

EL CRISTIANISMO COMO MONOTEÍSMO RELATIVO

Con alguna anterioridad, el autor publicó en la misma revista un artículo con un contenido semejante: Le christianisme comme athéisme suspensif (condensado también en nuestra revista, en el numero 165, enero-marzo 2003). El presente artículo pretende completar el anterior con nuevas aportaciones. El A. piensa poder hablar de un monoteísmo "relativo", en oposición a un monoteísmo "absoluto". El hombre es la finitud de Dios, su dichosa finitud, la que le permite ser Dios, es decir, un "Dios de", y no una divinidad. En estas páginas, A. Gesché quiere mostrar ("ateísmo suspensivo", "monoteísmo relativo") que la referencia al hombre no es extrínseca a la confesión y a la concepción de Dios, sino que le es intrínseca.

"Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le "Etsi Deus non daretur", Revue théologique de Louvain 33 (2002) 473-496

En un artículo anterior, en el cual buscábamos inicialmente comprender el éxito de la célebre fórmula *Etsi Deus non daretur* en la tradición cristiana, llegábamos a la conclusión de que el cristianismo contiene momentos de ateísmo que le son necesarios y coextensivos. Hablábamos, por eso, de la presencia latente de un *ateísmo suspensivo*. Con ello queríamos expresar que el cristianismo entiende habitualmente que pone la fe en suspenso, considerando indispensable situarse a una cierta distancia en relación con ella. Se trata, en el cristianismo, de una cierta reserva en relación a Dios, que toma la forma de un eclipse voluntario, cuando descubre una referencia a Dios demasiado rápida, frecuente e inmediata. Para ser ella misma, la fe cristiana no quiere encerrarse en el solipsismo. El ateísmo, sin preten-

der reducirlo a eso, viene a ser entonces lo otro del cristianismo.

Con todo, ¿no hay una explicación más profunda, que se hallaría incluso en el mismo Dios y no simplemente en nosotros, y que iría hasta la esencia del monoteísmo cristiano? Eso es lo que nosotros vamos a investigar.

Enuncio la siguiente hipótesis: por su nacimiento y por su naturaleza, el cristianismo contiene, *por causa de su atención al hombre*, una estructura de reserva con respecto a una afirmación aislada de Dios. Eso es lo que quiero expresar utilizando la fórmula de que el cristianismo es un *monoteísmo relativo*. Y entiendo esto, no en el sentido de que el cristianismo sería un politeísmo, sino en el sentido de que es un monoteísmo en suspenso, es decir, que deja lugar, intrínsecamente, a un otro que no es Dios. *Un otro, que es el hombre.*

En el monoteísmo cristiano, Dios, de alguna manera, se ha dado algo así como un “rival” de sí mismo: este hombre que puede siempre levantarse y protestar cuando considera que un Dios excesivo lo hunde y lo destruye. Este hombre que puede protestar que Dios no es Dios si confesarlo a Él no

comporta a la vez su propia afirmación como hombre. Hablar de monoteísmo relativo, es afirmar que en el monoteísmo cristiano hay una apertura en la que el hombre se sitúa, y que condiciona la *confesión* y quizá incluso la *concepción* del Dios efectivamente único.

UNA CONFESIÓN RELATIVA DEL MONOTEÍSMO

A partir de la Encarnación

Para caracterizar lo que yo llamo el monoteísmo relativo del cristianismo, partiré ante todo del paradigma de la Encarnación. Al hablar de un Dios que se hace hombre, y que se hace hombre para el hombre, la fe cristiana confiere a éste una importancia semejante a la de Dios: tocar al hombre es tocar a Dios. Por la idea de Encarnación, el cristianismo proclama la idea de que el hombre merece una atención semejante a la que merece Dios. La idea de Encarnación, es decir de un Dios que considera adecuado para Él y bueno para el hombre asumir la condición humana, aleja y prohíbe pensar en un Dios que pusiera en peligro al hombre. Sería necesario entonces, una vez más, practicar un *Etsi Deus non daretur*, pero esta vez radical: no hay Dios allí donde el hombre es negado.

El cristianismo de Encarnación desarrolla así una *antropología* teológica en el sentido de que ésta descifra la grandeza del hombre a partir de la grandeza de Dios. En otras palabras: si en el cristianismo hay lugar evidentemente para Dios, también hay -y me atrevería

a decir que en el mismo plano, teórico y práctico- lugar para el hombre, en una relación que podríamos llamar dialéctica. Dios y el hombre se intersignifican.

En este sentido hablo de un monoteísmo relativo, ya que se trata realmente de un monoteísmo: frente a Dios no hay otros *dioses*; pero es un monoteísmo que deja lugar a “otro”: ante Dios existe otro, aquel a quien podemos llamar *el otro de Dios*, es decir, al hombre. Es un monoteísmo relativo, en el sentido de que no tolera ningún discurso sobre Dios que no incluya un discurso sobre el hombre. Y es un monoteísmo relativo, porque no hay respeto a Dios sin respeto al hombre. *Res sacra homo*, el hombre es cosa santa, sagrada, tan inviolable como su Dios, tan única como su Dios.

Puede pensarse que el cristianismo encuentra aquí su herencia en el Primer Testamento. En el relato bíblico del más horrible pecado original que haya podido pasar por la mente de un hombre, -y hablo del sacrificio de Isaac por Abraham, el único pecado original felizmente impedido por el ángel de Dios y de los hombres-, se da a entender que, si el

hombre cree honrar a su Dios inmolando un niño, hace cualquier cosa menos honrarle. Ante la faz de Dios al que hay que contemplar, está la faz del hombre al que también hay que contemplar. Por otra parte, es así como Dios mismo se comprende. Pues si Él puede decir: "Yo soy: *aquel que soy*" (Ex 3, 14), es porque primero ha dicho: "Yo estoy *contigo*" (v. 12).

Lo que yo llamo aquí un monoteísmo relativo o en suspenso, voy a formularlo ahora de la manera siguiente: el creyente debe respetar al hombre *etsi Deus non daretur*, incluso aunque Dios no existiera. En otras palabras: como si no existiera y porque no puede existir un Dios que diera al hombre el derecho de no respetar al hombre, con el pretexto de respetarlo a Él. Así pues, puede darse un ateísmo práctico o de circunstancia, allí donde se define correctamente a Dios como aquel que no se separa de la afirmación del hombre. La afirmación de Dios será incluso considerada como un engaño y como una falsedad *religiosa*, una mentira de la fe, allí donde ésta excluya al hombre (cfr Sant 1,27 y 2,1-26; 1 Jn 3,10 y 4,20). Podría hablarse aquí de un *Etsi Deus datur*: aunque Dios exista, su afirmación debe dejar un lugar al hombre, bajo pena de ser una afirmación *que se contradice a sí misma*. "Quien no ama no conoce a Dios" (1 Jn 4,8).

A partir de una palabra de Jesús

Podemos descubrir una segunda característica del monoteísmo

relativo en la famosa afirmación "Dad al César lo que es del César", de la cual puede decirse que constituye uno de los fundamentos de Occidente. Esta fórmula rompe con todas las demás concepciones religiosas de la sociedad –hasta tal punto que los romanos contemporáneos de Justino tratarán de ateos a los cristianos porque no veneran al César con ritos religiosos– y atraviesa toda nuestra cultura. En principio, el cristianismo es el rechazo de toda teocracia. El Reino de las cosas seculares tiene, no sólo sus derechos y su autonomía, sino que –según el Evangelio– estos derechos y esta autonomía no han sido "arrancados" a Dios, sino puestos por Dios mismo. Es Él mismo quien dice: "dad al César".

Lo que es notable es que, siempre en principio, el cristianismo no instrumentaliza el monoteísmo con fines teocráticos. Ahora bien, se sabe que la teocracia ha pretendido encontrar uno de sus modelos y de sus justificaciones en el monoteísmo, es decir, en un monoteísmo absoluto, no relativo, cerrado en sí mismo y en su despotismo. Dios, por así decirlo, no es la medida única de todas las cosas; el hombre es también medida de las cosas, de la ciudad y del hombre. Añadamos aquí que los cristianos occidentales son sin duda los más firmes ejemplares en esta reivindicación del lugar acordado a una autonomía laica de la cosa pública. Una especie de ateísmo político juega aquí en este monoteísmo que no pretende ser, en principio, totalizador de la sociedad humana. Dios no está solo, el

hombre tiene también una palabra que decir.

A partir del kerigma

En la lectura del monoteísmo cristiano que proponemos el movimiento hacia el hombre es tan “primero” como el que se dirige hacia Dios. El motivo es que la afirmación de Dios no depende aquí de una posición filosófica, sino de una posición kerigmática y creyente. A saber, que el anuncio de Dios sólo tiene sentido si es una buena noticia para el hombre. Esta confesión de Dios consiste ciertamente en proclamar, pensar y creer que hay un solo Dios. Pero esto no simplemente para salvarlo a Él (preservarlo del politeísmo), sino para salvar al hombre (salvarlo a él de los falsos dioses). Falsos dioses, no tanto porque falsean a Dios, sino porque falsean al hombre. Se honra a un solo Dios para no tener que doblarse ante ningún falso absoluto que desnaturaliza al hombre. “La única postración venerable es aquella que te prohíbe todas las demás” (Muhammad Iqbal). El respeto al hombre no nace de un movimiento *segundo* con respecto a Dios, sino que resulta directamente de una confesión auténtica de Dios.

Por ello hay que calificar este monoteísmo como monoteísmo kerigmático: es una confesión (“Creo en un solo Dios”), una proclamación (*kerigma*), no simplemente una afirmación (“No existe más que un solo Dios”, como podría decirlo la filosofía). El monoteísmo judeo-cristiano no nos

sitúa en presencia de una Divinidad, sino de un Dios. Y un Dios no domina, como una Divinidad, en la inmensidad y en la soledad de las galaxias, sino que reina allí donde el hombre ve en Él a alguien que existe para él y que él mismo escoge porque se siente dichosos de escogerlo; y de escogerlo para su propia verdad, su *verdad humana*.

Se trata ciertamente de un monoteísmo, en el sentido de que elige un verdadero Dios como único Dios. Pero es un monoteísmo relativo, en el sentido de que la verdad de este verdadero Dios depende de su respeto por el hombre, de tal modo que la falta de respeto hacia el hombre sería contradictoria con el verdadero Dios, es decir, lo eliminaría. En esto consiste toda la esencia de un monoteísmo kerigmático: no en “no hay más que un solo Dios”, sino en “no tendrás más que un solo Dios”, el verdadero; es decir, “no tendrás otros dioses fuera de mí”. Un Dios que vincula su propio sentido y su propia legitimidad a la suerte del hombre. Reconocer a este Dios y proclamarlo único es afirmar que es el único que permite al hombre ser él mismo; el único que merece ser Dios. Eso es el monoteísmo cristiano.

Un pasaje de la Carta de Santiago ilustra muy bien esta idea. Recordando que no sirve de nada decir que se tiene la fe, proclamar que se cree en Dios si se deja marchar al hermano o a la hermana desnudos y hambrientos sin procurarles ayuda (ver Sant 2, 14-16), Santiago escribe: “¿Tú crees

que hay un solo Dios? Haces bien; pero también los demonios creen y se estremecen" (v. 19). Está bien, pues, decir que Dios existe, incluso los demonios pueden hacerlo y lo hacen. Pero no es eso lo que pide la fe.

Y precisa todavía Santiago: "Así también la fe (tan sólo de proclamación) está muerta en sí misma (v. 17). Es decir, Santiago afirma que una fe que pretende sostenerse por sí misma, contentándose con las cuatro palabras "Yo creo en Dios", es una fe muerta, una no-fe, una fe que muere por causa de su aislamiento y soledad con respecto al hombre (monoteísmo estricto). Esta fe, al faltarle la apertura y la preocupación por el prójimo, encierra a Dios en su propio sí-mismo, lo cual representa todo lo contrario del Dios cristiano que, en Jesucristo, no ha considerado el don de la divinidad como una presa codiciable para Él solo (cfr Flp 2, 6).

Desde este punto de vista, hay que subrayar que la tradición filosófica católica, con la *analogía entis*, experimenta muchas dificultades para pensar a Dios en las categorías de la relación y la alteridad. Al pensarlo con las del Ser y del Uno, siguiendo la tradición aristotélica y plotiniana, resulta difícil pensar lo que aquí llamamos "monoteísmo relativo", ya que toda la verdad se concentra en el ámbito del absoluto. En un pensamiento estricto del Uno, todo lo que no se deduce directamente de él, es calificado de accidental y, por tanto, desvalorizado. Ahora bien, lo plural tiene una densidad "ontológica" que puede

de ser plenamente reivindicada frente a la del Uno.

Hoy día todo está a punto para proclamarlo así. Esta es una de las aportaciones de la fenomenología, y que justifica la manifestación plural. Tal como afirma Maurice Merleau-Ponty, en un contexto en el que se refiere a la tradición cristiana auténtica, no hay en ello "ninguna destrucción del absoluto ni de la racionalidad, sino del absoluto y la racionalidad separados... A decir verdad, el cristianismo ha consistido en reemplazar el absoluto separado por el absoluto en los hombres". El mismo Tomás de Aquino habla de las personas de la Trinidad, como siendo cada una un *ens relationis*, un ser de relación, que encuentra su ser propio en la relación. Qué audacia para un maestro que pretende, sin embargo ser fiel a las exigencias del pensamiento aristotélico. Casi se diría que la relación precede al ser.

Con todo, esta audacia es la del que puede ser audaz cuando se trata de pensar el monoteísmo cristiano. Pensamos aquí en Tertuliano quien, a propósito de la Trinidad e inspirándose en la cuarta categoría estoica, "relativo de alguna manera a alguna cosa", ha osado pensar el plural en Dios, el Dios que de algún modo tiene un "junto-a-sí". Cómo no recordar entonces el Prólogo joánico: "Y el Verbo estaba junto a Dios". Se trata de este Verbo, del cual se escribió al mismo tiempo que se "hizo carne", es decir, que se hizo hombre, que "salió de su silencio" de junto a Dios (cf. Ignacio de Antioquía), de manera que el

hombre está realmente junto a Dios. El monoteísmo cristiano tiene la fuerza de incluir lo plural en la coherencia, quizá verdadera palabra para designar la unicidad de Dios. Nuestro Dios es un Dios en el cual nosotros escuchamos nuestro propio rumor.

Así pues, un monoteísmo que aísla la afirmación de Dios de la del hombre, es un monoteísmo muerto y vano, completamente alejado de la confesión cristiana de Dios. Es decir, que no bastará jamás clamar "Señor, Señor", sin preocuparse por el hermano, para permanecer en la verdad del monoteísmo cristiano. Se es verdaderamente ateo cuando no se proclama al prójimo al mismo tiempo que se proclama a Dios. Entonces se es propiamente ateo, ya que, por el hecho de ignorar al hombre, uno se sitúa *ipso facto* fuera de Dios, se separa de Dios (ateo). El monoteísmo cristiano, por consiguiente, tiene otra "esencia" y se desmarca enteramente de todos los demás monoteísmos.

Este monoteísmo puede ser llamado *relativo*, en el sentido de que implica la confesión simultánea del hombre. Según la concepción cristiana, Dios no es una mónada y, mucho menos, una mónada sin ventanas. Así concebía Leibnitz la estructura de las cosas. Por el contrario, podemos concebirla como estructurada por la relación, y encontrar ahí el secreto del universo y de Dios mismo. La concepción trinitaria de Dios, propia del Cristianismo, va exactamente en este sentido. A diferencia de los dioses del

Olimpo, nuestro Dios se comprende en la alteridad, es decir, en la alteridad que se inquieta por el otro, como nos lo muestran los gestos de Jesús en los Evangelios. A diferencia de Plotino, no es el Uno lo que magnifica a Dios, sino el plural.

La confesión monoteísta de nuestro Credo expresa que creemos en un solo Dios, en el sentido de único (*eis hena, in unum*), y no en el sentido de sólo (*eis monon, in solum*), solitario, replegado sobre sí, sólo consigo mismo. El monoteísmo cristiano es un monoteísmo que protege al hombre a diferencia de un politeísmo que haría posible que algún otro dios autorizara el asesinato del hombre. Si no hay más que un Dios, y es el que hemos considerado, tal escapatoria no está permitida.

Y ahí encontramos la gran diferencia con la filosofía. El monoteísmo filosófico es un monoteísmo absoluto, ya que cuando habla de Dios habla de él parcialmente, tan sólo en su abstracción. Por el contrario, la teología habla de un Dios real, "concreto", de un Dios tal como es en relación con el hombre. Por ello, hablamos de un monoteísmo relativo, con el fin de conservar la intuición de una ruptura con el absoluto encerrado sobre sí mismo. El Dios cristiano se define como *Dios-del-hombre*, sin que pueda suprimirse ninguno de estos tres términos. La filosofía habla de Dios sin hablar del hombre; la teología, por el contrario, habla de Dios hablando del hombre.

UNA CONCEPCIÓN RELATIVA DEL MONOTEÍSMO

Ahora bien, llegados a este punto, debemos ir un poco más lejos y ponernos una última cuestión: el monoteísmo cristiano, ¿es un monoteísmo relativo tan sólo porque no separa la afirmación de Dios de la afirmación del hombre? ¿O bien podemos decir que este monoteísmo concierne a Dios mismo, a su concepto, de tal modo que el mismo ser de Dios implicara que Él fuera, de alguna manera, relativo: relativo al hombre?

Ante esta cuestión podría decirse, con razón, que el monoteísmo relativo se refiere enteramente al lenguaje y a la práctica del hombre, pero que no concierne a la "naturaleza" de Dios. Con todo, ¿no podríamos ir más lejos y acercarnos hasta la definición misma de Dios, hasta su deidad ("qué es ser Dios")? De otra manera: sabiendo que el lenguaje habla, que tiene una resonancia ontológica (Heidegger, Levinas, Ricoeur), ¿acaso no podemos apoyarnos en el lenguaje, en *lo que dice*, para abordar el ser de Dios?

Yo creo que sí, aunque el tema es delicado y no podemos avanzar en él más que con un paso vacilante. Con todo vale la pena, ya que una reflexión sobre los límites de lo que puede ser dicho y pensado jamás resulta en vano. Así pues, ¿qué podríamos nosotros balbucear sobre aquello que hace que Dios sea Dios? Sea cual sea la fragilidad de las respuestas, la cuestión puede ser puesta y puede abrir la reflexión a una concepción de Dios que tal vez es lo que espera nuestro corazón,

sin atreverse nunca a expresarlo.

Para una reevaluación del monoteísmo

Ante todo, y a partir de la experiencia cristiana, ¿qué es el monoteísmo? Si lo conocemos tan sólo por la definición previa, abstracta y *a priori*, que damos de él (lo contrario a un punto de partida fenomenológico), permanecemos prisioneros de nuestra propia lógica y de nuestras ideas preconcebidas. Entonces, ¿qué es el monoteísmo? ¿Es simplemente la afirmación de la existencia de un solo Dios? En este caso, ¿dónde queda la afirmación de un verdadero Dios, cuya verdad residiría intrínsecamente en su relación con el hombre? Me refiero a un monoteísmo en el cual no sólo se trata de la cuestión de Dios, como sería el caso del politeísmo, sino que también se trata de la cuestión del hombre.

He dicho ya anteriormente que *un solo Dios* no significa *un Dios solitario*. ¿En qué sentido? ¿Puede pensarse un Dios que no existiera más que para sí, solo en el universo? La idea de que "todo es relativo" ¿no encierra acaso una profunda verdad metafísica, a saber: que todo lo que existe está en correlación, y que esta relación interviene incluso en lo que cada cosa es? "Los seres están hechos los unos para los otros por la misma necesidad que hace que ellos existan" (J. Joubert). Ninguno es una mónada leibniziana. Eso, ¿no vale también para Dios? Y ¿por

qué Dios habría de ser más Él mismo siendo solo que siendo, *en su ser y desde su ser*, en relación? Retomando la intuición trinitaria, ¿no es la racionalidad misma del Verbo (lo que hace que el Verbo sea Verbo), desde antes incluso de la Encarnación, lo que, en Dios, establece relación?

Ciertamente, para preservar a Dios en su trascendencia, se ha insistido siempre, con razón, en su aseidad, en la idea de que Dios no *depende* de nosotros para ser. Pero, ¿acaso esta convicción impide pensar que este Dios se constituye a sí mismo como ser en relación? Hilario de Poitiers escribía: "Dios no es soledad sino semejanza". En verdad, él forjó este adagio para expresar el compartir intratrinitario. Pero, ¿es imposible prolongar su alcance hasta la relación de Dios con el hombre? Si la definición del hombre está vinculada a la de su Creador, ¿no queda la del Creador vinculada, a su manera, a la del hombre? Para el judeo-cristianismo, un Dios abstraído del hombre se convierte precisamente en una pura abstracción. Y quizás ahí podemos hallar la razón de la insensibilidad contemporánea con respecto a Dios.

Para un monoteísmo ético

El monoteísmo cristiano proclama un *Dios-del-hombre* (y del universo), en donde Dios se define como un *Pro nobis* (por nosotros). Quizás este sería todo el descubrimiento (toda la revelación) judeo-cristiano: que Dios no separa su ser de la *res* (cosa) hu-

mana. Y que Dios es negado, no sólo en su confesión sino en su ser mismo, en su "naturalidad", si permite a Abraham que sacrifique a Isaac. Como dice soberbiamente el Maestro Eckhart, "Dios (permanece o) cae con el hombre". Si Dios fuera aquel en quien creyó por un instante Abraham, sería un Dios que se niega a sí mismo. Un Dios que no existiera más que para sí mismo, no es pensable más que en una metafísica insostenible, en todos los sentidos del término. ¿Es eso la gloria de Dios? San Ireneo nos enseñó que la gloria de Dios se encuentra en el hombre que vive, mientras que la gloria del hombre, en la confesión de Dios. El solo hecho de que Dios sea llamado Padre y que tenga hijos e hijas, ¿no implica lo que llamamos un monoteísmo relativo en su misma esencia? En el monoteísmo clásico, no hay lugar para calificar a Dios como Padre.

Me atrevo, pues, a proponer la hipótesis de que la afirmación del hombre pertenece a la epistemología de Dios, a su semántica, a su fonética. Este Dios es el que es único, no el Dios "abstraído-del-hombre", el *Deus nudus*, de Lutero. En el fondo, el monoteísmo puro surge de un *Etsi homo non daretur* (como si el hombre no existiera), lo cual rebelaba a Maimónides, al recordar el Dios de Aristóteles. El monoteísmo cristiano es un *Quoniam homo datur* (porque el hombre existe. En la lectura del monoteísmo que proponemos, Dios no existe (*Deus non datur*) si su concepto no implica el del hombre (*homo datur*). Su esencia es ser un Dios-del-

hombre. Su "Yo soy el que soy" implica que lo que Él ha querido ser es ser Dios-con-el-hombre. Él no se confiesa ante él mismo, sino ante la faz del hombre ("Yo voy a hablar con Abraham", cfr. Gn 18,17). ¿Por ventura es todo eso un inconveniente? ¿Es deshacer o destruir la idea de Dios pensarla así? No. Y de un modo incontenible, el monoteísmo cristiano podría ser llamado un monoteísmo ético, más que un monoteísmo especulativo (Henri Cohen).

Por un monoteísmo "económico"

Podríamos apoyar legítimamente estas reflexiones en una muy antigua epistemología teológica, que hallamos expresada maravillosamente en los Padres, en la teología ortodoxa, y retomada abundantemente por Karl Rahner e Yves Congar en la teología latina. Esta tradición distingue el orden de la *theo-logia*, y el de la *oiko-nomia*. La *theo-logia*, discurso sobre Dios que pretendería conocer directamente el ser de Dios, es imposible e inaccesible. No conocemos a Dios más que en aquello que nos ha manifestado en la *oikonomia*. La Economía (la *dispensatio*, en latín) es la manera con la que Dios nos ha dispensado el conocimiento que podemos tener de Él a través de lo que nos ha hecho saber en su actuar para con nosotros, y singularmente por su Encarnación y por la historia de la salvación. En la "economía", pues, hallamos la fuente de un verdadero conocimiento de Dios.

Lo que los teólogos citados

han puesto de relieve es que en la "economía" no tenemos simplemente un conocimiento *débil* de Dios, el cual no penetraría el "en-sí" de Dios sino tan sólo su "por-nosotros". Por el contrario, muestran que este conocimiento económico es realmente la fuente misma del conocimiento teológico ("ontológico") de Dios. Con otras palabras, cuando partimos de lo que Dios ha manifestado de hecho por nosotros, entonces descubrimos lo que Él es. En resumen, Dios manifiesta su ser en su aparecer. Así pues, llegamos a lo que debe ser la auténtica teología: una teología fenomenológica, entendiendo por ésta que Dios no revela unos conocimientos sino su mismo ser.

Demos un paso más: ¿sería posible conocer lo que Dios es en sí al margen de todo contacto con una tradición concreta? Aquí, tras la fenomenología, debemos acudir a la hermenéutica. Para Gadamer, una tradición es un lugar de la verdad, al mismo nivel –o quizá mayor– que una reflexión pura y abstracta. Una tradición, incluyendo lo que llamamos sus propios "prejuicios", es un lugar en que la verdad se manifiesta. Y es una tentativa, para pensar a Dios, completamente opuesta a la del que busca a partir de cero, en una ilusoria pureza conceptual. La hermenéutica es eso: descubrir la verdad a partir de una experiencia transmitida y siempre viva y en marcha.

Abogaríamos pues aquí por una teología hermenéutica, aquella que descubriría la verdad de Dios a partir de la experiencia que

han hecho unos hombres y la manera cómo la han expresado en su confesión. La *confesión* de Dios sería el lugar en el cual se descifra e interpreta la *noción* de Dios. ¿Es eso impensable, supuestamente que Dios es palabra y que nosotros somos también palabra y lenguaje? ¿Acaso la Biblia habla de Dios de alguna otra manera más que diciendo: “Y Dios dijo”, “la palabra de Dios cayó sobre Isaías”, como si Dios estuviera presente en el “decir” y en ninguna otra parte? Y yo mismo, al responderle y al tomar la palabra diciendo: “Tú eres mi Dios”, reconozco y descubro lo que es Él. La confesión *descubre* a Dios porque nosotros somos palabra, y por consiguiente intercambio, relación. ¿Osaríamos formular esta definición de Dios: “Yo hablo, por lo tanto Yo soy” (cfr Prólogo de san Juan); y también: “Yo hablo, por lo tanto vosotros sois” (cfr Prólogo del Génesis)?

Este descubrimiento de Dios en el lenguaje de la confesión nos hace volver una vez más a nuestro punto de partida: descubrir a Dios como si Él no se encontrara en la desnudez y vacío de una concepción artificial, abstracta, construida *ex nihilo*. Esta proposición, inicialmente negativa, lleva a una nueva formulación del ateísmo suspensivo: nosotros debemos ser ateos de este Dios “vago

y general” (cfr Lutero) y que es un dios mudo, que no habla, y que se sitúa —en contra de lo que piensa santo Tomás— a mil leguas de “lo que los hombres llaman Dios”. Y, a la vez, es una proposición del todo positiva: *Deus nudus non datur*, no hay un Dios para sí mismo, sino un Dios-para-nosotros.

San Ireneo escribía que “el *Verbo* de Dios ha habitado en el hombre para que éste se acostumbre a recibir a Dios, y para *acostumbrar a Dios a habitar en el hombre...* Debemos prescindir del Dios abstracto (*nudus*) porque no existe y hablar de nuevo del beneficio de un cierto ateísmo, el que rechaza un Dios que devorara al hombre y le impidiera ser él mismo. En nuestra reflexión sobre el ateísmo suspensivo, hemos visto que se trata, en el fondo, de una ascesis: consiste en no hablar de Dios más que hablando bien del hombre. Encontramos aquí el asombroso tema de la kénosis: si la trascendencia de hombre se comprende desde arriba, por el sello de su Dios, la trascendencia de Dios se comprende desde abajo, por el sello de la Encarnación. *El hombre es la finitud de Dios. Su dichosa finitud. La que le permite ser Dios, es decir, “Dios de”, y no Divinidad.* Nuestro Dios, al mismo tiempo que se nombra a sí mismo, nos nombra a nosotros.

CONCLUSIÓN: MONOTEÍSMO Y ANTROPOLOGÍA

Tanto si se trata de “ateísmo suspensivo” o de “monoteísmo relativo”, el cristianismo implica el hecho de que no puede darse la

confesión de Dios si, al mismo tiempo, no se confiesa al hombre. Se comprende entonces que el cristianismo pueda siempre en-

contrar un aliado o un soporte en el ateísmo. Éste, bajo la forma del humanismo, tal como se da hoy día, es un perpetuo ponerse en guardia contra el olvido del hombre. Sin este recuerdo permanente de que la afirmación de Dios implica a la vez una afirmación igual del hombre, el monoteísmo cristiano es cuestionado y entra en proceso.

Por ello, el cristianismo supone siempre el acompañamiento de un *Etsi Deus non daretur*, que se manifiesta a la vez como un "ateísmo suspensivo" y como un "monoteísmo relativo". En el *Etsi Deus non daretur* hay una suspensión momentánea de la referencia a Dios, que pertenece de forma inherente y constitutiva al discurso referente a Dios. De forma inherente y constitutiva, porque es esta suspensión misma la que, paradójicamente, permite el acceso a la afirmación completa de Dios.

Al hablar así, pienso en una página extraordinariamente iluminadora y novedosa de Paul Ricoeur en *La Métaphore vive*, y que yo querría aplicar ahora a la teología. Ricoeur pone el problema del referente en literatura. Ésta, por ejemplo la poesía, ¿se refiere tan sólo a sí misma (a su *sentido* interno, sin vínculo alguno con un referente externo, "real") o bien apunta hacia otra cosa (un *referente* externo a su sentido inmanente)? Esto último, responde Ricoeur, pues "el intento del discurso se dirige siempre a algo real *extralinguístico* que es su referente". Así muestra que la condición de un verdadero referente (real) supone siempre que "la relación

del sentido a la referencia quede inicialmente en suspenso, lo cual constituye propiamente la obra de la poesía".

No existe jamás un acceso directo al referente. Por eso, éste debe ser suspendido por un instante ("como si él no existiera") para que se halle algún acceso por la mediación de una alteridad, como la de la metáfora. Entonces se suspende el sentido que, sin embargo no queda abolido, pues es precisamente «la suspensión de la referencia lo que constituye la condición negativa para que emerja un modo de referencia más fundamental".

En otras palabras, esta suspensión (ateísmo suspensivo) y este poner en relación (monoteísmo relativo) permiten acceder al referente (Dios) de manera más fundamental que si hubiéramos querido alcanzarlo en un acceso ilusoriamente inmediato y directo (ilusión positivista). Como dice Ricoeur en otro lado, la relación al referente no ha sido "abolida" sino simplemente "aplazada" para hacer aparecer y desplegarse mejor el mismo referente.

Al hablar de "ateísmo suspensivo" y de "monoteísmo relativo" en el discurso cristiano sobre Dios, pensamos haber mostrado que también en el discurso teológico (y no solamente en el "discurso" poético) había –intrínsecamente a él mismo– el eclipse voluntario de una referencia a Dios demasiado inmediata, y quizá incluso compulsiva. El *Etsi* descarta una afirmación de Dios demasiado rápida y exclusiva. La teología negativa exigía comenzar el

discurso con una negación: el monoteísmo cristiano se presenta como relativo en cuanto no está cerrado sobre sí mismo, sin una cierta “distancia” con relación a sí mismo.

Brevemente, al recurrir a un distanciamiento en relación a su referencia inmediata, el discurso cristiano llega a un discurso verdadero y verídico sobre Dios. La suspensión de una afirmación demasiado directa de Dios es el camino propio de la fe cristiana para llegar al verdadero Dios. Este, como referente del hombre que le busca, es colocado en suspenso en provecho del hombre. Para que pueda desplegarse verdaderamente como referente, como real.

He aquí, como acabamos de ver, toda la fuerza de la metáfora, y que se aplica a todo discurso. La metáfora está en todo, y transporta -por un instante- el referente al que apunta, a otro registro del lenguaje para desplegar mejor lo que es. Es preciso siempre abandonar un instante lo que se busca (aquí: a Dios), para alcanzar -por el ministerio de lo otro- (aquí: el hombre) aquello que se quiere alcanzar (Dios), y así recíprocamente. Hay un silencio del hombre (teología negativa) que conduce a Dios, pero hay también un silencio sobre Dios (*Etsi*) que con-

duce al hombre. Todo eso depende de la metáfora, para que no sea algo vacío. Sólo la metáfora nos permite decir la alteridad. Ella es el camino, el “rodeo”, que nos permite acceder al infinito, al indecible.

El hombre es la metáfora viva de Dios. Hay que pasar por esta metáfora, por esta distancia antropológica, para llegar al referente, a Dios, a un Dios que no puede ser alcanzado inmediatamente. Y esta metáfora de Dios que es el hombre, es precisamente la metáfora *viva* de Ricoeur, el hombre *viviente* de san Ireneo. En lo cual se ve que la gloria de Dios está vinculada al hombre. El respeto por el hombre no surge de un movimiento *segundo* con respecto a la afirmación de Dios. El respeto al hombre se impone por sí mismo, y este respeto está inserto en la confesión y en la concepción de nuestro Dios hasta tal punto, que -aun siendo de orden teológico- deben considerarse como inseparables de una antropología.

A veces hay que suspender momentáneamente la afirmación de Dios para comprender al hombre (ateísmo suspensivo). No puede suspenderse jamás la del hombre para comprender a Dios (monoteísmo relativo).

Tradujo y condensó: GABRIEL VILLANOVA