

Textos de Hume

La reciente aparición de una edición de los *Diálogos sobre la religión natural*, de David Hume (Sígueme, Salamanca, 1974), sugiere algunas observaciones sobre varios de los problemas tocados por Hume en su reflexión sobre la creencia religiosa. Pienso que el camino más práctico para intentarlo puede ser el de apuntar una discusión de la introducción, preparada por Javier Sádaba para el texto de Hume (traducido por Miguel Ángel Quintanilla).

Creo que en la introducción de Sádaba se pueden señalar tres aspectos principales. En primer término, Sádaba descarta abiertamente las acusaciones de frivolidad y sensacionalismo que en contra de los textos de Hume sobre la creencia religiosa se han vertido en ocasiones. Sádaba hace surgir el escepticismo de Hume de su extremado respeto por la realidad, respeto que explicaría también que este escepticismo no sea llevado a un límite insostenible. Más aún: Este escepticismo tendría un significado crítico, en el sentido en que, por ejemplo, pondría de relieve tanto la manipulación del orden religioso para perpetuar lo establecido, como las promesas de una racionalidad superior (las promesas utópicas) contenidas en la creencia religiosa. Es de suponer que para los buenos conocedores de Hume, éstas serán cuestiones tan sugerentes como polémicas.

En segundo término, Sádaba reformula el conocido argumento teleológico en torno al cual gira una buena parte de los *Diálogos*. El problema es el de si es posible inferir la existencia de un ser superior («ordenador del Universo») del hecho de que aquellos objetos, conocidos por el hombre, en los que se da una adecuación de medios a fines, son fruto de un criterio racional. Sádaba descarta la cuestión de la singularidad del Universo alegando que no se de-

be concebir como Universo el conjunto de todo lo existente, sino el Universo del discurso. Lo contrario, además de ser acientífico, conduce a paradojas insalvables (en teoría de conjuntos). La cuestión residiría entonces en la existencia o inexistencia de analogía entre el conjunto muestra y el conjunto referencia (los objetos creados por el hombre y aquellos en los que se da una innegable adecuación de medios a fines). Sádaba concluye que «el Universo real se parece, y no en aspectos meramente superficiales, a productos que son el efecto de planes humanos. No es menos evidente, por otra parte, (...) que las diferencias entre el Universo y aquellos productos humanos no son nada irrelevantes... El argumento quedaría, pues, debilitado, pero no arruinado».

Se me ocurre, en primer lugar, que el problema de definir el Universo puede ser más complicado de lo que Sádaba cree: ¿Es posible decir que el Universo pertenece a la clase de los seres «inmensos» o «viejísimos»? ¿En qué espacio, en qué tiempo? Me temo que si bien el argumento no puede funcionar si se entiende el Universo como conjunto de todo lo existente, sólo puede ser formulado desde ese entendimiento precisamente. Por otra parte, yo diría que es muy escaso el valor de un argumento que descansa sobre la analogía, cuando se pretende que esta analogía coexiste con diferencias nada irrelevantes.

El tercer aspecto de la introducción de Sádaba es, sin embargo, el que me parece de mayor interés para una verdadera discusión. Sádaba señala que el in-

ductivismo no merece actualmente ningún crédito en su forma más fuerte, y que, por tanto, sería peregrino plantear el problema del lenguaje religioso (de la creencia) desde esta perspectiva. Invoca entonces a los fideístas wittgensteinianos para defender la legitimidad del «juego de lenguaje» religioso, que sólo podría ser juzgado desde dentro y desde esta perspectiva, Sádaba subraya una fundamental analogía entre el lenguaje religioso y el lenguaje político: Los dos pueden legitimar el orden establecido, pero también poseen, inevitablemente, un contenido utópico, una negación de lo que existe en función de lo que debe existir.

Pienso que es un error pretender justificar la vigencia del lenguaje religioso desde una perspectiva de «relativismo conceptual» como la de los fideístas, pues esta perspectiva supone jugar con trampa si a continuación se reivindica el contenido utópico del lenguaje religioso. El lenguaje político revolucionario no se justifica por su simple contenido utópico, sino por su capacidad para plasmar ese contenido, para disolver lo existente tanto en la teoría como en la práctica. ¿Por qué el lenguaje religioso va a pretender eludir esta prueba crucial? Si se reivindica el contenido utópico del lenguaje religioso, el paso siguiente es preguntarse por la capacidad que la creencia religiosa posee para, como «principio regulador» de una práctica social, contribuir a la realización de la utopía. Yo citaría aquí la segunda tesis sobre Feuerbach, pero quizá en el contexto del texto de Sádaba sea más propio preguntarnos, parafraseando a Lakatos, si el lenguaje religioso, el «programa» religioso, se encuentra o no estancado, si es o no progresivo históricamente. Pienso que se avecinan momentos en que será precisa una respuesta muy clara a esta pregunta. ■

LUDOLFO PARAMIO.

Retrato del artista seriamente comprometido

Peter Weiss es, sin duda, la figura más destacada del teatro político desde Bertolt Brecht. Su *Marat-Sade*, que supuso un giro copernicano en su trayectoria de escritor, ha recorrido los escenarios y —gracias a la excelente adaptación cinematográfica de Peter Brook— también las pantallas del mundo. A partir de ese sorprendente ejemplo de teatro total, el subjetivismo que caracteriza a toda la obra anterior de Weiss, poética o narrativa, pero fundamentalmente autobiográfica —y en la que se deja sentir la doble influencia de Kafka y Strindberg—, deja paso a un abierto y radical compromiso. Su teatro va así a convertirse en un documento testimonial de una época: *Discurso sobre el Vietnam*, *El fantoche lusitano*, *Trotski en el exilio* son otros tantos títulos de esta segunda etapa. A años/luz del teatro psicológico, sus personajes no son sino portavoces de intereses, tendencias, ideas. En absoluto interesan ya a nuestro autor los conflictos puramente individuales, y si Weiss ocurre, por ejemplo, a la figura de un Hölderlin para protagonista de uno de sus últimos dramas, superada ya en parte la etapa radicalmente documental de *El discurso... o La indagación*, no será con el fin de trazar la biografía del autor de *Hyperion*, por más que, fiel a su método, no vacile en utilizar citas de cartas y textos de aquél, sino que nos presentará al poeta comprometido hasta la mé-

dula con la Revolución, en contraste con el «reformismo» de los Hegel, Fichte y Goethe, comido, si es o no progresivo hasta su muerte. Allí —se trata de una «licencia del autor»— le visitará el joven Marx, significándose con ello, como ha manifestado el propio Weiss, el paso de la revuelta idealista a la revolución científica.

De Peter Weiss aparece ahora, traducido al castellano, su libro *Informes* (1), colección de nueve ensayos escritos entre 1955 y 1966, y que ofrece para nosotros un doble interés: el de su indudable valor literario y el que supone el hecho de que nos aclare cumplidamente la idea que Weiss tiene del papel de la literatura y el arte en nuestro tiempo. Me referiré en primer lugar y más extensamente, pues considero que se trata de un texto fundamental al que en el libro aparece, sin embargo, en el último: es el titulado *Laocoonte o los límites del lenguaje*. Se trata de un ensayo de carácter marcadamente autobiográfico. Weiss nos habla de su obligado exilio tras el triunfo en su país del nazismo y de su posterior condición de escritor en su estancia en ese país escandinavo, cuya ciudadanía adoptó, aunque al omitir toda referencia a lugar y tiempo, el autor parece situar su relato, en una especie de topos mítico. En *Laocoonte...* se nos presenta al «escritor despojado de su propia lengua por quienes, a base de tergiversar y manipular las viejas palabras, a las que convierten en instrumentos de agresión y de odio, se han hecho dueños de la situación, y obligado a adoptar «para no perecer en la ausencia de todo lenguaje», uno sustitutivo cuyos elementos no tienen para él historia ni están tampoco cargados de ningún sentimiento,

sino que son simples flechas indicadoras que sólo le sirven para dejar testimonio de su propia impotencia. Cuando, una vez desaparecidas las circunstancias (políticas) que provocaron la expulsión del escritor de su comunidad natural, vuelve éste a su patria y reingresa en el viejo lenguaje, se encuentra con que entre ese lenguaje y él se ha abierto un abismo insalvable; las viejas palabras tienen ahora una resonancia extrema, parece como si estuvieran desprendidas de su origen o se les hubieran «resecaado las raíces». Esa ruptura, sin embargo, no es producto sólo de su expulsión, sino que, según él mismo reconoce lúcidamente, estaba ya preparada desde mucho antes en sus propios actos. En su lenguaje había existido siempre la tendencia a hacerse independiente. La única salida era, pues, aceptar aquella situación y comenzar de nuevo, pues, con todas sus insuficiencias, al menos a que el lenguaje era el suyo. «Antaño —termina esperanzadamente el ensayo— fue cortado (el escritor) de todo enlace y arrojado a una libertad en la que se perdía hasta a sí mismo. Pero se manifiesta la posibilidad de que él, gracias al lenguaje que le sirve para su trabajo, y que sólo en él tiene una residencia fija, encuentre su hogar en todo punto de aquella libertad».

En otro de los textos, igualmente fundamental para entender a Weiss, el autor nos ofrece un proyecto de lectura contemporánea, laica y directamente política de la *Divina Comedia*, que constituye un excelente prólogo para *La indagación*. En este *Diálogo sobre Dante*, Weiss ve en el florentino, antes que al poeta metafísico o sacro, al hombre comprometido con su tiempo, al implacable fustigador de los opresores, los traidores, los corrompidos, de todos los culpables, en suma, de crímenes contra la Humanidad. Si Dante viviera hoy, cuan-

DOS ERRATAS

En el número anterior se deslizaron dos erratas, no debidas a los firmantes de los trabajos. Una de ellas, correspondiente a la crítica de *Aurora de Albornoz sobre la última novela de Capentier*. Donde dice *Mademoiselle Verdurin* debería haberse dicho *Madame*. En el artículo de *Fernando Savater*, «Memorial de una iniciación», se habla varias veces de «indio yanqui», cuando el autor había escrito *indio yaqui*.

(1) *Informes*, Peter Weiss. Alianza-Lumen. Traductor: Gabriel Ferrater.