

EL CRISTIANISMO COMO ATEÍSMO SUSPENSIVO

Intentando comprender el motivo del éxito de la fórmula «Etsi Deus non daretur» en teología, descubrimos que el cristianismo contiene momentos de ateísmo que, de algún modo, le son necesarios y coextensivos. Este hecho permite al autor del presente artículo hablar de «ateísmo suspensivo». La expresión resulta paradójica. Por ello, después de hacer ver en qué sentido no puede hablarse de “ateísmo suspensivo” y en qué sentido sí, aporta para ello razones fundadas en la más inequívoca tradición de la teología cristiana. Según él, el cristianismo siente la necesidad de dejar la fe en suspenso para no encerrarse en sus propios paradigmas. Dicha actitud podría resultarle mortal, pues le aislaría en una identidad crispadamente autoreferencial, sin poder contar con un interlocutor que la interrogue desde fuera y a quien dar razón de la esperanza que le mueve.

Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur». Revue Théologique de Louvain, 33 (2002) 187-210.

Extraña paradoja: una fórmula que, al parecer, sólo tiene sentido en las ciencias (metodológicamente ateas), la encontramos también en teología, donde podríamos suponer que no debiera tener cabida. La encontramos en el *discurso sobre Dios*. La fórmula es conocida. Según el contexto, puede entenderse «como si» y «aunque» o «incluso si».

Encontramos la formulación «*como si* Dios no existiera» en contextos prácticos y de acción. «Siempre y en todo debemos actuar echando mano de nuestros recursos personales, de forma que, aunque creamos en Dios y en su auxilio, tenemos que actuar *como si él no existiera*, sin apoyarnos únicamente en su intervención».

En cuanto a la formulación «aunque Dios no existiera» o «incluso si Dios no existiera», se presenta en contextos teóricos y noéticos. «Aunque Dios no existiera, no seríamos menos capaces de descubrir las prescripciones de la moral y del derecho que nos son accesibles sin revelación divina, y estaríamos obligados a seguirlas con una obediencia no condicionada por sanción divina alguna, ni de recompensa ni de castigo».

Esa breve fórmula halla su mejor expresión en los «Prolegómenos» al *De Iure Belli ac Pacis* del jurista holandés Hugo de Groot (Grotius), quien escribe: “Todo lo que acabamos de decir (sobre el derecho y las leyes) seguiría siendo pertinente incluso si acordáramos, cosa imposible sin un gran crimen, que Dios no existe o que, si existe, no se interesa por los asuntos humanos”.

La tesis de Grotius es que la prescripción jurídica, fundamentada en el derecho natural, vale y se impone por sí misma. El derecho y la moral no son válidos porque los haya emitido y sancionado un legislador universal. Tienen valor aunque tal legislador no existiera. Más tarde dirá Kant que no se ha de cumplir la ley moral porque haya un

legislador, sino por sí misma (imperativo categórico). «La moral, que se funda sobre el concepto de hombre como ser libre que se obliga por lo mismo, por su razón, a leyes *incondicionadas*, no precisa ni de la idea de un Ser diferente, superior al hombre, para que éste conozca su propio deber, ni echa en falta otro móvil que la misma ley para observarla».

Se comprende mejor esta tesis si se la opone a la posición nominalista, que afirma que la ley es buena porque el príncipe la promulga. Por el contrario, Grotius afirma que el príncipe sólo puede promulgar una ley que sea buena y fundamentada independientemente de él mismo. Al no ser él el principio del derecho, está sometido al principio del bien y de lo justo. Más aún, aunque no existiera un príncipe (arbitrario o constitucional), habría un derecho, una ley justa y buena.

ÉXITO DE LA FÓRMULA

El principio *etsi Deus non daretur* pasó del dominio jurídico al de la ciencia, al de la historia, al filosófico y al moral. El derecho, la moral, la filosofía y la ciencia son metodológicamente ateas. No se puede recurrir a Dios para confirmar ni para debilitar una respuesta científica, ni para sustituirla cuando falla la explicación. «Dios no es parte de la cadena» (Sertillanges) y, si uno cree en su existencia, es sólo como razón última y trascendente de todo, incluso de esta inmanencia de las leyes que la ciencia sola se encarga de descubrir.

SU AVATAR EN TEOLOGÍA

También en teología se afirma el principio *etsi Deus non daretur*. En el campo de la fe y, por lo tanto, de la teología, hay que poner también entre paréntesis a Dios. Y ello no por algún motivo de oportunidad cultural, sino por razón del sentido mismo y de la lógica de la fe (cristiana) y como pertinente respecto de las cosas de la fe.

El fenómeno se presentó en su forma más extrema con la «teología de la muerte de Dios», nacida y desarrollada durante los años 1960-1970 en ambientes protestantes americanos. Para sus teólogos (Thomas Altizer, William Hamilton, Paul van Buren, etc.), el cristianismo es la religión del hermano, no la del Padre (o de Dios). Este ha muerto para dejar paso al Hijo del hombre. El evangelio es un ateísmo, pues anuncia la buena nueva de la muerte del Padre e instituye el amor fraterno como horizonte del hombre. Cristo (o mejor aún, Jesús), y no Dios, es quien inicia esta manera de ver. El grito de abandono en la Cruz («¡Dios mío, por qué me has abandonado?») es interpretado como significando que el Padre abandona a su Hijo en cuanto le retira su antigua presencia en el mundo. Abandona al Hijo a sí mismo («¡Dios mío, por qué me has abandonado?»), para que éste tome el relevo de la religión nueva, la del Hijo o de los hermanos. El grito de Jesús se escucha como si dijera: Dios mío, ¿por qué me has abandonado y me has dejado solo, sin Dios? ¿por qué nos ha dejado solos en nuestra sola fraternidad? Dios *ab-an-dona*, dona, hace donación de sus prerrogativas (*ab*), es decir, deja a su Hijo sus prerrogativas. Dando la vuelta a una expresión de san Juan, se podría decir: «Yo os dejo

huérfanos». Según estas teologías, ésta es la novedad cristiana: la muerte, la desaparición de Dios-Padre y el advenimiento del hermano-hombre en la figura de Jesús.

El término «Dios» sólo es una manera simbólica o hiperbólica de expresar una actitud puramente ética o antropológica. «El cristianismo se refiere fundamentalmente al hombre. El lenguaje relativo a Dios es una manera, entre otras, de expresar lo que el cristianismo tiene que decir sobre el hombre, la vida y la historia humanas» (Van Buren).

El cristianismo es un humanismo, como lo es, para Sartre, el existencialismo. De lo que trata es del hombre. Esos teólogos hablarán del «ateísmo cristiano», de «una interpretación secular» del Evangelio, de una «era postcristiana» e, incluso «postreligiosa». El descubrimiento de que el Evangelio es un ateísmo es el fruto y culminación del advenimiento de la «edad adulta», del «hombre emancipado» (sin padre), responsable de su destino. El Evangelio es ateo para que el hombre pueda llegar a ser hombre (como exige Sartre). El cristianismo es un ateísmo. Esos teólogos se presentan además como «teólogos radicales», precisamente porque quieren llegar hasta el extremo de lo que consideran que es la «lógica cristiana». El término Dios pertenece a un tiempo ya pasado, incluso en teología.

El *etsi Deus non daretur* se convierte así en un «Deus non datur» (no hay Dios). Dios es sólo un símbolo. No sólo no pertenece al mensaje evangélico; sino que éste representa precisamente su despedida. Dios mismo se ha despedido en la cruz. Al leer estos autores, se tiene la impresión de que el último resultado del *etsi Deus non daretur* se alcanza cuando esta fórmula pasa de la esfera profana a la religiosa y teológica. Entonces adquiere todo su sentido. «El poema de Cristo ha reemplazado el poema de Dios, según la fórmula del cristianismo ateo: 'Dios ha muerto en Jesucristo'. La referencia 'Dios' se convierte en un mero dato cultural que hay que *neutralizar*» (Paul Ricoeur).

Resumiendo el programa de estos teólogos: hoy en día habría que “desinventar” a Dios, de la misma manera que deberíamos poder desinventar la bomba atómica, es decir, no meramente no usarla nunca más o destruirla, sino no ser capaces de construirla de nuevo por haber perdido la fórmula que la inventó. La religión patriarcal debe ser substituida por la religión fraternal. El Padre se ha retirado del mundo.

Al dejar a Dios en la sombra, nos reencontramos con el tema de la muerte del padre, presente en muchos otros ámbitos desde el Siglo de la Luzes. En el ámbito político, la muerte del Padre, la muerte del Rey o la del soberano en la Revolución francesa, ha comportado que el Pueblo se convierta simbólicamente en soberano (la palabra «fraternidad» aparecerá luego en su divisa). En el ámbito de lo social, cuyo paradigma sería el mayo del 68, confundidos estudiantes y jóvenes obreros, se eliminan de raíz los hasta entonces (padres) sindicalistas. En el ámbito universitario se manifiesta con la muerte del profesor-padre (Nanterre). En el ámbito familiar, con lo que se ha denominado «la ausencia del padre». En el ámbito de la psicología, con Freud y la crisis de la figura paterna que los hermanos deben afrontar. En el ámbito eclesial, con el atentado contra el Papa Pablo VI en Manila el año 1968.

PERTINENCIA O IMPERTINENCIA DE UNA TAL TEOLOGÍA

¿Debe asombrarnos que los cristianos hayan llegado hasta aquí? Sí, podemos asombrarnos e incluso estar en desacuerdo, pues esta teología de la muerte de Dios y su interpretación del evangelio amplifica indebidamente una cierta tradición cristiana, pasando de un *etsi Deus non daretur* a un «Deus non datur», a un no hay Dios. Podemos decir, siguiendo a Paul Ricoeur, que no es posible históricamente, ni sostenible desde un punto de vista especulativo, ver en el acontecimiento cristiano una transmutación total del poema de Dios en poema de Cristo. Jesús habla de fraternidad. Pero ni su predicación ni su misma persona pueden comprenderse prescindiendo de Dios. No existe comprensión de Cristo y de su mensaje sin esta explícita referencia teológica.

Según Ricoeur, no se puede estar conforme con «ese desplazamiento del acento desde Dios a Jesucristo, que equivaldría a sustituir una denominación por otra». El NT *sigue*, después del AT, nombrando a Dios. Lo que predica Jesús, es el Reino *de Dios*. Una cristología sin Dios es tan impensable como un Israel sin Yahvé (...). Sólo tiene sentido decir que en Jesucristo se ha dado a reconocer el Dios a cuyo conocimiento debemos renunciar si, al confesar la iniciativa de la palabra de Jesús, nombramos a la vez al Dios de Jesús. El ser humano de Jesús no es pensable como algo distinto de su unión con Dios. Jesús de Nazaret no se comprende sin Dios». Citando a Pannenberg, añade Ricoeur: Jesús es «el hombre cuya existencia está determinada por el Dios que ha proclamado».

Pero ¿debe seguir asombrándonos una teología como ésta? ¿No habrá alguna razón que la explique y la haga posible? Sostengo que *el cristianismo es pariente del ateísmo*. Al cristiano, o por lo menos y sobre todo al católico, le basta con cruzar el rellano para encontrarse con los ateos, los vecinos del piso de al lado. Existe, desde siempre, en el cristianismo una cierta reserva respecto de Dios. No sólo histórica, sino intrínsecamente, hay en el cristianismo un germen latente de ateísmo. «Hay un cierto mensaje ateo en el cristianismo» (Jacques Lacan).

ATEISMO EN EL CRISTIANISMO

Ha sido Ernst Bloch quien ha propuesto y desarrollado esta tesis. Su obra se presenta como una filosofía de la religión judeocristiana. Bloch ve en la tradición judeocristiana una hermenéutica de la subversión y desvela, a través de toda la Biblia, las intenciones de revuelta, no sólo contra los ídolos, sino también contra Dios y la religión (cf. el relato de la tentación de Adán y Eva, las recriminaciones contra Moisés y su Dios durante la travesía del desierto, los reproches de Job, etc.). Según Bloch, los clérigos han sofocado esta tradición. Hay en el ateísmo una herencia efectiva de las potencialidades críticas de la religión desarrolladas en el judeocristianismo. El marxismo no podría «liquidar» la religión (como quiere hacerlo) sin heredarla, puesto que está en sus premisas. La oposición a la religión se halla ya en la religión. «Sólo un verdadero cristiano puede ser un buen ateo, sólo un verdadero ateo puede ser un buen cristiano». La verdad del uno es la del otro.

Por su parte, Marcel Gauchet habla del cristianismo como «religión de la salida de la religión». Y el sociólogo Léo Moulin ha defendido la misma idea: por su concepción de un Dios creador de libertad, el cristianismo se presenta veladamente como un ateísmo siempre posible, a merced de nuestra elección y de su derecho.

No insistiré en la cruel frase de Maurras: «Soy incrédulo, y por tanto católico». El gran ensayista Leopardi decía: «¿No resulta paradójico considerar la religión cristiana como la fuente principal del ateísmo o de la increencia en materia de religión? Yo así la considero.» Se trata de una «particularidad propia de las religiones judía y cristiana». Estas dos religiones, explica, han enseñado al hombre «a examinar y a condenar o abandonar sus creencias naturales, a buscar las cosas ocultas, a reflexionar». Al luchar contra la idolatría y la superstición, el AT ha desarrollado un cierto espíritu crítico sobre lo religioso, que no puede dejar de afectar a la misma religión «verdadera». «Todas las religiones –prosigue Leopardi– por poco que ya estén ‘hechas’ (es decir, que no sean inmediatas o primitivas, sino reflexivas, ‘racionales’) pueden considerarse causa de irreligión». «El ser humano no sería irreligioso, si no hubiera sido religioso».

EL CRISTIANISMO COMO ATEISMO SUSPENSIVO

El cristianismo occidental ha desarrollado *en sí mismo* una tradición que podría cualificarse de «ateísmo suspensivo». Al cristianismo le llega el momento de poner en suspenso la fe, de distanciarse de Dios y de una forma de comportarse que le tenga demasiado en cuenta. Esa tradición explica una especie de ateísmo latente que hay en el cristianismo (excepto en el Oriente cristiano). Como si el catolicismo no pudiera soportar una presencia e incluso una afirmación excesiva de Dios y necesitara de unas dosis de ateísmo para soportarse a sí mismo en cuanto fe en Dios. Como si el ateísmo le fuera de alguna forma necesario para expresar correctamente su fe en Dios, manteniéndola en guardia contra posibles excesos. Recordemos el siguiente pasaje bíblico: Cuando estés enfermo «ruega al Señor, derrama una libación de aceite sobre tu ofrenda según tus posibilidades; y luego llama al médico, pues le necesitas» (Pr 38, 9.11-12). O sea: encomiéndate a tu ángel de la guarda, pero ¡vete a ver al médico! Y el escritor sagrado añade, como para apaciguar a su devoto lector: «No te olvides de que el médico es también criatura de Dios».

La tradición jesuítica

Recordemos la famosa proposición ignaciana: «Rogar como si todo dependiera de Dios. Obrar como si todo dependiera de nosotros». El humanismo jesuítico, al desarrollar la teología católica de los méritos contra la teología de la pura gracia de los luteranos, calvinistas y jansenistas (¿no representan éstos una forma católica de calvinismo?), y posteriormente contra el quietismo (Molina, Madame Guyon, Fénelon), pone entre paréntesis la ayuda divina, insistiendo en que el creyente no tiene el derecho de apoyarse,

de forma perezosa y amoral, sólo en la gracia de Dios. «No hay que tentar a Dios».

Este humanismo se opone a lo que, tres siglos después, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) denunciará como «gracia barata», tendencia oculta en el pietismo protestante (forma protestante de quietismo católico). El humanismo jesuítico no se encuentra desligado de Dios, ni de la plegaria o de la gracia, pero se presenta como una aventura en la que el ser humano debe ser, y es, capaz de contar consigo mismo para construirse (humanismo). Esta toma de postura da testimonio de una gran confianza en las capacidades del ser humano. Uno reconoce en ella todo el optimismo de la antropología católica, en el que se puede ver un cierto semipelagianismo, una afirmación del libre arbitrio, en claro contraste con el pesimismo protestante y la doctrina luterana del propio arbitrio.

Se reconoce también en ella todo el humanismo del Renacimiento, del que la cultura jesuítica es parte importante. Juste Lipse (1547-1606), alumno de los jesuitas, alaba la autonomía de la conciencia y de la razón en el estoicismo. Desde su fundación (1425), una parte de la universidad de Lovaina difunde esa nueva actitud. El humanismo no duda –o actúa como si no dudara– de la existencia de Dios. Pero, además de la dimensión religiosa, reconoce en el ser humano otras dimensiones en orden al conocimiento de uno mismo y de la inspiración de la propia conducta. En el caso de los jesuitas, se podría decir: aunque exista Dios, a veces es preciso actuar como si no existiera. Se trata del rechazo a instrumentalizar a Dios. «Ad maiorem hominis gloriam»! (a mayor gloria del hombre). Dios debe ser gratuito y no una mera respuesta a nuestras necesidades. El cristiano no puede decir «Creo en Dios» si no es capaz de decir «incluso si Dios no existiera».

El axioma jesuítico también podría expresarse diciendo “como si la gracia no existiera” o “como si Dios no interviniera”. “Nuestro deber de hombres es actuar como si no hubiera límites a nuestro poder “... “Debemos ayudar a Dios con todas nuestras fuerzas, y manipular la materia como si nuestra salvación dependiera únicamente de nuestra industria” (Teilhard de Chardin). Y Gracián (1601-1658) decía: “Hay que usar los medios humanos como si no existieran los divinos”.

Las tradiciones patrística y escolástica

¿Nos encontramos ante una inflexión o una ruptura de la tradición católica? En absoluto: la tradición cristiana más clásica conlleva esta misma manera de pensar.

1. Para Tomás de Aquino, el ser humano desconocedor de la ley de Dios descubre, *objetivamente* en la naturaleza y *subjetivamente* en su conciencia, las leyes morales que le deben inspirar. Estas leyes, según Tomás, han sido depositadas en la creación y en el corazón del hombre por Dios, en cuanto que todo viene originalmente de El y de su trascendencia. Pero la inmanencia de esas leyes inscritas por Dios en la naturaleza y en la conciencia es tal que pueden conocerse sin revelación y sin conocimiento de Dios.

Tomás de Aquino retoma una tradición que se remonta a san Agustín. En la *Ciudad de Dios* defiende Agustín que, si bien es cierto que el orden general del Universo es obra de Dios, no por ello es menos cierto que el ser humano, *gracias a su razón*, puede descubrir

ese orden universal. Esta tesis agustiniana y tomasiana se remonta a su vez a la fundamentación del cristianismo por parte de san Pablo (Rm 2, 14-15; cf. Rm 2, 26-27).

Tomás de Aquino se referirá a la ley natural como “participación de la ley eterna en la criatura racional”, es decir, “participación de la criatura dotada de razón en la ley eterna”. La luz natural en nosotros y en nuestra razón es “una impresión en nosotros de la claridad divina”. La ley natural no sólo obliga porque Dios lo ha decidido así, sino porque la razón ve en ella la manera de ser verdaderamente humano y de actuar conforme a su finalidad.

He aquí la gran diferencia existente en este punto respecto del nominalismo del siglo siguiente, en concreto respecto del nominalismo político (el príncipe es principio del derecho). Pero también respecto del nominalismo teológico. Esto afirmaba Gabriel Biel: “Dios no quiere una cosa porque sea recta o justa, sino que, precisamente porque Dios la quiere, esta cosa es recta y justa”. Hallamos una fórmula todavía más fuerte en Occam, quien quiere salvaguardar la soberanía divina: “de potencia absoluta, Dios podría ordenar no solamente algo como asesinar sino incluso el odio al creador”. Esto es lo que sería moralmente bueno.

Esta postura nominalista se encuentra en la antípoda del semirealismo de santo Tomás, para quien todo deber ha de tener un fundamento en la realidad, que excluye toda arbitrariedad. Todo deriva ciertamente de una ley divina, puesta por un Dios inteligente (prioridad de la inteligencia sobre la voluntad), quien, por definición, sabe y quiere lo que es bueno. Nuestra propia inteligencia puede descubrir sin expresa revelación esa ley divina bajo la forma de ley natural.

2. Hallamos otra pista de que el cristianismo esté “emparentado con el ateísmo” en la importancia deliberadamente otorgada a la filosofía y a la racionalidad ya desde los orígenes del cristianismo, tanto por razones apologéticas (“ad extra”) como por razones que tienen que ver con la inteligencia de la fe en sí misma (“ad intra”).

En cuanto a la razón indicada en primer lugar: desde el siglo II, los apologistas (san Justino, Taciano, Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía, etc.) recurren a la filosofía griega para defender la validez de la fe cristiana ante las exigencias de la razón. Este recurso prosigue a lo largo de toda la historia de la teología cristiana. Considerando a la filosofía como sierva de la teología, el pensamiento cristiano confiesa la necesidad de aquélla. Mediante ese recurso a la filosofía, la teología cristiana estará presente en el mundo de la racionalidad y por esto el cristianismo será conducido a los parajes del ateísmo. También estará siempre al corriente la teología cristiana de las objeciones que se le hacen, incluso cuando adopte posturas integristas, como en la época del modernismo. Tenderá a conservar las lecciones de la filosofía antigua: las de Platón, en lo que se refiere a Dios; la de los jónicos, en lo que se refiere al cosmos; la de Sócrates y de los estoicos, en lo que se refiere al ser humano.

Este recurso a la filosofía y a la racionalidad responderá también a razones internas, propias de la fe *para ser ella misma*, al margen de toda otra razón. Se trata del famoso adagio: “cree para entender. Entiende para creer”. “Entiende para creer”: se le pide a la razón que comprenda, y no sólo que defienda la fe. “Cree para entender”: aunque la finalidad de la fe no es la búsqueda de la racionalidad, con todo no es ajena al dominio de

lo racional, ya que está invitada a participar en la inteligencia de las cosas. Fe y razón, comprometidas en un mismo combate hermenéutico, deben ser solidarias. La fe ha de poder iluminar la razón, pero también, y quizá sobre todo, debe ser iluminada por ella. ¡Para creer, no basta con tener fe! Hay que recordar la famosa requisitoria de san Pablo contra el abuso irracional del “hablar en lenguas” (1 Co 14,14-15, 19).

La razón es parte integrante de la fe. Y la tradición cristiana se opondrá explícitamente, incluso a veces con un exceso casi “racionalista”, al “fideísmo”, es decir, a aquella postura que consiste en decir que la fe se basta a sí misma y no tiene necesidad de la razón. Postura que parecería muy propia del creyente, pero que es rechazada por la teología cristiana por ver en ella una dimisión de la inteligencia. El concilio Vaticano Primero afirmará solemnemente que la existencia de Dios puede ser probada por la mera razón. ¡Esto equivaldría a afirmar que es de fe que Dios no es el objeto de un acto de fe! Desde tales presupuestos, se desarrollará toda una teología racional, llamada también “teología natural” –ya inaugurada por santo Tomás en sus cinco vías hacia Dios– que hará abstracción de cualquier dato tenido por revelado. Esa teología natural será incluso considerada, en el curso teológico clásico, un preámbulo obligado, si no de la fe, sí de la teología.

Vemos, pues, en qué sentido la adopción de la filosofía por el cristianismo ha marcado el destino de un pensamiento que yo llamo ateísmo suspensivo. ¡Se podría prescindir de Dios para hablar de Dios! Como si no hubiera revelación. El inmenso esfuerzo realizado para establecer las “pruebas de [la existencia] de Dios” presupone, de entrada, la regla metodológica del *etsi Deus non daretur*, ya que viene a ser una puesta en práctica de este adagio. ¡Para establecer dicha prueba no se puede presuponer a Dios so pena de incurrir en un círculo vicioso!

3. Otra corriente del pensamiento cristiano se relaciona también con el ateísmo. Es la corriente de la teología apofática, o teología negativa, presente en la teología desde los primeros siglos (Clemente de Alejandría, Dionisio el Areopagita, Gregorio de Nisa, etc.). Defiende que, de Dios, sólo sabemos que es, pero que no sabemos lo que es. Es el Incognoscible, el Innombrable, el Incomprensible, es decir, el que no puede ser aprehendido ni comprendido o encerrado en un conocimiento apropiado que lo abarque. De Dios sólo podemos saber lo que no es: mortal, material, finito, etc. Atributos puramente negativos: in-mortalidad, in-finitud, in-materialidad, etc. Pero atributos de los que somos incapaces de decir cuál es su contenido positivo.

Sólo analógicamente podemos atribuir a Dios calificativos positivos (Dios es bueno, justo, etc.). Según santo Tomás, en rigor, no es adecuado decir de Dios que es justo, bueno, etc. porque, actuando así, siempre nos arriesgamos a juzgarlo de acuerdo a nuestra concepción antropomórfica de la justicia y de la bondad. Si, a pesar de todo, podemos decir que Dios es justo, es porque no podemos decir que sea injusto, algo más desacertado todavía. Pero no podemos ir mucho más lejos. En esta ascesis de no pronunciar el nombre de Dios, propia de los judíos, y en esta ascesis de la teología negativa cristiana, ve Ricoeur “una suspensión ascética”, que la aproxima a nuestra idea de un “ateísmo suspensivo”.

Esa teología de carácter místico (que encontramos en Plotino y en algunos pensadores

árabes) ha producido la más bellas páginas de la literatura teológica cristiana. Alabanza estremecida por el carácter insondable e indecible de Dios, dicha teología quiere ser un silencio que pone al ser humano ante la grandeza inaccesible de un Dios al que puede con todo invocar y nombrar pero que, en ningún caso, puede imaginar, so pena de tener un Dios a su imagen.

Pero esa teología negativa, a pesar de su hermosura mística, conduce fácilmente a una especie de ateísmo práctico u oculto en el seno de la teología. No sin motivo, a mi parecer, muchos ateos manifiestan su simpatía, a veces incluso su inclinación, por la teología negativa. Igualmente, muchos creyentes se encuentran a gusto en ella pues ocultan así, sin especial incomodidad, su parte de increencia latente. La teología negativa puede convertirse en una forma voluptuosa de ateísmo de alguna manera autorizado para los creyentes.

4. Existe otra poderosa razón de esa cercanía entre cristianismo y ateísmo. Como ha mostrado la socióloga Danièle Hervieu-Léger, insistiendo concretamente sobre la componente judaica, la tradición judeocristiana se distingue de otras tradiciones religiosas, no tanto por el *monoteísmo* (también lo profesan otras religiosas o filosofías), cuanto por presentarse como una religión de la *Alianza*. Hablar de un Dios de la alianza muestra la novedad de la religión judía en la historia religiosa.

Dios, en la tradición judeocristiana, no se impone, se propone. No se impone como si fuera un Dios-Moloch o, filosóficamente, como si fuera un Dios de la prueba. Se propone dentro de los términos de una alianza libre: “Yo seré tu Dios; tú serás mi pueblo”. Si tú quieres, si tú eliges serlo. Es ejemplar el final del libro de Josué (Jos 24). Justo antes de morir, el sucesor de Moisés reúne por última vez al pueblo de Israel. Ante su afán de servir a Dios, les recuerda los peligros que corren siguiendo al verdadero Dios en medio de pueblos hostiles y les hace elegir entre el Dios de los padres y el de Canaan o Mesopotamia, para vivir en paz con sus vecinos (cf. 24,15). Al proclamar los israelitas su voluntad de servir al único Dios verdadero, Josué les ratifica en su fe y les recuerda que su promesa de fidelidad tendrá las mismas consecuencias de un juramento (cf. 24,22.27). Josué sería capaz de empujar al pueblo a servir a falsos dioses antes que exponerle al riesgo de prevaricación por asumir a la ligera cargas imprevistas. El monoteísmo no consiste en afirmar un solo Dios, sino en escoger un solo Dios, lo que pone de manifiesto la libertad de tal confesión.

Ahora bien, esto equivale a afirmar que el ateísmo es posible. No se dice que ello sea deseable, sino que, en el fondo, se percibe como formando parte del acto de fe, el cual sólo es posible y creíble si se mantiene siempre latente esa posibilidad. Lévinas ha escrito que la grandeza y la gloria del Creador es la de haber creado un ser a-teo, un ser separado, al crear al ser humano. Para la tradición judeocristiana, forma parte de la libertad humana convertir tal rasgo de separación en un trazo de unión o mantenerlo como trazo separador. El ateísmo sigue siendo una posibilidad *interna* de la fe en Dios, puesto que ésta depende de una elección y de una decisión que hubiera podido excluirla. La fe en Dios debe ser razonable. La adhesión a Dios pende siempre de la decisión humana, que retiene el derecho a ser ateo, de volverse hacia Dios o de rehusarlo, y ello precisamente por la “lógica divina”, la lógica de un Dios de alianza, que, en cierto modo, no quiere existir si no se le confiesa. Como dice una tradición judaica: “Si vosotros no me

confesáis, yo no existo, dice el Señor”.

En la herencia cristiana de este tema de la alianza, hay que subrayar además la singularidad cristiana del bautismo. Si bien uno puede ser judío o musulmán por el mero hecho del nacimiento, “cristiano no se nace, se hace”, según un adagio de los primeros siglos. El rechazo siempre es posible y siempre se exige formalmente la adhesión. La práctica del bautismo de los niños ha complicado la situación. Pero sigue siendo claro que ser cristiano no es algo dado por la carne, la filiación y la sangre. Mientras que la circuncisión no hace otra cosa que remarcar una pertenencia ya adquirida y sin retorno, se requiere imperativamente un bautismo para crear la pertenencia explícita. La elección del ateísmo sigue siendo una posibilidad para el catecúmeno.

5. Otra manifestación de ese ateísmo suspensivo se nos muestra en el hecho de que el catolicismo nunca ha querido desprenderse del todo de la herencia pagana. ¿A qué se debía la labor de los monjes copistas que salvaron las obras de la Antigüedad pagana, como las de Cicerón, Tácito o Virgilio, Horacio y Ovidio, y no digamos las de Catulo y otros? ¿En qué pensaba Dante al pedirle a Virgilio, antes que a Beatriz, que le guiara por el camino de la eternidad? ¿Acaso no han servido los nombres de los dioses paganos, recién apeados de sus tronos, para designar los astros, como si se quisiera que no desaparecieran del todo de este mundo? ¿No es cierto que el catolicismo ha conservado un gusto completamente pagano por las fiestas, de las que la del carnaval, casi desconocido en la mayoría de países protestantes y del todo en los ortodoxos, es un testimonio casi más chocante por su mismo nombre que por su celebración, situada en el contexto de una celebración propiamente cristiana? ¿Cómo no señalar también el fenómeno, católico por excelencia, del Barroco, cuya exuberancia arquitectónica y embriaguez escultórica le hacen a uno dudar si no estará en la ópera y en un decorado de exuberancia casi pagana?

El catolicismo ha querido que la herencia pagana se mantuviera en la herencia cristiana y no se perdiera para el ser humano. Clemente de Alejandría decía del paganismo que era “nuestro AT”. Y Basilio de Cesarea, citando a Hesíodo y afirmando su acuerdo con él, recordaba a los jóvenes que “el ideal es descubrir uno mismo la voz del deber”. Qué decir de un san Jerónimo que sollozaba por tener que confesar que por la noche llegaba a soñar que estaba leyendo los autores antiguos. Y de la vinculación afectiva con la ciudad de Roma, que no se debe sólo a la sede de Pedro sino también a la de Augusto. El catolicismo es el cristianismo menos “puro”, si se le compara con la austeridad de la Reforma o la integridad ortodoxa.

¿Cómo hay que entender ese afán por la herencia pagana? Sin duda por la convicción de que no basta ser “meramente” cristiano para ser humano. Que no todo lo que nos hace personas se halla en el Evangelio. Y que, antes que nada, uno tiene que ser persona para ser cristiano. Pero hay también en ello la intuición que empuja a la religión cristiana a salir de un encierro en misma que le resultaría mortífero. A salir de una soledad identitaria, sin presencia de una alteridad regeneradora, de un interlocutor, que la interrogara. Al abrirse a otro —en este caso, al paganismo— el cristianismo rechaza la crispación autoreferencial y solipsista, para hallar en la alteridad y el distanciamiento, es decir, en la contradicción, la vía de supervivencia.

El cristianismo fue “invitado a asumir la singularidad crística *mediante* los recursos de la nueva universalidad, la expresada en términos del logos griego” (Ricoeur). Verdadera gesta epistemológica, que le permitió romper “el encierro de la tradición, convertida en depósito” (Ricoeur). San Juan, insertando desde su prólogo la tradición del Logos en la comprensión de la cristología, y san Pablo, viendo en el anuncio del Evangelio a los paganos su única oportunidad de no quedar apresado en un retorno a prácticas mortíferas, nos descubren que ambos comprendieron, ya desde un principio, la necesidad de hacer sitio a la heterogeneidad. Y ¿qué decir de un san Agustín, quien confesaba que en el *De finibus* de Cicerón había descubierto la sabiduría?

Si el cristianismo no hubiera dispuesto de esa casa rural (*pagus*) en el paganismo (*paganus*), hubiera corrido el riesgo de quedar encastillado en una ciudadela (*castellum*). El cristianismo rechazó “la pureza peligrosa” (Bernard-Henry Lévy) que conduce siempre a la insolencia, a la violencia y al aislamiento del integrismo. San Pablo, al oponerse a las tentaciones judaizantes presentes o latentes en la primera comunidad (carnes de animales inmolados, circuncisión, etc.), hace una apuesta a favor de la “impureza” frente a la pureza. Apuesta por esa mezcla (y una mezcla jamás será pura) que no teme echar mano además de otros valores. En lo religioso se da siempre una cierta impureza, incomprendida por los puristas: un rechazo del integrismo y de la intransigencia, rechazables por el ser humano como persona y también como cristiano. Es necesaria una “protección contra la locura de un contacto directo con lo sagrado, sin la mediación de la razón” (Levinas).

Se ha subrayado en antropología y en psicología (Antoine Vergote) el peligro del “incesto cultural”, cuando todos los intercambios tienen lugar en el seno de una misma comunidad. No es bueno habitar en una sola representación de la realidad. Tratándose de materia religiosa, podríamos hablar del peligro incestuoso de mantenerse encerrado en sus propias referencias. Las desviaciones cátaras son “ejemplares” de ese encierro compulsivo en la pureza. ¿No debiéramos alabar un san Gregorio que preconizaba recurrir al pagano por su competencia en lo que respecta a usos y costumbres del mundo?

En el helenismo, el cristianismo tuvo en seguida “la oportunidad de disponer de su otro yo” (Ricoeur). Al *sensus fidelium*, al sentido de la fe de los creyentes ordinarios y de todos los días, debería unirse el *sensus infidelium*, el sentido de las cosas de este mundo, que los no creyentes pueden ofrecer a los creyentes. Ellos poseen también un sentido de las cosas que no es inútil para la fe pues, gracias a él, ponen al descubierto nuestros integristos o nuestras interpretaciones de la fe que van contra una justa visión del ser humano. Van Gogh, en una notable observación, decía que la Iglesia se descalificaba cada vez que “excluía al hombre natural”. En el “dad al César lo que es del César” no hay que ver una regulación de nuestras relaciones externas a la fe, sino algo perteneciente al ejercicio interno de la misma fe cristiana. En este recurso al “paganismo”, y al ateísmo, hay la voluntad de ver la salvaguarda de una fe que, de estar demasiado segura de sí misma, se destruiría. El *etsi Deus non daretur* reviste para la fe un valor epistemológico. Por lo demás, toda afirmación, ¿no encierra a la vez una negación? Es ésta una buena lección de Hegel a recordar, incluso si no estamos dispuestos a seguirla todos los días.

¿No nos parece que el *etsi Deus non daretur* comporta una verdad o una intuición más profundas de las de una simple proposición práctica o ética? Su importancia es realmente

teórica y teológica. Al hablar de un “ateísmo suspensivo” presente en el discurso cristiano sobre Dios, creemos haber demostrado que en el discurso teológico ya había, *intrínseco al mismo*, un eclipse querido de cualquier referencia demasiado inmediata a Dios. El *etsi* suspende una afirmación demasiado apresurada y exclusiva de Dios. La teología negativa exige que el discurso comience con una negación. El interés hacia el ateísmo traduce “el tiempo de escrúpulo y de perplejidad” (Schleiermacher) que precede a cualquier acto de adhesión. Apoyar al paganismo y a la racionalidad supone que la afirmación cristiana de Dios obliga a dar un rodeo epistemológico por todo aquello que la contradice.

El principio *etsi Deus non daretur* no sólo es familiar al cristianismo, sino intrínseco a su expresión. ¿Se le puede negar ese momento de ateísmo suspensivo? Creemos que no. ¿Nos puede seguir asombrando la presencia del *etsi* en la teología cristiana? ¿Hemos de seguir considerándola una extraña paradoja? Más bien, creemos que se trata, si no de una evidencia, sí al menos de una verdadera conquista de la fe cristiana, de una fe que, aun queriendo ser ella misma, no quiere ensimismarse.

Quizás el ser humano pueda ofrecer a Dios el sacrificio de muchas cosas. Pero jamás el de su razón.

Tradujo y condensó: ANGEL RUBIO