ferlosio hay auténtico pensamiento. Este hacer aparecer al mundo trastocado y enajenado es tarea de la filosofía moral, al menos desde que Kant vinculase tan estrechamente la cuestión sobre «lo que debo hacer» a la cuestión sobre «lo que me cabe esperar». Esta es la vía por la que se hacen relevantes en filosofía moral el tema de la religión y el de las utopías.

La idea kantiana de una «fe racional», de índole netamente práctica, no especulativa, también testimonia la importancia que, para la filosofía moral, tiene ese representarse el mundo «trastocado». En efecto, esa fe racional es una confianza en la Providencia que permite afirmar en el hombre y en la historia la *disposición* al bien, «por incontable, horroroso y estridente que fuese el mal». En el pensamiento contemporáneo se ha producido una secularización de esta fe. Aunque se renuncie a postular a Dios a la manera de Kant, y aunque se renuncie igualmente a las promesas marxistas sobre el futuro, otros, como Horkheimer, no han renunciado a la idea rectora de una justicia plena. Nace de aquí un an-

helo de lo «totalmente Otro». En una posición que Carlos Gómez considera «de molde kantiano», Horkheimer se refiere al anhelo de un «Otro» que impida al pensamiento «aplanarse, conformándose a lo dado» (Gómez-Muguerza, 2007, 311-312).

Hemos tratado de mostrar el modo en el que el espíritu de la obra ensayística de Sánchez Ferlosio resulta afín a la línea de pensamiento a la que nos acabamos de referir (aunque no sea ella la única con la que se podría relacionar). Esta afinidad es especialmente significativa cuando Ferlosio habla sobre religión y sobre historia.

Hay que insistir, no obstante, en que la religión no tiene por qué limitarse a ser una actitud que *trastoca* o *niega* el mundo. Pero la dilucidación de este punto exigiría otra discusión, que no sería sino una de las muchas que los ensayos de Sánchez Ferlosio pueden suscitar.

REFERENCIAS CITADAS

- Adorno, Th. W. (1999): *Minima Moralia*, Madrid, Taurus.
- Adorno, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal.
- Adorno, Th. W.-Horkheimer, M (2003): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
- Barth, K (2000): *Esbozo de dogmática*, Maliaño, Sal Terrae.
- Benjamin, W. (1989): *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (2006): *Ensayos escogidos*, México, Coyoacán, 169-201.
- Blázquez, F. (1994): *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la historia de España*, Madrid, Ethos.
- Fraijó, M. (2005): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta.
- Fraijó, M. (2006): *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta.
- Gibellini, R. (1998): *La teología del siglo XX*. Maliaño, Sal Terrae.
- Gómez Sánchez, C. (2002): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza.
- Gómez, C. y Muguerza, J. (2007): *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza.
- Hidalgo Bayal, G. (1994): *Camino de Jotán. La razón narrativa de Ferlosio*, Badajoz, Del Oeste.
- Horkheimer, M. (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós.
- Kolakowski, L. (2007): *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos.
- Machado, A. (1998): *Juan de Mairena (2 volúmenes)*. Madrid, Cátedra.
- Rossi, R. (1998): «Teología y espiritualidad en los escritos de Rafael Sánchez Ferlosio», *Archipiélago*, 31, 1998; 35-38.
- Sánchez Ferlosio, R. (1992): *Ensayos y artículos (2 volúmenes)*. Barcelona, Destino.
- Sánchez Ferlosio, R. (1998): «La forja de un plumífero», *Archipiélago* (Barcelona), 31 (1998), 71-89.
- Sánchez Ferlosio, R. (2005): *La hija de la guerra y la madre de la patria*. Barcelona, Destino.
- Sánchez Ferlosio, R. (2008a): *God & Gun. Apuntes de polemología*. Barcelona, Destino.
- Sánchez Ferlosio, R. (2008b): *Vendrán años más malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino.
- Sánchez, J.J. (2000): *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta.

NOTAS

¹ Datos biográficos tomados de la presentación que el propio Ferlosio hizo de su trayectoria como escritor (Sánchez Ferlosio, 1998, 71-89).

² Si exceptuamos los doctorados *honoris causa* concedidos por la Università degli Studi de Roma en 1992 y por la Universidad Autónoma de Madrid en 2002.

³ De la amplia producción ensayística y periodística de Sánchez Ferlosio, podemos destacar lo siguiente. *La homilía del ratón* (1986) reúne buena parte de sus artículos periodísticos. Estos y muchos otros artículos se pueden leer en el volumen I de la recopilación titulada *Ensayos y artículos* (1992). Estos volúmenes también recogen escritos sobre lingüística, sobre temas culturales, y sobre política nacional e internacional. Entre los ensayos incluidos en esta antología podemos destacar *El ejército nacional* (1983), *O Religión o Historia* (1984), *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (1986), y *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir* (1988). Sus protestas contra la celebración del V centenario del descubrimiento de América se expresan en *Esas Yndias equivocadas y malditas* (1988). De 1993 es *Vendrán años más malos y nos harán más ciegos*. Uno de sus últimos libros es *God & Gun* (2008), en el que vuelve a reflexionar sobre sus temas habituales, poniéndolos en relación con los imaginarios sobre Dios.

⁴ En algunas ocasiones, si Ferlosio usa conceptos como los de «historia», «humanidad» o «progreso» para someterlos a crítica, escribe estas palabras con mayúscula; por ejemplo en el ensayo *O Religión o Historia*, de 1984 (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 311-351), en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Ibid., 352-454) y en un artículo de 1982 titulado «La Humanidad y la humanidad» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 415-419).

⁵ Podemos observar, pues, que Ferlosio da a los conceptos de «bien» y de «valor» un significado distinto al que se ha hecho clásico en la filosofía moral contemporánea, principalmente a partir de Max Scheler. En la perspectiva de Sheler, los «valores» no serían lo opuesto a los bienes, sino que los bienes *encarnan* los valores (Cf. Gómez, 2002, 125-133). En cambio, para Sánchez Ferlosio, hay oposición —incompatibilidad incluso— entre bienes y valores; la dualidad bienes-valores hace referencia a una oposición relativa a las creencias sobre el sentido de la vida y la historia humana.

⁶ *La mentalidad expiatoria* aparece como «Apéndice» a *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 455-474).

⁷ Sánchez Ferlosio no lo menciona, pero es muy probable que el título de este ensayo esté inspirado en el *Juan de Mairena* de Antonio Machado. En el capítulo XXIX de esta obra leemos: «Los hombres han comprendido siempre que sin un cambio de dioses todo continúa aproximadamente como estaba, y que

todo cambia, más o menos catastróficamente, cuando cambian los dioses» (Machado, 1998 I, 230). Hidalgo Bayal también ha señalado la relación que hay entre el título de este ensayo y el *Juan de Mairena* (Hidalgo Bayal, 1994, 29).

⁸ Según Ferlosio, Polibio está en el origen de la «concepción proyectiva de la historia» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 350). La mención de Polibio es recurrente en los ensayos de Sánchez Ferlosio. Aparece también, por ejemplo, en *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 39.43-46.48-72.), y en un artículo de periódico: «La Humanidad y la humanidad» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 415-419).

⁹ En una entrevista de 1976, el anfitrión de Sánchez Ferlosio en las jornadas que enmarcaron estas reflexiones, José Luis Aranguren, afirmó algo en la misma línea, aunque quizá con algo más de moderación: «Yo no creo que la religión se lo juegue todo o tenga que jugárselo todo a la carta de la existencia de la vida eterna» (Blázquez, 1994, 262. citado por Fraijó, 2006, 72).

¹⁰ En otros lugares, Ferlosio ha criticado otro aspecto de los patriotismos y los discursos identitarios. Según nuestro autor, toda identidad nace del antagonismo. Aplicado este principio a «las patrias», la crítica podría resumirse en el siguiente aforismo: «La verdad de la patria la cantan los himnos: todos son canciones de guerra» (Sánchez Ferlosio, 2005, 154).

¹¹ Esto es lo que, en este ensayo y en otros, Sánchez Ferlosio ha denominado «moral de identidad» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 331; 2008b, 11).

¹² Esta universalidad (entendida como renuncia al retiro del mundo y como negación de la «moral de identidad») debe distinguirse de otra universalidad a la que Ferlosio se ha referido en ocasiones como «moral ecuménica». En este último caso, la universalidad sería una *mala universalidad*, propia de quien, «cargado de razón» se considera portador de la «Causa de la humanidad» y, en consecuencia, deshumaniza a sus adversarios y no ve en ellos otra cosa que la encarnación del mal. Esta *mala universalidad* conduciría a la barbarie. El concepto de «moral ecuménica» aparece en el artículo «Eisenhower y la moral ecuménica» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 300-306); el concepto de «mala universalidad» aparece en *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 500).

¹³ Is 11, 1-9.

¹⁴ La ya mencionada utopía política de Campanella falta también, según Sánchez Ferlosio, a la universalidad. Campanella pretende considerar no humano a quien no quiera integrarse en la Ciudad del Sol (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 340).

¹⁵ Se trata de un episodio muy grato a Ferlosio, que lo cita repetidamente en sus ensayos. Lo recoge Plutarco en sus *Vidas paralelas*. Estando asediada la ciudad de Falerios por el ejército de Camilo, el maestro

público de esa ciudad ofreció a Camilo por rehenes a sus niños. Aceptar la oferta supondría una victoria cierta, pero Camilo la rechazó por indigna. Los asediados se entregaron a aquel hombre que había sabido «poner la justicia por encima de la victoria» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 135-136).

¹⁶ Sánchez Ferlosio considera que Hegel escribe su interpretación de la historia «sobre la falsilla del precedente antiguo de Polibio» (Véase nota 8).

¹⁷ Un aforismo de Ferlosio dice así: La leal recomendación «ajústate a los hechos» conlleva siempre, deslealmente embozado, el mensaje subliminal «doblégate al más fuerte» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 448).

¹⁸ Para comprobar que se trata de una protesta ampliamente compartida, puede leerse la introducción a *Dios, el mal y otros ensayos*, de Manuel Fraijó, en la que este párrafo, aunque se refiere al dolor en general, coincide con lo que venimos diciendo sobre la negativa a integrar precipitadamente el sufrimiento dándole un sentido: «Ante al mal físico, Dios no tiene acusadores ni defensores. Los creyentes han aprendido muy bien, me temo que demasiado bien, que nada de eso afecta a la existencia de su Dios (...) Ocurra lo que ocurra, siempre recibe el veredicto de «inocente». Debo confesar que me sorprende negativamente la «naturalidad» con la que se exonera a Dios de cualquier género de responsabilidad frente a los acontecimientos (...). Por supuesto: tampoco se pregunta a Dios por el mal moral. Para tal asunto se remite enseñada a nuestra libertad. Y menos aún se interroga a Dios por el mal metafísico» (Fraijó, 2006, 13-14).

¹⁹ En la Teoría Crítica, el tema de la religión aparece en el marco de la cuestión del sentido de la historia. Para una explicación de este tema, especialmente en Horkheimer, ver el estudio de Juan José Sánchez «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en

la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt» (Fraijó, 2005, 617-636).

²⁰ Horkheimer, M: «El anhelo de lo totalmente otro». Entrevista con Helmut Gumnior (1970).

²¹ Horkheimer, M: «¿Qué es religión?». En «Notas 1949-1969».

²² Horkheimer, M: «Teoría Crítica». En «Notas 1949-1969».

²³ Para ser más precisos, la idea de Sánchez Ferlosio es que la noción de sufrimiento se desliza desde el aspecto y contexto religioso hacia «el actual aspecto laico», generando así «energías de civilización y de progreso» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 466).

²⁴ La frase de Adorno a la que nos referimos es esta: «Con la prohibición de pensar, el pensar sanciona lo que meramente es. La necesidad genuinamente crítica del pensamiento de despertar de la fantasmagoría de la cultura está asimilada, canalizada, conducida a la falsa consciencia. La cultura que envuelve al pensamiento lo ha desacostumbrado de la pregunta por qué es todo y para qué (...) En lugar de eso se entroniza lo de una vez por todas así» (Adorno, 2005, 89).

²⁵ Horkheimer, M: «El anhelo de lo totalmente otro. Entrevista con Helmut Gumnior» (1970).

²⁶ Según la presentación que hace Gibellini de la teología dialéctica, dicha teología considera que la historia de la salvación no es una historia *junto a* la historia del hombre o dentro de la historia del hombre, sino que es la crisis («Krisis») incesante de toda la historia. La historia del hombre, que es historia de pecado y de muerte, está bajo el juicio de Dios, bajo el *no*; pero se trata de un *no* dialéctico, que es superado en el *sí* que Dios pronuncia en Jesucristo. Así pues, quedaría deslegitimada la consideración de la «Historia Universal» que hace de ésta poco menos que otro nombre de la divinidad, según vimos que ocurría en la concepción «proyectiva» o «sacrificial».

²⁷ Cf. *supra*, nota 9.