

# Rodolfo Vázquez, No echar de menos a Dios. Itinerario de un agnóstico

(2021) Trotta  
Madrid, 182 pp.

Jesús Ignacio Delgado Rojas  
Universidad Carlos III de Madrid  
ORCID ID 0000-0002-3818-5990  
[jesusignacio.delgado@uc3m.es](mailto:jesusignacio.delgado@uc3m.es)

Cita recomendada:

Delgado Rojas, J.I. (2021). Rodolfo Vázquez, No echar de menos a Dios. Itinerario de un agnóstico. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 21, pp. 447-453.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6373>

Recibido / received: 27/08/2021

En un intercambio de correos a inicios de la temporada estival del corriente 2021, le comentaba a Rodolfo Vázquez que ya había echado en mi maleta su *Itinerario de un agnóstico* para solazarme durante las vacaciones veraniegas. A lo que Rodolfo me contestó: «Es algo sencillo escrito con honestidad». Rodolfo, como buen agnóstico que no teme pecar, por un lado me mintió y por otro fue sincero: de relato sencillo, nada; de honesto, todo.

Aunque los temas de filosofía moral han sido una constante que recorre por entero la obra de Rodolfo Vázquez, en esta ocasión las cuestiones morales y religiosas cobran protagonismo propio. La moralidad y los sentimientos religiosos son asuntos que han recibido rendida atención por Vázquez siempre en relación a sus estudios sobre la idea de imparcialidad del Estado liberal, el rechazo de los paternalismos y perfeccionismos injustificados, la noción de tolerancia, el concepto de laicidad, las cuestiones de bioética o los temas de pluralismo, minorías y multiculturalismo. Pero en su último libro, *No echar de menos a Dios. Itinerario de un agnóstico*, más que el iusfilósofo liberal-igualitarista, preocupado por la marcha del Estado y las teorías de la justicia, escribe el filósofo de las religiones, el historiador de las ideas morales y religiosas.



Vázquez firma esta vez con la pluma del ensayista más que con la del teórico del Derecho. De escritura franca y honesta, nos regala un conjunto de capítulos que conjugan a la perfección la perspectiva historiográfica de autores y obras con la vivencia personal en torno a ellos. Y es que Vázquez sale al reencuentro con los clásicos –en el más puro sentido de I. Calvino–, se dispone a escucharlos y a ver lo que de nuevo tienen que decirle. Visita a los autores y obras de su juventud y ahora vuelve a leerlos con los ojos del tiempo y la experiencia. Escucha a los viejos maestros y revisa aquellos textos que leyó siendo estudiante y que después marcarían su quehacer filosófico. Y con buen tino nos hace partícipes de la conversación que con ellos mantiene. No es un escrito de senectud ni nada por el estilo. A Rodolfo aún le queda mucho camino por recorrer y seguirá –confiesa– con «lecturas y más lecturas; vida y más vida» (p. 177). Pero sí destila la obra una imagen del profesor universitario que, en la cima de la carrera académica, echa la vista atrás y observa –con cierta melancolía– el camino recorrido, recuerda quiénes fueron sus compañeros de viaje y qué lecturas marcaron los hitos de la senda. Y es que –me parece– hay en todo este libro un deseo de Vázquez de poner orden, de aclararse, de «ajustar cuentas» con los autores que le marcaron. El ensayo es un intento –que se logra– de calmar un desasosiego, el de re-vivir su itinerario existencial, el explicarse uno a sí mismo (y explicarnos a los que nos gusta escucharle y leerle) por qué uno cree en lo que cree, o por qué dejó de creer en lo que un día creyó o por qué hoy prefiere no creer.

Rodolfo incursiona en un terreno tan «sagrado» como es el del sentido de lo religioso o de lo absoluto. Y consigue salir airoso. Su obra es un ejercicio intelectual que tiene mucho, a su decir, de testimonial (p. 153); más bien de autobiográfico, diría yo, de introspección y examen de conciencia. Y es que Vázquez nos va dibujando el cuadro de su vida en función de las diferentes etapas por las que habría transitado en materia de religión:

Permanecí totalmente indiferente con respecto al mundo religioso hasta los dieciséis años; inicié una segunda etapa, hasta los treinta, en la que viví intensa y apasionadamente un encuentro con lo sagrado, sin regateos, con la inocencia del agraciado y la intransigencia del converso; luego una secularización personal, con la rabia y la indignación suficientes para alimentar un ateísmo militante, hasta mis cuarenta y largos; y, finalmente, poco a poco, me he ido acercando a la serenidad del agnóstico (pp. 11-12).

Este itinerario vital es la razón de ser del presente libro. Vázquez lo estructura en tres capítulos. El primero y el tercero tienen forma de «vidas paralelas»: pues el protagonismo lo otorga Vázquez a dos autores y a sus respectivas obras. Dos autores marcados a veces por una época, o por una continuidad temática o porque él los leyó y comprendió conjuntamente. El segundo capítulo es unipersonal.

Los tres primeros pares de autores conforman el primer capítulo, titulado «El proceso de secularización». La primera pareja la conforman Spinoza y Bayle. De la mano de Spinoza, Vázquez nos interpela acerca de la posibilidad de distinguir entre religión y moralidad (p. 26), entre el vivir religiosamente y el vivir moralmente. Alineándose con planteamientos hobbesianos, el consenso necesario para entrar en el Estado requiere vivir de acuerdo con la moralidad. Mientras la moralidad solo puede surgir después del consenso en el estado civil, en cuestiones de religiosidad, en cambio, no se requiere contrato ni consenso alguno. La religión, en Spinoza, será propia del ser humano natural, mientras que la moralidad lo será del ser humano civil. Si así nos lo explica Spinoza en el libro IV de la *Ética*, a continuación Vázquez tomará el *Tratado teológico-político* para analizar la relación entre religión y Estado a partir de la definición de ley y la distinción entre ley humana y ley divina. Este primer acápite se cierra con Pierre Bayle, quien «sienta las bases para un proceso paulatino de secularización de la religión, que nos sitúa de lleno en los orígenes de la Modernidad»

(p. 33). Comprobaremos que el escepticismo de Bayle abrirá las puertas de la tolerancia y su rechazo a toda forma de dogmatismo nos sumergirá de lleno en la segunda dupla de autores: Voltaire y Hume.

Vázquez inicia este segundo acápite con una idea a la que ha dedicado bastantes reflexiones en sus obras, la de laicidad (por citar únicamente su último pronunciamiento sobre la materia: fue en esta misma revista *Eunomía*, en su número 20, con ocasión de los comentarios que Vázquez le hizo a Alfonso Ruiz Miguel en la presentación de su libro *Cuestiones de principios*). Ahora Rodolfo nos propone indagar en la relación entre secularización y laicidad, que en un primer momento tiene que ver con la separación Iglesia(s)-Estado. Ser laico, en esta acepción, no supondría necesariamente la negación de la religión o de un Dios. Lo que se exige –enfatisa Vázquez– es que el lugar propio de los enunciados religiosos sea el privado y no el público. Casualmente leí el apartado que lleva por nombre “Contra el fanatismo y en favor de la tolerancia” (p. 47) el lunes 16 de agosto: cuando el fanatismo talibán volvió a sembrar el terror y el odio en Kabul. Con Voltaire y su *Tratado de la tolerancia*, Vázquez nos invita a interpelarnos sobre si, para ser tolerante, tendríamos que asumir un relativismo moral y cultural. Nos arroja a las preguntas incómodas de si es compatible la tolerancia con la afirmación de una justicia universal o si se debe ser tolerante con el fanático. Para Voltaire, y también para Vázquez, «la tolerancia sí tiene límites con respecto a aquellas verdades morales que, en los extremos, nadie puede negar sino a condición de hacer inviable cualquier convivencia social» (p. 51). Aquí Vázquez echa mano en su argumentación de un texto ya clásico e imprescindible sobre la tolerancia de Garzón Valdés, *No pongas tus sucias manos sobre Mozart*. Y continúa Rodolfo distinguiendo la tolerancia de otras actitudes menos exigentes como la paciencia, la indiferencia, la resignación y la neutralidad. Hacia el final del acápite, con Hume, Vázquez encuentra explicación al oficio del filósofo, que no es otro que «el de proporcionar un antídoto a la falsa religión» (p. 55). Así, a través de distintos ensayos –creo que el que mejor lo muestra es el *Del suicidio*–, Hume nos convenció de que el rechazo o la prohibición de determinadas conductas morales como criminales, no tiene ninguna justificación racional, más allá de los meros tabúes y temores supersticiosos.

Feuerbach y James intentaron dar algunas explicaciones del fenómeno religioso, desde la antropología y la psicología. En este tercer acápite del primer capítulo, Vázquez resalta un par de cuestiones de ambos autores que fortalecen la tesis del agnosticismo, más que una visión atea, con la que él los ha querido leer: por una parte, la crítica antropológica de la religión como un proceso de secularización de la misma; y, por otra, la comprensión de la religión como amor y comunidad. Esta última cuestión acercaría a William James al debate contemporáneo del comunitarismo en torno a si la identidad individual se estructura, desde el nacimiento, en base a identidades colectivas en las que la religión cumple un papel fundamental. Vázquez emparentaría más con James que con un comunitarista como Charles Taylor:

La experiencia religiosa puede mantenerse en un ámbito privado y personal sin negar las relaciones intersubjetivas, digamos, familiares o amistosas. Esas relaciones pueden ser, y son, sin duda, un punto de partida necesario e inevitable toda vez que venimos al mundo y crecemos en el seno de alguna comunidad con toda la carga de arbitrariedad que ello supone. Pero comprendernos como individuo *en y por* la comunidad, como sugiere el comunitarismo de Taylor, es desconocer ese margen de autonomía que reclamamos siempre al individuo, y por la cual no solo puede ejercer la crítica de su estatus colectivo, sino decidir ya no pertenecer a tal comunidad o disentir, si es el caso, permaneciendo en ella (p. 83).

El capítulo segundo, «un secular agnóstico», a diferencia del resto, es unipersonal y lo dedica Vázquez a Bertrand Russell. De él se seleccionan dos trabajos que ameritan especial atención para el tema: *Por qué no soy cristiano* y *Religión y ciencia*. En el primer ensayo Russell ofrece argumentos de peso para concluir sobre la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; argumentos que luego desarrollará en el famoso debate con Copleston. En *Religión y ciencia*, la mirada del científico, objetiva, libre y neutral, exige poner su subjetividad entre paréntesis y tomar distancia de cualquier tipo de valoración normativa. Unos ecos que llegan a la Filosofía del Derecho de la mano de Hans Kelsen con su *Teoría pura del Derecho*: la separación entre la moral y el derecho aseguraría la pureza de la ciencia jurídica. Son los años de tendencia de un positivismo que, desde el punto de vista epistemológico, impuso la separación entre los valores –éticos o religiosos– y la ciencia en sus diversas expresiones. Ambas obras se publican con apenas un año de diferencia: en 1934 la del jurista austriaco y al año siguiente la de Russell. Las relaciones entre religión y ciencia se han demostrado históricamente conflictivas, y se apuesta ahora por acotar los campos de actuación de una y otra, desmitificando dogmas, rechazando todo tipo de absolutismo moral y reconociendo que existe una pluralidad valorativa que invita a una convivencia tolerante (p. 98).

El tercer y último capítulo del libro lo titula Vázquez «Variedades del agnosticismo». Inicia con un primer acápite dedicado a José Gaos y Tierno Galván. Con ellos, Vázquez explora las nociones de voluntad, finitud y serenidad. De Gaos toma Vázquez los últimos trabajos de su vida, cuando el tema de Dios atrajo la atención del filósofo español exiliado en México. En sus *Confesiones profesionales* Vázquez halla a un Gaos ateo, que luego se verá atemperado en su libro póstumo, *Del hombre*, cuando ya, anclado en la finitud humana, queda abierto a lo inefable pero sin trascendencias. Un planteamiento que Vázquez encontrará también descrito magistralmente por Tierno Galván en un librito llamado *¿Qué es ser agnóstico?*

El agnosticismo del «viejo profesor» no asume una negación existencial de Dios. Por definición lógica, no es un ateo. Vive sereno en un mundo que es este, el que vivimos. Se descubre como un ser «perfectamente instalado en la finitud», sin necesidad de una realidad trascendente –al decir de Tierno Galván–, a la que no echa en falta ni le atormenta. Como asentado en un estado de serenidad, el agnóstico «acepta lo imperfecto -las limitaciones- como parte constitutiva de su instalación en lo finito» (p. 121). Pero esta serenidad no le impide disfrutar del goce estético o de la experiencia religiosa. No está restringido para apreciar lo inefable ni limitado para darle a su vida un sentido o significado propio. Un significado que no hallará en la trascendencia, pero que puede encontrarlo en otras experiencias seculares perfectamente compatibles con la actitud agnóstica. Por ello no es un nihilista, sino alguien que tiene creencias muy firmes albergadas en el único mundo humanamente existente y en la única vida realmente vivida.

La siguiente «variedad de agnosticismo» la enmarca Vázquez en las obras de Max Horkheimer y Albert Camus. Con el ilustrativo nombre de la obra de Horkheimer *Anhelo de justicia*, empieza a perfilar Vázquez una propuesta que incorpora en el agnosticismo las explicaciones sobre el dolor, la injusticia y el sufrimiento humano. Este “anhelo” no puede faltar en una concepción agnóstica del mundo, aunque las respuestas que se hallen no podrán depender de alguna teología o metafísica trascendente. En Horkheimer este «anhelo» es añoranza por la pérdida de poder que la tradición un día tuvo para cohesionar seres humanos (p. 133). Pero de ello no se sigue que la alternativa consista en un retorno conservador o romántico a la misma. El neotomismo sería una restauración anacrónica de una idea de lo absoluto trascendente ya superada, pero también el cientificismo al que nos arroja el

positivismo exacerbado y sus ansias de progreso puede acarrear resultados perversos e insospechados. Tanto en el neotomismo como en el cientificismo hay un olvido reprochable: ambas propuestas teóricas son culpables de invisibilizar el sufrimiento de las víctimas de la barbarie violenta e irracional del siglo XX. Y es ahí, en el intento por reivindicar un proyecto emancipador más universal y abarcativo de la otredad, de las víctimas y de aquellos que sufren, donde la religión puede cumplir una suerte de conciencia clara de la injusticia. Se trata de acceder a la justicia –reconstruye Vázquez, siguiendo ideas ya exploradas por él en anteriores trabajos– por vía negativa:

desde lo injusto a lo justo. Este acceso negativo tiene, además, la enorme ventaja de alcanzar mayores consensos entre diversas concepciones de lo justo. Resulta más fácil poner de acuerdo a las personas en la percepción de lo injusto, de las desigualdades, de los temores, de las carencias, de lo que resulta dañoso o doloroso, identificando a los sujetos afectados, que en conciliar de manera positiva las distintas proyecciones de lo bueno o de lo justo (p. 137).

Esta vía negativa Vázquez no la transita solo. Lo hace en la compañía del «rebelde» Camus. El hombre rebelde de Camus es el que dice no (p. 147). Algo que me recuerda también al imperativo de la disidencia muguerziano. La rebeldía es la actitud apropiada para aquel que se indigna por el sufrimiento del otro, del inocente. Es rebelde el que se espanta ante el bochornoso espectáculo del oprimido a manos de su verdugo. La rebeldía saca al individuo de su soledad y le hace tomar conciencia de la otredad, identificarse con el otro sufriente. Pero sin ningún sentido de trascendencia: el sufrimiento es compartido por todos porque es compartida la misma dignidad en todos. Si lo justo, según nos lo presenta Camus en *El hombre rebelde*, tiene que ver con el reconocimiento de la dignidad del individuo, la reivindicación de esta última –dice Vázquez– «tiene que hacer valer los mínimos inalterables que deben ser salvaguardados en cualquier ser humano. Es lo que da sentido al derecho -por vía negativa- a no recibir un trato cruel, inhumano o degradante: a no ser humillado, ni física ni psíquicamente» (p. 150). Si el liberalismo había puesto el acento en su versión positiva ligada a la idea de autonomía –y el rechazo a los paternalismos injustificados, los maximalismos perfeccionistas o los poderes invasivos de la intimidad individual–, había descuidado en cambio esta otra versión negativa que puede lograr mayores consensos en torno a la idea de lo que es injusto, lo humillante, lo ofensivo o lo intolerable. Aquí la referencia que hace Vázquez a Judith Shklar y su «liberalismo del miedo» es más que oportuna.

Las últimas páginas del libro exploran las posibilidades de una religión sin dios, como diría Ronald Dworkin, a quien dedica Vázquez el capítulo, junto al poeta Octavio Paz. De la mano de ellos, se adentra Vázquez en un agnosticismo que tiene que ver con la experiencia de lo sublime, del goce estético, del asombro ante lo bello y el disfrute del instante, lanzando estas huellas de nuestra existencia temporalmente finita a una eternidad que, sin trascendencia, intenta hacer de nuestro paso por la vida algo único, valioso y duradero.

Con Dworkin rechazamos el subjetivismo relativista y, en el extremo, el escepticismo, al que nos conduciría abrazar la tesis de un pluralismo de valores inconmensurable. Existirían, en cambio, valores objetivos, principios de justicia que no se ajustan a los vaivenes emotivos, ni a los significados culturales que se construyen desde los diferentes horizontes o marcos comunitarios. La igual consideración y respeto que nos merece el ser humano en su individualidad, única e irrepetible, rechaza cualquier tipo de trato cruel, inhumano o degradante. Esta universalidad valorativa subyace como condición necesaria para el ejercicio de la tolerancia y se traduce en la salvaguarda y defensa de los derechos humanos.



Antes de adentrarse propiamente en el debate religioso dworkiniano, Vázquez dedica unas páginas al tema de la laicidad y la deliberación pública. Desde claro cuño rawlsiano, también Vázquez se interroga –y nos interroga– sobre si es posible realmente articular una noción de lo racionalmente aceptable que todos los ciudadanos podamos compartir a pesar de mantener diferentes –incluso opuestas– visiones metafísicas o religiosas del mundo. La idea del consenso por superposición de Rawls nos es conocida, requiriéndose que los argumentos que se puedan esgrimir en la deliberación pública se apoyen en razones que puedan ser compartidas y accesibles por todos los ciudadanos con independencia de la doctrina comprensiva que cada uno abrace. Pero ahora Vázquez quiere saber si ello es factible: es decir, «¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática?» (p. 155).

En sociedades liberales y democráticas, mayoritariamente creyentes y con gobiernos que no escatiman en hacer públicas sus filiaciones religiosas, piensa Dworkin, que difícilmente se les podría pedir a los ciudadanos que separen sus creencias religiosas de sus pareceres políticos. Vázquez tantea una posible respuesta en la propuesta habermasiana de distinguir entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional, propia de los funcionarios administrativos, legisladores y jueces. De tal modo que solo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y ser coercitivas. Tras discutir algunas dificultades epistemológicas que tienen que ver con la capacidad del ciudadano secular para traducir el lenguaje religioso al público en general, Vázquez encontrará en Dworkin respuestas más promisorias:

No se niega el derecho de todo creyente a creer lo que le parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que, si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas, entonces deben someter los contenidos de sus creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que es moralmente correcto ejercitar la coerción solo con base en consideraciones públicamente aceptables (pp. 158-159).

Para ejercitar la coerción, esto es, para limitar las libertades de la ciudadanía, señala Vázquez, caben dos tipos de justificaciones: las personalmente estimativas y las impersonalmente estimativas. Las primeras apelan a juicios de valor sobre el tipo de vida que es bueno o malo para las personas de cuya vida se trata; mientras que las segundas apelan a algún objeto o hecho que es intrínsecamente valioso, independientemente del valor que posea para las personas. El primer tipo de razones no pueden servir para justificar la coerción estatal, pues invocan argumentos que solo son personalmente estimativos para algunas personas, aunque sean la mayoría. Solo el modelo laico tolerante estaría en condiciones de apelar a justificaciones impersonalmente estimativas, como podrían ser el estado del arte de las ciencias o los mismos derechos humanos. Los ejemplos del aborto o el matrimonio homosexual muestran la importancia de basar la deliberación pública en razones impersonalmente estimativas y no sólo estimativas o compartidas por algún grupo.

Las razones personalmente estimativas, en el modelo de liberales-igualitaristas como Dworkin y Vázquez, quedan desplazadas al ámbito privado de las personas. Ello no significa aislar a las personas, ni desconocer el carácter comunitario que tiene la práctica religiosa, ni impedirles la expresión pública de sus creencias. La moralidad tiene que ver con el vivir bien, nos dirá Dworkin en *Justicia para erizos*: autorrespetándonos y siendo auténticos, responsabilizándonos de labrar un relato vital coherente y honesto. Para muchas personas, vivir bien tiene que ver con una vida situada, con sentido, planificada. No predestinada o prefijada por un planificador eterno. Y esa idea de vivir bien en base a unas firmes creencias es igual para el

creyente que para el ateo. Lo religioso tiene que ver con la intimidad, con lo insondable, con lo indescifrable; se deposite esa intimidad en Dios o no. De ahí que entienda Vázquez que la experiencia religiosa va más allá de Dios, que es algo más profundo que una creencia teísta o politeísta. Algo más hondo e íntimo, que se puede descubrir en compromisos sublimes y bellos pero humanos, como en «el entusiasmo, el fervor y la emoción que acompañan a la inteligencia» (p. 164). La inevitabilidad de la belleza, la experiencia de lo sublime, del asombro, de lo numinoso, de lo bueno en sí, no necesitan a Dios para gozarse. Con el ejemplo de esta filosofía hecha poesía termina Vázquez su libro: mostrándonos el deleite que encierran los versos de un Octavio Paz que, como buen agnóstico, expresó el amor y la belleza sin esperar a ningún Dios.

La postura de Rodolfo Vázquez, tras recorrer sus escritos, creo que emparenta bien con la idea de sosiego de Tierno Galván, con el apercebimiento de ese estado de paz interior que nos granjea nuestra conciencia moral cuando actuamos correctamente. Algo que también está en Kant –en sus *Reflexiones sobre Filosofía moral* de la mal(llamada) ‘década del silencio’–: el hallarse contento con uno mismo es un primer paso que nos encamina a una realización personal que, una vez silenciados los seductores cánticos de sirena de la felicidad empírica, nos invita a vivir dignamente y sin sobresaltos. Me parece que es ahí donde Vázquez se encuentra más cómodo al explicar su agnosticismo. También me gusta el Vázquez cercano a Hume, en el que hay algo de un carácter típicamente agnóstico –y de buen humor– que tiene que ver con un estado de serenidad o de apacibilidad ante la vida. Un talante vital que, libre de absolutismos dogmáticos, intransigencias y trascendencias no cognoscibles, nos instala sosegadamente en el flujo cambiante de la vida, haciéndonos vivir con sensatez en búsqueda de la dicha mundana, mientras esperamos, sin rencores ni afanes, la llegada de las ineludibles fatalidades que nuestra finitud conlleva.

Pareciera que al no echar de menos a Dios, nada teme quien nada espera. Cerrada la puerta de la trascendencia, se abre la ventana de lo posible, del placer de una existencia terrenal mucho más humana. Más cercana y aprehensible. Sin resignación ni pesimismo. Pero sí asumiendo las posibilidades del hombre y de la razón, de las fronteras del ser y de lo presente. Con conciencia de nuestra propia finitud, de nuestras ansiedades, miserias y angustias. Sin temer a la inevitabilidad del final. En lucha siempre infatigable por las injusticias de aquí y ahora. Por vivir acorde a los ideales del humanismo, existiendo y pensando por uno mismo, sin los asideros de redentores, ni de mesías ni salvadores. Quizás así la felicidad esté más cerca del suelo que del cielo. Y en eso Rodolfo tiene más razón que un santo.