

Dogmática atea y dogmática católica. El otro debate pendiente

Jesús Martínez Gordo. Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz

El debate entre los llamados “nuevos ateos” y la teología (y, en concreto, “católica”) frecuentemente gira en torno a la verdad y al método. Pero éstos, siendo asuntos importantes, no son los únicos. Más pronto que tarde acaba apareciendo el problema de sus diferenciadas (y yuxtapuestas) cosmovisiones.

Es lo que se califica como el debate dogmático. Tan extenso, complejo y enfrentado que obliga a centrarse, por limitaciones de espacio y tiempo, en tres cuestiones: “Dios” (¿fruto del deseo o activador del mismo?), la “realidad” (¿finita o anclada en la infinitud?) y la “moralidad” (¿fundada en el egoísmo o en la solidaridad?).

1. Dios: ¿fruto del deseo o fundamento del mismo?

Lo que los creyentes entienden por “Dios” no es sino el resultado de proyectar en un ser ideal lo que nos gustaría ser y no podemos ser. Ésta es la primera de las verdades (además de la imposibilidad de verificar científicamente la existencia de la divinidad) en la que creen los “nuevos ateos”. Es lo que se conoce, desde L. Feuerbach, como la teoría de la proyección.

1.1. La teoría de la proyección

Según el pensador alemán, el ser humano experimenta continuamente no sólo la fragilidad y la debilidad de una existencia sometida

al dictado del tiempo y a su perecimiento inexorable, sino también lo extensa e insondable que es su ignorancia.

La consecuencia de todo ello es una incontestable y, a la vez, inaceptable experiencia (y conciencia) de fragilidad que intenta superar proyectando en un ser ideal los deseos más íntimos e imposibles, es decir, lo que le gustaría ser para, así, superar la fragilidad, el perecimiento, el horror, la ignorancia y la maldad que permanentemente se muestran como insoslayables e inabordables. "Dios", sentencia L. Feuerbach, en realidad es el ser que nos gustaría ser y que, sin embargo, no podemos ser, por mucho que nos lo propongamos.

Pero, además de una proyección a través de la que canalizamos nuestros deseos y nuestra voluntad de superar la repulsión que nos provoca el perecer, la ignorancia y la fealdad, es también una idea fantástica a la que se atribuye la existencia: la idea de Dios, al ser "la más perfecta por encima de la cual nada mayor se puede pensar" –sostenía San Anselmo en su argumento ontológico y en respuesta a Gaunilón– lógica y necesariamente tiene que existir ya que si no fuera así, no se habría pensado en "la idea más perfecta por encima de la cual nada mayor se puede pensar", sino en otra idea limitada, más imaginada que lógica y necesariamente existente. La idea de Dios tiene una singularidad que no presentan otras: la de vincular existencia y perfección como condición imprescindible para su misma posibilidad¹.

El deseo y la fantasía, aliados con una lógica idealista, han llevado a afirmar la exis-

tencia de una idea perfecta, absoluta, omnipotente, bella y omnisciente, es decir, de un Dios todopoderoso y, por ello, eterno.

Todos los "nuevos ateos" asumen y modularon esta tesis de L. Feuerbach. "La religión es –según H. Hitchens– una creación del ser humano"². "Dios no creó al ser humano a su imagen y semejanza. Evidentemente, fue al revés"³. Es "una ficción, una creación de los hombres, una invención"⁴ que busca "asegurarse el poder sobre sus semejantes"⁵. "La última ilusión, el refugio post-metafísico contra el desencanto, el artefacto filosófico para huir de lo (del miedo a lo) finito, para no vivirlo, para no estar en él"⁶. La clave de todo ello está en que "somos capaces de ideas que no padecen nuestras limitaciones"⁷. R. Dawkins –impregnado de un talante beligerante desconocido desde hacía décadas– anatematizará semejante constructo ya que engendra "rituales que provocan hostilidad"⁸.

Pero L. Feuerbach va un poco más allá y propone una solución alternativa: como mucho, se es eterno, bueno, sabio y bello formando parte del género humano y siendo uno con él o, en todo caso, sumándose a él. "Los humanos no venimos al mundo para morir, sino para engendrar nuevas acciones y nuevos seres: somos hijos de nuestras propias obras y también padres de quienes emprenderán, a partir de ellas o

2 C. HITCHENS, *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Barcelona, 2008, p. 35.

3 *Ibid.*, o. c. p. 22.

4 M. ONFRAY, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Barcelona, 2008 p. 49

5 *Ibid.*, o. c. p. 46

6 P. FLORES D'ARCAIS: J. RATZINGER (BENEDICTO XVI) – P. FLORES D'ARCAIS, *¿Dios existe?*, Madrid, 2008, p. 127

7 Cf. F. SAVATER, *La vida eterna*, Barcelona, 2007, p. 72

8 Cf. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Madrid, 2008, p. 181. Una crítica, interesante y pormenorizada, se puede leer en ALISTER MCGRATH – JOHANNA COLLICUTT MCGRATH, *The Dawkins Delusion. Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, London, 2007

1 Por ejemplo, se podría haber pensado en la existencia de una ínsula fantástica llamada Barataria, pero no en la idea de Dios. Ésta última, a diferencia de cualquier otra idea pensada, tiene una singularidad que no presenta ninguna de las restantes: la necesidad lógica de la existencia para ser "la idea más perfecta por encima de la cual nada mayor puede ser pensando". Eso es algo que no es posible concluir como lógico y necesario de la ínsula Barataria, aunque sea la más perfecta de todas ínsulas que se puedan pensar.

contra ellas, proyectos inéditos"⁹. Según los "nuevos ateos", hemos sido engendrados y estamos capacitados para engendrar: somos la continuidad de otros y nos prolongamos en nuestros hijos y en nuestras obras. Es así como formamos parte del género humano y como lo "eternizamos". Hasta ahí llega nuestra posible perennidad.

Desde que L. Feuerbach formulara esta interpretación, el ateísmo antropológico se ha convertido en una de las cuestiones fundamentales para la teología y, también, para la increencia, incluida la que profesan los llamados "nuevos ateos".

Para la teología, en primer lugar, porque tiene que mostrar que Dios (y la idea o el imaginario que se tiene de Él) no es el resultado de proyectar en un ser fantástico nuestros deseos (lo cual no quiere decir que no exista un componente desiderativo), sino que, más bien, se desea y se anhela a Dios porque, siendo lo más íntimo a nosotros mismos, es, a la vez, lo radicalmente distinto y diferente, es decir, el Principio y Fundamento de la vida y de la realidad sin, por eso, confundirse con ella.

Pero también lo es, en segundo lugar, para el ateísmo, en general, y para el "nuevo ateísmo", en particular, porque tienen que mostrar (sin limitarse a repetir lo dicho en su día por L. Feuerbach) la consistencia argumentativa y veritativa de la teoría de la proyección ante, por ejemplo, un Dios frágil y ante la fe entendida y vivida como seguimiento del Crucificado en los crucificados de este mundo. Un imaginario de Dios de este calado, ¿es fruto de nuestros deseos?

1.2. Dios, en sus anticipaciones, activador del deseo

Ante la interpretación del deseo como fundamento de la divinidad, los creyentes

argumentan que el discurso sobre Dios y con Él es posible porque existen anticipaciones, huellas, señales o chispazos de esa verdad, bondad y belleza final que, siendo propios y exclusivos de Dios, activan por sí mismos (y en quienes los perciben como tales) el deseo de unirse y confundirse con "la realidad que todo lo determina". Y son dichas anticipaciones las que fundan la idea y los diferentes imaginarios sobre Dios, algo perfectamente compatible con la existencia de un componente desiderativo. Es más, lo habitual es que se desee abrazarlo, poseerlo, controlarlo y hasta dominarlo, sin dejar de reconocer, por ello, su radical singularidad, su equilibrio –permanentemente inestable– de cercanía y alteridad.

W. Pannenberg ha analizado en su "antropología en perspectiva teológica" siete de estas huellas, anticipaciones o chispazos de eternidad: la apertura al mundo, la creatividad, la confianza, el esperar más allá de la muerte, la búsqueda de una identidad, la sociabilidad y la historicidad¹⁰.

En el análisis de dichas experiencias humanas (y de otras posibles) se muestra que no es el deseo el que funda el misterio de Dios, sino que el deseo es, más bien, activado y dinamizado por la presencia de "la realidad que todo lo determina". Dios no es fruto de una fantasía desbocada, sino una idea que brota a partir de sus anticipaciones en lo singular. Por ello, el teólogo alemán se atreve a sostener que la persona que niega o reniega de Dios, es decir, de su fundamento y destino definitivos es la que se encuentra alienada ya que está ideológicamente condicionada por su fantasía prometeica o por su nihilismo, sea del signo que sea.

Más allá de lo provocadora que resulte la tesis de W. Pannenberg sobre la alienación

⁹ F. SAVATER, o. c. pp. 179-180. Es la solución de la inmortalidad simbólica que busca el amparo vivificador en el grupo de pertenencia y en las obras.

¹⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca 1993- Cf. *Ibid.*, J. MARTINEZ GORDO, *La verdad como anticipación y olvido. La teología fundamental de W. Pannenberg*, Bilbao, 1995

de los ateos en general (y, por extensión de "los nuevos ateos"), lo cierto es que de Dios sólo se puede hablar al modo humano, a saber, marcados por las cargas desiderativas y por las fantasías e imaginarios que resultan de percibirlo en sus mediaciones. Por ello, toda conceptualización será siempre limitada y permanentemente superable. En este sentido, tienen razón "los nuevos ateos" cuando sostienen que "tras la sombra de los tres Dioses podemos detectar la presencia muy activa de los hombres"¹¹. Las formulaciones, ideas o teorizaciones sobre Dios no son Dios. Son limitados e históricos balbuceos de los seres humanos.

Y no pueden ser otra cosa porque la parte nunca puede encerrar y abarcar (aunque lo pretenda) el todo, de la misma manera nunca se puede encerrar el misterio de grandeza y debilidad (que es toda persona) en una descripción (aunque parezca muy elocuente o extensa en páginas), en una ficha (por muy completa que se pretenda) o en un número (aunque sea el carnet de identidad). Evidentemente, éste es un lenguaje que repugna a los "nuevos ateos", pero no deja de ser, por ello, razonable y sensato en su indudable modestia: de Dios sólo se puede hablar de manera humana. Y no puede ser de otra manera.

Hace unos años argumentaba, en diálogo con G. Puente Ojea y recurriendo a un ejemplo, que "el problema estriba en saber si el ser humano desea beber un buen rioja porque se encuentra con él y a partir de ese momento comienza a desearlo o si, más bien, hay excelentes riojas porque el ser humano lo ha deseado –llevado por su fantasía creadora– y se ha puesto manos a la obra, creándolo y generando el deseo a partir de este momento. Dicho de una manera más clara y directa: o bien deseo seguir y conocer a Jesús (y, por ello, fantaseo su existencia), o bien, le sigo y quiero conocerle porque su persona, su mensaje y su destino me fascinan y seducen. Y éstos existen indepen-

dientemente de mi imaginación creadora y de mi deseo"¹².

Esta manera de argumentar será descalificada por G. Puente Ojea como una "petitio principii". Se trata, como se puede apreciar, de un intento de desautorización que no aplica a la hipótesis contraria, es decir, a la que sostiene que Dios es fruto de nuestro deseo. Es mucho más sensato (y menos condicionado ideológicamente) entender que las dos hipótesis son "petitio principii", axiomas o verdades experimentadas: la que sostiene que el deseo funda la idea de Dios y la que afirma que Dios funda el deseo de Él.

La resolución sobre cuál de ellas es la verdadera (algo que frecuentemente olvidan los "nuevos ateos") pasa por invalidar las experiencias humanas propuestas como anticipaciones o mediaciones de la verdad final. Y también, por evaluar la consistencia veritativa de las diferentes dogmáticas en curso (la atea o antiteísta, la agnóstica y la católica). En el caso de los cristianos, pasa por mostrar que la nostalgia de Dios es un deseo puesto por Dios mismo en el ser humano que se activa con particular potencia ante su anticipación histórica que es Jesús, el Crucificado y Resucitado. Y que su conocimiento sea uno de los objetivos (si no, el objetivo) de la iniciación cristiana y de la teología.

1.3. La permanente novedad del Dios "católico"

Pero el discurso ateo fundado en la teoría de la proyección ignora, además, la existencia de representaciones "católicas" y cristianas de la divinidad que chocan, total o parcialmente, con todos los imaginarios posibles de la misma y, particularmente, con los deducidos a partir de la filosofía teológica griega.

12 J. MARTINEZ GORDO, *Dios, ¿realidad o ficción?: debate con G. Puente Ojea*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1999, p. 10

11 M. ONFRAY., o. c. p. 94

Así, por ejemplo, la diferencia que los luteranos establecen entre lo que llaman "religión" (un Dios, en buena parte, a la medida de los deseos humanos) y lo que entienden por "revelación" (el Dios que se entrega en el Crucificado) es una clara señal, entre otras posibles, de la radical novedad y singularidad que se anticipa en Jesús y, concretamente, del disparate que sigue siendo defender la teoría de la proyección a los pies del Dios cristiano.

La revelación de Dios en el Crucificado no sólo es un acontecimiento que se encuentra más allá de los deseos y fantasías humanas, sino, sobre todo, es un dato que rompe todas las expectativas posibles. Sencillamente, está en las antípodas de todo lo desiderativamente razonable. Por ello, sorprende y descoloca.

Nada que ver con el Dios "violento, celoso, vengativo, misógino, agresivo, tiránico, intolerante..." que inevitablemente brota cuando queda esculpido por el deseo de eternidad y la pulsión de muerte¹³. Y sí mucho que ver con la experiencia y con el discurso del salmista cuando reconoce que su alma y su carne están sedientas de Dios como tierra reseca, agostada, sin agua (Cf. Salmo 63, 2) o cuando, contemplando la belleza que se anticipa en la creación y la pequeñez de quien disfruta de ella, no puede evitar cantar agradecidamente: "Señor, Dios nuestro ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!" para preguntarse, a continuación: "¿qué es el hombre para te acuerdes de él, el hijo de Adán para que te cuides de él?" (Salmo 8, 2.5).

Pero hay más. Si lo propio de la "y" católica es hacerse cargo del equilibrio permanentemente inestable que caracteriza al misterio de Dios, es lógico que la experiencia de dicho misterio sea igualmente "católica", es decir, creativa y fecunda articulación de deseo y novedad, de proyección y sorpresa, de anhelo y asombro, de ansia y admiración. Por ello, defender que

el deseo no funda el misterio de Dios no quiere decir que Dios no satisfaga algunos o muchos de dichos deseos y aspiraciones. Y menos sistemáticamente. Más bien, quiere decir que puede culminarlos, sobrepasarlos e, incluso, reconducirlos. La novedad y la capacidad de sorpresa es una nota distintiva y permanente del Dios cristiano. En cambio, no lo es de la idea de la divinidad que brota y se funda en el deseo humano.

Más todavía. La teología cristiana recuerda que la relación con Dios es, a la vez, caricia y aguijón, profecía y consolación, denuncia y reparación. El imaginario cristiano manifiesta una inagotable capacidad para ir y llevar más allá de lo deseable e, incluso, de lo razonable. Es semejante capacidad de descolocar lo que permite reconocer y proclamar, desde los primeros momentos, que Dios es escándalo para los judíos y necedad para los griegos y latinos (1 Cor. 1, 23), sin dejar de ser, a la vez, tranquilidad para unos y sabiduría para otros. Y siempre, permanente novedad.

Sin embargo, este crítico y radical desmarque de la teoría de la proyección no impide reconocer (y criticar) la influencia (también en la actualidad) del imaginario greco-latino en la idea del Dios cristiano o la persistencia de un Dios "a la carta" entre muchos creyentes. Son constataciones que frecuentemente coexisten con la sorpresa, la novedad y la descolocación que, más tarde o más temprano, acaban apareciendo en toda representación cristiana de Dios, por muy contaminada que pueda estar de la filosofía teológica griega o arrasada por la fantasía desiderativa¹⁴.

En cualquier caso, es preciso reconocer que de esta crítica feuerbachiana brota un reto de indudable calado, a cuya altura no

14 Cf. "Labensängste-Lebensträume", Krankentbrief 1999/1, p. 3. Citado por *Selecciones de teología* 152 (1999) 306. Una parábola que se hace cargo "razonablemente" del exceso y novedad del Dios cristiano

13 M. ONFRAY, o. c. p. 81

siempre suele estar la teología cristiana y, por extensión, los cristianos: dejar a Dios ser libre y no tomar nuestros discursos e inevitables proyecciones sobre Él como la palabra última y definitiva; como si fueran dogmas intocados e intocables. Este suele ser un error bastante frecuente en el lado católico.

Quizá, por ello, cada día es mayor la importancia del lenguaje "católico" para hablar de la novedad de Dios. Curiosamente, el Dios al que nos referimos es, a la vez, (y no puede ser de otra manera, si es que hablamos de Él) "interior íntimo meo" y "superior summo meo" (S. Agustín). La teología de mayor calidad no ha tenido otro remedio que recurrir frecuentemente al lenguaje paradójico: cercana transcendencia, omnipotente debilidad, tranquilidad inquietante, universal concreto, amor crucificado, etc...

Al hablar así, pretende contagiar, entusiasmar, descolocar y, en definitiva, enamorar. Ya poco importa que se pretenda descalificar semejante pretensión (algo que también anida en la dogmática atea) recurriendo —como hace R. Dawkins— a la imagen de "las drogas adictivas": "la fe religiosa tiene algo del mismo carácter que el enamoramiento (y ambos tienen muchos de los atributos de estar colocado con drogas adictivas)"¹⁵.

Ante un comentario de este calado (y en la medida en que se haya tenido la suerte —o la gracia— de experimentar a Dios en alguna o en varias de sus anticipaciones) no queda más remedio que exclamar: ¡Bendito "colocón"!

2. La realidad ¿finita o visitada por la infinitud?

Otra tesis capital en la dogmática de "los nuevos ateos" es que sólo existe lo finito que, en cuanto tal, es absoluto, a la vez que satisfecho y aproblemático.

Una adecuada comprensión de esta

tesis lleva a recordar, aunque sea sucintamente, el debate entre G. F. W. Hegel y F. W. J. Schelling sobre los principios de identidad, necesidad y libertad. Y también, remite a explicitar (algo que excede las posibilidades de esta aportación) algunos de los puntos más sobresalientes que merece al llamado "agnosticismo trágico" (entre otros, M. Cacciari, V. Vitiello, P. Lancers, W. Weischedel, J. Derrida o E. Trías) la relación que, a pesar de todos los principios, sigue manteniendo el sujeto finito con lo que está "más allá" de lo finito¹⁶.

2.1. Identidad, necesidad y libertad

El debate mantenido entre G. F. W. Hegel y F. W. J. Schelling sobre los principios de identidad, necesidad y libertad prolonga y actualiza el mantenido siglos atrás entre los seguidores del principio de no-contradicción (Parménides) y los partidarios del cambio permanente (Heráclito), es decir, de la dialéctica.

Según G. F. W. Hegel, sólo hay conocimiento donde se respetan los principios de identidad y de necesidad.

El principio de identidad. Según el principio de identidad, lo que es, "es" y lo que no es, "no es", es decir, "no existe". Y "no existe" porque no presenta identidad alguna. Por eso, no merece ser tenido en consideración y es absurdo (además de inútil) prestarle atención alguna. Es nada, vacío, oscuridad y silencio.

Sólo lo que "es" puede ser dicho y conocido. Y sólo es posible hablar fundadamente a partir de lo que "es", de lo que realmente existe y de lo que, por ello, puede ser llevado al concepto, es decir, formulado.

16 Cf. J. MARTINEZ GORDO, *Verdad y revelación cristiana. La teología fundamental veritativa en la modernidad*. Ed. ESET, Vitoria, 2011, pp. 52 y ss. Cf. *Ibid.* "La veta agnóstica del cristianismo", *Lumen*, 53/2 (2004)125-167

15 R. DAWKINS, o. c. p. 203

El principio de necesidad. Según el segundo de los principios, el de necesidad, lo que "es" (a diferencia de lo que "no es") está urgido a decirse, expresarse, y manifestarse. Por ello, es apto para ser trasladado al concepto. Lo que "no es" no se encuentra urgido por nada. Lisa y llanamente, "no es" y resulta irrelevante e insignificante.

La articulación del principio de necesidad con el de identidad es –según G. F. W. Hegel– lo que permite llevar la realidad al concepto posibilitando, de esta manera, un conocimiento adecuado de la misma. Consecuentemente, todo lo que no se ajuste o no respete estos dos criterios es irrelevante, insignificante y no merece crédito alguno.

El principio de libertad. No es éste el parecer de F. W. J. Schelling, al menos en su segunda época: si algo caracteriza a la realidad no es su sometimiento a los principios de identidad y necesidad, sino, sobre todo, su capacidad para superar, más tarde o más temprano, todos los intentos de encerrarla en proposiciones y sorprender (e, incluso, invalidar) cualquier conocimiento alcanzado.

La realidad está siempre y más allá de cualquier principio, por feliz y logrado que resulte. Es una permanente fuente de novedad y sorpresa y, en este sentido, se encuentra presidida por el principio de libertad. Esto es lo que F. W. J. Schelling tiene particularmente presente en el debate que mantiene con G. F. W. Hegel: que sólo la atención a la capacidad de novedad y sorpresa que anida en la realidad permite aplicar debidamente los principios de identidad y necesidad y habilita para acceder a un conocimiento adecuado, es decir, a un saber siempre histórico y abierto a reformularse. Apertura, historia y libertad van de la mano en la aportación de F. W. J. Schelling.

Obviamente, la recuperación del principio de libertad no anula la necesidad de ir eliminando la casualidad o el azar. Simplemente lleva a reconocer que semejante

tarea es permanente e inacabada porque la capacidad de sorprender de la realidad es inagotable y está más allá de todas nuestras formulaciones, por logradas que puedan parecer.

El horror (y negación) a lo que "no es". ¿Qué subyace en el primado que G. F. W. Hegel concede a los principios de identidad y necesidad y a la articulación de los mismos?

Una que, aunque solapada, no deja de operar con particular potencia en sus nietos verificacionistas y neopositivistas lógicos y, por supuesto, en sus biznietos los "nuevos ateos": un tremendo horror a lo que "no es", al silencio, a la fealdad, a la oscuridad, a lo que no puede ser llevado al concepto, al vacío, etc. Es este horror lo que les lleva a sostener que lo que "no es", "no existe", es irrelevante y no merece ser tenido en cuenta porque es "imposible mantener relaciones con lo que no existe"¹⁷. Consecuentemente, no hay que temer a la muerte, habida cuenta de que es inevitable y de que no se trata realmente de un mal. "¿Cómo va a ser un mal –se pregunta F. Savater– si es necesaria e inevitable? Los 'males' necesarios e inevitables son precisamente los que debemos racionalmente considerar 'bienes'. Sólo es verdadero mal el torcido capricho de la voluntad humana que se opone a la armonía ordenada del universo. Por tanto, la muerte es en realidad un bien o como mucho algo neutral desde el punto de vista de la virtud y la excelencia"¹⁸.

La gran mayoría de los "nuevos ateos" participan de este horror al lado oscuro, a

17 G. BUENO, *La fe del ateo. Las verdaderas razones del enfrentamiento de la Iglesia con el gobierno socialista*, Madrid, 2007, p. 32

18 F. SAVATER, *La vida eterna*, p. 59. Cf. *Ibid.* p. 60: "Tanto los estoicos como los epicúreos y demás maestros del buen vivir desaconsejan firmemente preocuparse por ese incidente inevitable, la muerte, por muy personalmente que creamos que va a afectarnos"

lo no dicho, a la nada, al vacío, a la fealdad, al silencio y a la oscuridad. Es un horror que tratan de enmascarar apelando a la inevitabilidad, al "sosiego" y a la "resignación"¹⁹ o revistiéndolo de pasión por la identidad y por sus variantes contemporáneas verificacionistas y neopositivistas lógicos.

Pero hay más. Con muchísima frecuencia, el problema que quita el sueño y preocupa particularmente es la relación con lo que "no es", con lo inatrapable conceptualmente y con lo que, a pesar de todos los principios de identidad y necesidad, se mantiene una relación –como recuerdan los "agnósticos trágicos"– en términos de "maravilla", "agonía" o lucha y "ética" o cuidado.

De "maravilla", en primer lugar, porque no deja de ser sorprendente que, a pesar de todos los principios formales de necesidad e identidad, lo que "no es" sigue estando ahí, inquietándome, solicitándome y concerniéndome.

De "agonía" o lucha, porque mantengo un trato con ello: me gustaría saber qué es, cómo controlarlo, cómo relacionarme adecuadamente sin rehuirlo y, sin embargo, no lo logro, se me escapa y me angustia.

Y, finalmente, de "ética" o cuidado y residencia, es decir, de no sofocamiento, negación o ahogamiento de esta relación, por inquietante y desestabilizante que pueda resultar o por imposible que resulte cualquier intento de llevarla al concepto.

A diferencia de estos "agnósticos trágicos", los "nuevos ateos" descuidan que la realidad es articulación, permanentemente inestable ("misterio"), de lo que es "y" de lo que no es, de lo dicho y de lo oculto, de lo comprobable y de lo fantástico, de

19 *Ibíd.*, pp. 60-61: "el sabio, que comprende lo irremediable de la necesidad y sabe que frente a ella no caben caprichosas reivindicaciones individuales como la unamuniana, centra su enseñanza frente a la muerte en un mensaje de sosiego y resignación: lo malo no es morir, eso es algo natural y por naturaleza conveniente, lo realmente malo es vivir de cualquier modo, no practicar las virtudes, etc."

tiempo y eternidad, de lo alcanzable y de lo deseable, etc.²⁰

Obviamente, esta recuperación de lo que "no es" no invalida ni choca con la aplicación de los principios de identidad y de necesidad a lo que "es". Simplemente, busca articularse con semejante tipo de conocimiento y recuperar, de esta manera, su lugar en el marco de un conocimiento más ajustado de una realidad que siempre es fuente de sorpresa y novedad.

Finalmente, el debate reseñado sobre lo que "es" y lo que "no es", sobre los principios de identidad, necesidad y libertad y sobre la relación que, a pesar de todo, se mantiene con lo que "no es" permite adentrarse en las tesis sobre la finitud de los "nuevos ateos", es decir, que es absoluta, satisfecha y aporomática.

2.2. La finitud es absoluta

"Un ateo (...) es alguien que cree que no hay nada más allá del mundo natural y físico"²¹, es decir, cree que sólo existe lo finito. Por ello, se afana en formular "una física de la metafísica" o, lo que es lo mismo, "una verdadera teoría de la inmanencia, una ontología imanentista"²² o, todavía más atrevido, un "materialismo filosófico"²³.

20 Cf. G. BUENO, o. c. p. 346. 352: a diferencia de lo que sostenía J. Ortega y Gasset, la filosofía no "nace de la tremebunda herida que deja la fe al marcharse", sino, más bien, "es la filosofía la que produce, en todo caso, esa herida". El "realismo trágico" reseñado no sólo constata la ausencia, el vacío, el silencio, la nada y lo que "no es", sino también, y sobre todo, una inevitable (y puede, que, en este caso, necesaria) relación con todos y con cada uno de ellos. La religión ya lleva algún camino andado al respecto, por más que el pensador riojano afincado en Asturias se atreva a sostener –un tanto temerariamente– que "no cabe hablar de componentes religiosos de la filosofía, pero sí cabe hablar de componentes filosóficos de la religión".

21 R. DAWKINS, o. c. p. 23

22 M. ONFRAY, o. c. p. 27

23 G. BUENO, o. c. p. 34

Y así ha de ser aunque se sufra por haber matado la ilusión de una existencia infinita y sólo quede "la inmanencia pura"²⁴, es decir, "la vida del aquí y del ahora"²⁵. Con palabras de P. Flores d'Arcais: "lo finito puede ser el sentido de sí mismo, es más, puede ser el ámbito donde, exclusivamente, es posible encontrar un sentido que no sea ilusión, fuga, divertissement"²⁶. El axioma, hasta ahora latente, aflora y lo hace de manera contundente, algo muy propio de la dogmática clásica: "sólo lo finito (lo fijado) es la medida de lo finito"²⁷.

Como se puede apreciar, el horror a lo que "no es" y la pasión por la identidad y la necesidad impregna de principio a fin esta "dogmática atea" que no presta la atención requerida a que el perecer es, sin duda alguna, la más contundente descalificación de esta dogmática pretensión de presentar la finitud como absoluta. Y lo es porque, más allá de un posible afrontamiento tranquilo o angustiado, la extinción no es lo propio y específico de lo absoluto. Lo absoluto no está marcado por la transitoriedad, ni por la historia ni por el crecimiento o decrecimiento.

Tampoco es mucho consuelo proponer que la absolutez de la finitud sólo puede cuajar en la fusión (y puede que confusión) con el género o en la especie humana (L. Feuerbach): una huida hacia adelante que no logra acallar la voluntad de eternidad que anida en cada ser humano y en su irreducible y exclusiva singularidad. Lo inquietante sigue siendo "mi" finitud, "mi" limitación, "mi" perecer y "mi" extinción personal, única e intransferible, no la consolución de una posible integración en el género humano como ámbito –por cierto, cada día más limitado– de pervivencia y supuesta eternidad.

En síntesis: la existencia de lo que "no

es", de lo que no puede ser sometido a los principios de identidad y necesidad cuestiona veritativa y racionalmente el dogma de la absolutez de la finitud. La existencia, referencia y relación –aunque sea atemática e implícita– con lo que "no es", impide calificarla como absoluta.

2.3. La finitud es satisfecha

En el segundo de los dogmas sobre la finitud, los "nuevos ateos" afirman que, además de absoluta, es satisfecha, es decir, la única capaz de proporcionar la felicidad, la belleza y la verdad definitivas ya sea por virtud (R. Dawkins y F. Savater), por necesidad (Bart D. Ehrman) o por su fundamento en el "contrato hedonista" y en la mayoría (M. Onfray).

La finitud es satisfecha, en primer lugar, porque forma parte de su identidad ser fuente de deleite, goce y complacencia. Esto es algo que se comprueba en su capacidad para colmar todas las aspiraciones y deseos que laten en el corazón humano. Y si no lo es, tiene la virtud de poder ser, al menos, placentera, a pesar de los posibles vitales desvaríos. Con palabras de R. Dawkins: "el punto de vista verdaderamente adulto, por el contrario, es que nuestra vida es tan significativa, plena y maravillosa como nosotros elijamos hacerla. Y podemos, efectivamente, hacer que sea muy maravillosa"²⁸.

Pero la finitud es satisfecha, en segundo lugar, por necesidad: es lo único que tenemos y, por ello, hay que valorarla y apreciarla mientras vivamos: "ante la imposibilidad definitiva de entender este mundo y comprender lo que ocurre en él, lo mejor

28 R. DAWKINS, p. 384. Y prosigue un poco más adelante (o. c. p. 385): "El punto de vista ateo es en proporción afirmativo y realzante de la vida, mientras que, al mismo tiempo, nunca se manilla con autoespejismos, ilusiones o la quejosa autocompasión de todos aquellos que sienten que la vida les debe algo" Cf. Ibíd., F. SAVATER, o. c. p. 256

24 M. ONFRAY, o. c. p. 99

25 Ibíd., o. c. p. 85

26 P. FLORES D'ARCAIS, o. c. p. 119

27 Ibíd., o. c. p. 130

que podemos hacer es disfrutar de la vida mientras la tenemos"²⁹. "No hay otra vida, esta vida es todo lo que tenemos. Eso, sin embargo, no debería conducirnos a la desesperación. Debería empujarnos a disfrutar de la vida al máximo mientras podamos y en todas las formas que podamos, valorando en especial aquellas preciosas partes de la vida que nos proporcionan placeres inocentes: las relaciones íntimas, las familias llenas de afecto, las buenas amistades, la comida y la vida; proyectándose en nuestro trabajo y en nuestro ocio; haciendo aquello con lo que disfrutamos"³⁰.

Finalmente, se trata de una satisfacción asentada, según M. Onfray, en dos pilares: "el contrato hedonista" y el criterio de la mayoría³¹. El resultado es una satisfacción útil y pragmática que puede prescindir de Dios, de la religión y de los curas³². Que los sufrientes de este mundo (las dos terceras partes del mundo y un tercio en el llamado primer mundo) se sientan poco o nada identificados con este criterio, supuestamente moral y mayoritario, así como con sus consecuencias prácticas, es ya un asunto totalmente secundario. Lo fundamental es que se den el gusto los que puedan dárselo. Y si son la mayoría (aunque sólo sea dentro del Primer Mundo), mejor que mejor.

Sin embargo, la experiencia y el discurso veritativo contradicen, una vez más, que la finitud sea "satisfecha" o fuente de com-

placencia definitiva, por muy absoluta o inevitablemente "necesaria" que se pretenda o que se proclame. Es cierto que produce satisfacciones. Pero también, que el ser humano es un eterno insatisfecho y que, una vez que ha alcanzado lo que ambicionaba, constata cómo el deseo vuelve a dispararse. Forma parte de su condición percatarse de que frecuentemente la desdicha se apodera de él llevándole a desear (sin poder controlar) otras metas que, en algunos casos, son alcanzables y, en otros, meras quimeras cimentadas en la omnipotencia de sus pulsiones. La infelicidad es su compañera inevitable, aunque se encuentre visitada por satisfacciones que siempre son puntuales y fugaces.

Evidentemente, la desdicha más definitiva, la imposible de saciar, es la que busca atajar la ignorancia, acallar el sufrir, superar el morir y, de manera particular, reposar eternamente para, así, dar por finalizado el peregrinaje permanentemente insatisfecho que es el mismo vivir.

Si algo caracteriza a la finitud es que colma muchas necesidades (y no sólo inmediatas), pero no acalla el deseo de descansar definitivamente en la verdad primera y última que se anticipa en la realidad de manera histórica y limitada (pero suficiente). En dichas anticipaciones no sólo se muestran nuestras raíces y nuestro destino, sino también la verdad, la bondad y la belleza final. Y lo hacen permitiendo reconocer que se encuentran más allá de nuestros deseos de eternidad sin dejar, por ello, de fundarlos. La finitud no es satisfecha. Nuestra razón y nuestra propia experiencia vital nos lo están diciendo diaria y permanentemente.

2.4. La finitud es problemática

Según el tercero de los dogmas, la finitud es problemática, bien sea porque se ha renunciado a la posibilidad de esperar una respuesta que sobrepase sus límites o bien sea, más trágicamente, porque se

29 BART D. EHRMAN, *"¿Dónde está Dios? El problema del sufrimiento humano"*, Barcelona, 2008, p. 191

30 *Ibid.*, o. c. p. 192

31 Cf. P. FLORES D'ARCAIS, o. c. p. 73. No está de acuerdo con esta argumentación de M. Onfray: "yo comparto totalmente la idea de que no es suficiente con la mayoría para decidir cualquier cosa (...). No es cierto que la mayoría pueda tomar cualquier decisión"

32 Cf. M. ONFRAY, o. c. p. 79: "el contrato hedonista (...) legitima la intersubjetividad, condiciona el pensamiento y la acción, y prescinde completamente de Dios, la religión y los curas".

asume la imposibilidad (y consecuente inutilidad) de plantearse la pregunta por el sufrimiento o de protestar y gritar ante el mismo. Ello quiere decir que pretender ir más allá de lo que es cognoscible a partir de lo finito (F. Savater y Dawkins) o buscar una respuesta a la pregunta por el sentido del dolor (Bart D. Ehrman) es absurdo, inútil y estúpido. Por eso, lo más sensato es reconocer la aporofinitud de la finitud y la estupidez de nuestras pulsiones de eternidad. Es así como se supera el dolor y se hace medianamente llevadera la existencia.

Para los abonados a reprimir el ansia de eternidad o las preguntas que provoca el vivir y a no indagar las llamadas anticipaciones de la verdad final en lo finito, hay una solución "paliativa": "buscar el concepto inteligible de lo inmanejable que nos asemeja y caracteriza dentro, aunque también frente al resto de lo real"³³; conocer lo que es accesible con el auxilio del saber positivo y científico, comprendido, obviamente, a la manera propia de los neopositivistas lógicos. Cuando se procede así, "la muerte misma puede vivirse, asumirse y de este modo superarse"³⁴. F. Savater, dixit.

Si es cierto que el sufrimiento "es algo que ocurre en la tierra, por causas que no podemos controlar y por razones que no podemos entender"³⁵ y que la finitud es apta para proporcionar satisfacciones coyunturales y puntuales, también lo es que se manifiesta incapaz de satisfacer la demanda radical de plenitud que siempre asoma en el ser humano y que hace de él un ser

radicalmente problemático y eternamente insatisfecho.

Conocer y experimentar esta condición es reconocer, una vez más, que existe lo que "no es", lo que no puede ser llevado al concepto, lo que no puede ser sometido a los principios de identidad y necesidad y lo que, a pesar de todo, está ahí como nada, silencio y oscuridad, algo que puede ser vivido como tal o como mediación que vincula con una realidad que es, a la vez, lo más cercano a mí mismo y lo totalmente distinto y diferente.

La "ateología dogmática" no sólo tiene dificultades para percibir las anticipaciones de la "realidad que todo lo determina" en lo singular. También las tiene para percatarse de esta relación y de su incidencia (radicalmente problemática) en el modo de afrontar y vivir la finitud. Quizá, por eso, sorprenda su sometimiento al espejismo de una finitud tan imposible en su aporofinitud como prometeica en sus pretensiones. Y ya se sabe que la sorpresa (juntamente con la problematicidad) son las puertas que adentran en el saber.

3. El egoísmo como principio moral fundamental

Hay, finalmente, una tesis que es bastante común a los nuevos ateos, evidentemente, con las oportunas modulaciones en cada caso y referido al principio moral que preside o que está llamado a presidir la vida personal y colectiva.

Para R. Dawkins es la existencia –tal y como lo evidencia el proceso evolutivo– de un "gen egoísta"³⁶. Para M. Onfray es "el hedonismo individual y social", juntamente con el pragmatismo, la razón, la filosofía y la utilidad³⁷. Y para F. Savater, que "el único

33 F. SAVATER, o. c. p. 170

34 *Ibid.*, o. c. p. 173. Cf. *Ibid.*, o. c. p. 101: "No hay incredulidad más radical y escandalosa que la de quien cree que la muerte es sólo una apariencia y que no morimos realmente del todo cuando se certifica nuestra defunción". Cf. *Ibid.*, p. 114: "El placer de vivir está en los mortales siempre contaminado por el miedo a la inminencia de la muerte. Y donde prevalece el miedo es difícil que prospere en la solidaridad, la compasión y ni siquiera la prudencia bien entendida...".

35 BART D. EHRMAN, o. c. p. 193

36 R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford, 1976 (*El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, 2000²)

37 M. ONFRAY, o. c. p. 73

desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina³⁸. Ello quiere decir que el interés, el egoísmo, la búsqueda del beneficio particular (y no del altruismo o la generosidad) presiden y explican la historia y, consecuentemente, el comportamiento humano, siendo, además, el arco de bóveda del progreso. Apelar a la solidaridad es otra estupidez, una más de las tantas existentes.

Sin embargo, la nueva biología genética ha demostrado que el llamado "gen egoísta" propuesto por R. Dawkins es algo ilusorio, habida cuenta de que es imposible que los genes existan aislados. Al constituir, más bien, un sistema de interdependencias, forman el genoma humano. Y éste se rige por tres principios básicos: la cooperación, la comunicación y la creatividad. Justo lo contrario a la teoría del "gen egoísta" y a la lectura que R. Dawkins hace del darwinismo (por cierto, marcadamente ideológica) y a su pretensión de extenderla a todos los ámbitos de la vida y del saber.

Investigadores de la nueva biología (la premio Nobel Bárbara McClintock, J. Bauer, C. Woese y otros) han denunciado que la teoría del "gen egoísta" no se funda en dato empírico alguno. J. Bauer ha ido un poco más lejos y ha sostenido que semejante propuesta ha servido de "justificación biopsicológica para legitimar el orden económico anglo-americano" que, como es bien conocido, es marcadamente individualista e imperial³⁹.

A diferencia de estos "nuevos ateos" y de su pretensión de fundar la moral en el egoísmo, la epistemología "católica" permite reconocer en la vida (yendo bastante

más allá de lo que sostienen R. Dawkins, F. Savater y los "nuevos ateos") un equilibrio permanentemente inestable de egoísmo y desprendimiento, de interés y generosidad, de yo y tú, altruismo y apropiación. Es esta "y" católica (y no el "gen egoísta") la que preside el comportamiento humano acogiendo lo "nuestro" como articulación de mío "y" tuyo.

Obviamente, se trata de una propuesta moral diametralmente opuesta a la abandonada por algunos de estos "nuevos ateos" y muy atenta a los riesgos que rondan a este equilibrio, tan inestable como frágil: el del egoísmo y el del totalitarismo, el del miedo a la libertad y, de manera particular, el del miedo a la solidaridad. Por tanto, ni el angelismo acrítico e ingenuo del "solidarismo" a cualquier precio (el llamado "buenismo" que ignora la fragilidad de la condición humana) ni el darwinismo social al que se abonan los "nuevos ateos" (descuidando la sociabilidad y el comunitarismo), sino la "y" (cristiana y católica) de egoísmo y solidaridad, de mío y tuyo, de interés y altruismo.

Pero hay más. El mismo P. Flores d'Arcais (un "nuevo ateo" nada sospechoso de complicidad con los creyentes y, particularmente, con los católicos) llega a reconocer en la fe un "plus" motivador para la generosidad. Hoy, sostiene, en lo que toca al apoyo a los marginados, a los últimos y a la solidaridad "los creyentes dan a los no creyentes muchos puntos". Muy probablemente porque "carecer de fe hace mucho más difícil la capacidad de renunciar al egoísmo, de sacrificarse por los demás"⁴⁰.

Este es un reconocimiento que pocos (por no decir que casi ninguno) de los "nuevos ateos" comparten, no faltando quien, como G. Bueno, se sorprende de que todavía se defienda la existencia de una relación entre moralidad y religión: "no somos capaces, en absoluto, de entender, ni siquiera instrumentalmente, por qué la

38 F. SAVATER, *Ética como amor propio*, Madrid, 1988, p. 297. En este contexto hay que entender también sus desafortunadas, pero clarificadoras, declaraciones en febrero de 2011: "Me he divertido mucho con el terrorismo" o con su aclaración posterior: "luchando contra ETA".

39 J. BAUER, *Das Kooperative Gen*, 2008, p. 153

40 P. FLORES D'ARCAIS, o. c. p. 85

religión, tal y como es entendida desde la perspectiva teológica, tiene componentes morales o éticos⁴¹.

Ésta última (y no la posición de P. Flores d'Arcais) parece ser la opinión más común entre "los nuevos ateos" cuando se aborda la relación entre Dios y bondad, lo cual no quiere decir, por supuesto, que sea la más acertada.

4. La dogmática católica

Es cierto que estas tesis sobre el deseo como fundamento de Dios o sobre la absolutez, la capacidad satisfactoria y la aproblematicidad de la finitud o sobre el egoísmo como el principio de la moralidad han sido formuladas como alternativa a una teología (y escatología) tradicional en la que Dios era percibido más como un tirano o como un juez implacable que como un Padre con entrañas de misericordia. Pero también lo es que –una vez muerto el Dios tirano– el fruto de semejante liberación no sólo es la muerte de tal dictador o la recuperación de la libertad personal, sino también la aparición (y posterior desconocimiento, en el caso de los "nuevos ateos") de la nada, del vacío, de la oscuridad y del silencio. Éstos quedan condenados a "quedarse ahí", mudos, ninguneados y nunca inquietantes.

Y, sin embargo, ése es el problema que tienen pendiente resolución los "nuevos ateos". El de los creyentes pasa, muy probablemente, por articular creativamente justicia y misericordia evitando imaginarios de un Dios sólo misericordioso al precio de la justicia o únicamente anclado en la justicia al precio de la misericordia.

Si en algunos casos puede ser cierto que "creer en un Dios que se mantiene a mi lado cuando sufro (pero incapaz de hacer algo al respecto) lo convierte en algo parecido a mi madre o al vecino amable de al lado, pero no hace de él Dios", otro tanto

sucede cuando se postula la absolutez, satisfacción y aproblematicidad como compañeras que abrazar necesariamente para no perderse en preguntas estúpidas y así vivir intensamente el momento de cada día. Tampoco la solución "paliativa" propuesta por los "nuevos ateos" afronta o resuelve el problema. Como mucho, lo aplaza "ad infinitum"...

Sin embargo, a diferencia de la dogmática propiciada por los "nuevos ateos", la dogmática cristiana o católica de nuestros días tiene su arco de bóveda en el triduo pascual, es, decir, en la articulación del grito de abandono de Jesús el Viernes Santo con el silencio del Sábado Santo y la explosión de (nueva) vida el Domingo de resurrección.

Es una propuesta difícil de comprender para quienes se mueven en una perspectiva epistemológica verificacionista o cientifista, pero que tiene la virtud de iluminar (razonable y propositivamente, por supuesto) la existencia y la misma realidad.

Se trata de una propuesta en las antípodas de una credulidad dominada por "la más absoluta de las ficciones" y por una "voluntad de ceguera que no tiene límites"⁴² o aficionada a las "antinomias más arriesgadas y extremas"⁴³. Pero también es una propuesta antitética al fundamentalismo científico que acertadamente denuncia G. Bueno⁴⁴ y sensible, en todo

42 M. ONFRAY, o. c. p. 22

43 P. FLORES D'ARCAIS, o. c. p. 121

44 Cf. G. BUENO o. c. p. 263: "el cristianismo en particular, no pueden considerarse como la antítesis y racional del desarrollo científico o cultural, como pretenden tantas posiciones identificadas con el fundamentalismo científico, es decir, con el 'radicalismo racionalista' ateo. Por el contrario, la teología terciaria, y especialmente la cristiana, ha desplegado a lo largo de su historia una teología dogmática que puede considerarse como una de las muestras más refinadas, en desarrollos culturales, de la ciencia en su acepción (aristotélica) de ciencia proposicional (...). No queda otra alternativa sino la de mirar con desprecio a quienes hablan, en general, de la rudeza

41 G. BUENO, o. c. p. 214 y ss.

caso, al equilibrio permanentemente inestable que se muestra en la realidad y que es propio de la lógica y del discurso "católico".

4.1. El grito de abandono del Viernes Santo

En los sinópticos hay dos narraciones de la muerte de Jesús. Está, en primer lugar, la narración que cuenta el grito de abandono de Jesús en la cruz: "Eloi, Eloí, ¿lama Sabactani?", "Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (Mc. 15, 33)

Es un grito que recoge la reacción que habitualmente provoca el perecimiento, es decir, la ocasión en la que no sólo se experimenta (y padece) la fragilidad de la existencia humana, sino también la angustia que semejante acontecimiento provoca. En la escatología judía, la muerte adentra en el sheol, en el lugar en el que imperan (para siempre) el silencio, las tinieblas y en el que se da un apartamiento total del Dios de la vida, de la abundancia, del poder y, en definitiva, de la felicidad.

Esta narración de la muerte no solo se hace cargo de la soledad y del abandono de Jesús en la cruz (y más, habida cuenta del proceso seguido contra Él), sino también de la angustia que asalta a todos los humanos cuando tenemos que afrontar (más tarde o más temprano) una situación semejante. La experiencia indica –a diferencia de lo que propone la dogmática atea– que la muerte es una crítica radical a toda absolutización de la finitud, así como de los intentos de declararla apromblemática y satisfecha.

Pero junto con esta narración de la muerte de Jesús, hay otra que enfatiza su

inmensa confianza en Dios Padre. El evangelista Lucas cierra la crucifixión de Jesús poniendo en su boca estas palabras: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc. 23, 45). La confianza y la esperanza presiden el drama del calvario, hasta el punto de dar la impresión de que todo lo demás es secundario y relativo. El mal trago es ya inevitable, pero deja de ser afrontado como un viaje a la nada para ser vivido como un adentramiento en la morada de la paz, del amor y de la misericordia paterna. No es un tránsito hacia el vacío, sino hacia la plenitud y hacia el fundamento de todo amor a partir de sus anticipaciones en la realidad y en la historia.

Son, como se puede apreciar, dos narraciones diametralmente opuestas.

La primera expresa el modo de perecer de quien afronta la muerte como adentramiento en el silencio o, en el mejor de los casos, como fusión (y confusión) con el género y perpetuación en la historia. La desesperación que acompaña este modo de morir es una crítica radical de toda dogmática que defiende y proponga la abso-lutez, apromblematicidad y satisfacción de la finitud y su prometeísmo antropológico.

La segunda, presidida por la confianza en Dios, narra otra manera de enfrentarse a la muerte. Es un afrontamiento en el que no desaparecen el dolor o la angustia propios de todo perecimiento, pero está dotándoles de un significado y de un sentido ignorado en la anterior narración.

Si la primera de las tradiciones de la pasión cuestiona la dogmática atea, la segunda avala y confirma la escatología cristiana y católica, sin dejar de reconocer la persistencia del dolor, de la ruptura y de la angustia. Es una narración, ésta segunda, que brota de percibir el perecimiento como un segundo nacimiento, es decir, con su carga de dolor y angustia, pero también de alegría y paz.

del pensamiento teológico y de su acción retardataria, y creen, con ingenuidad de adolescente idealista, que removida la religión e instaurado el ateísmo, el progreso, el bienestar, la paz y la felicidad vendrán por sí mismos".

La existencia de estas narraciones plantea dos tipos de cuestiones, de diferente entidad: la primera, referida a su historicidad y, la segunda, a su veracidad antropológica (y también teológica), algo que sólo puede ser dilucidado a la luz del Domingo de resurrección.

4.2. El silencio del Sábado Santo

El Sábado Santo es un día aciago para los amantes de los principios de identidad y, sobre todo, de necesidad. Es la jornada en la que el silencio (que no puede ser llevado al concepto) lo preside todo y en la que vence lo que "no es". Esto es algo que sigue horrorizando y sumiendo en la perplejidad ya que muestra la potencia y consistencia del silencio y de lo que "no es".

Queda por ver si existe algún otro acontecimiento que permita comprender el silencio de este día como la primera y previsible consecuencia del abandono del Viernes Santo y, por tanto, como un contundente triunfo (o no) del abandono. El Domingo de resurrección, una vez más, tiene algo que decir al respecto.

Pero el Sábado Santo no es sólo el día en que el silencio y la nada lo invaden y lo llenan todo. Según el credo cristiano, es también la jornada en la que Jesús "desciende a los infiernos", es decir, en la que la nada se constituye en la única y definitiva respuesta al grito de Jesús en la cruz. "Descender a los infiernos" equivale a experimentar hasta el fondo el poder de la muerte y, por tanto, la fuerza de la nada.

Es cierto que no faltan autores que interpretan este "descenso a los infiernos" como un adentramiento en el sheol para sacar a los justos que también moran allí. Pero, dejando al margen la procedencia o no de esta interpretación, el descenso a los infiernos es, primera y fundamentalmente, la victoria de la muerte, así como la experimentación de su potencia "en propia carne".

4.3. La sorpresa del Domingo de resurrección

El triduo pascual tiene su cima y su cumbre en el Domingo de resurrección, en el acontecimiento que es reconocido como "la muerte de la muerte" y, por ello, como el triunfo de la vida por amor o, lo que es lo mismo, por pura gratuidad. Es el día de la libertad (frente a la necesidad y a la identidad), de la "sorpresa", de lo insólito, de lo imprevisto e imprevisible. Y lo es porque en esta jornada se anticipa el final que nos aguarda, arrojando una luz capaz, por lo menos, de agrietar la desesperanza y la angustia de los días anteriores. Nada que ver con "la pulsión de muerte" que M. Onfray cree reconocer como el fundamento de la religión⁴⁵ o con su invitación a "celebrar la nada"⁴⁶.

La anticipación del final, la capacidad iluminadora de lo percibido como anticipación y el foco articulador de lo acontecido y experimentado en este día son tres de las claves fundamentales del Domingo de Resurrección.

La anticipación del final. La resurrección es percibida, en primer lugar, como una anticipación en el presente del final (de un final de verdad, bondad y belleza) que, además de aguardar a todos y a cada uno de los mortales, permite afrontar esperanzadamente el Viernes Santo (con su grito de abandono) y el silencio que preside el Sábado Santo⁴⁷.

45 Cf. M. ONFRAY, o. c. p. 82. Cf. *Ibíd.* 124: "con el cristianismo, la pulsión de muerte intenta ganar el mundo entero"

46 *Ibíd.*, o. c. 83

47 Cf. R. DAWKINS, o. c. p. 23: se podría estar de acuerdo con R. Dawkins (por sorprendente que pueda parecer) cuando sostiene que "si hay algo que parece que está más allá del mundo natural tal como hoy imperfectamente se conoce, esperamos conocerlo finalmente e incluirlo dentro de ese mundo natural". Un discurso de este calado es perfectamente comprensible a partir de la anticipación del final en el presente que es toda

La anticipación de la resurrección dota a la esperanza en la vida definitiva de una razonabilidad, por lo menos, igualmente consistente (cuando no más) a la de otras propuestas ateas, antiteístas o agnósticas. Es una razonabilidad que –fundada en la resurrección– permite articular la “apuesta de B. Pascal” (optar que “sí” es ganar todo)⁴⁸ y la llamada “comprobación escatológica” de J. Hick (en la última curva del camino se sabrá quién tenía razón) y que se caracteriza por no imponer ni la fe ni la esperanza⁴⁹. Más bien, las propone, dejando siempre abierto un margen muy amplio a la libertad de decisión, es decir, a la confianza.

La luz que arroja el final anticipado.

Pero del Domingo de resurrección brota, en segundo lugar, una luz que permite comprender la segunda narración de la muerte de Jesús (la que enfatiza la confianza en el Padre) como perfectamente verosímil: desde dicho acontecimiento es posible afrontar el perecimiento con la confianza (y hasta certeza) de que la muerte no es ni la única ni la definitiva palabra, de que la vida que ha irrumpido (y justificado) en el Nazareno va a ser la última y definitiva palabra por amor, es decir, por pura gracia de Dios. Desde entonces, es posible afrontar el perecimiento con la fe y la confianza en el Padre de la vida, apostando, por tanto, que el silencio y la oscuridad han sido vencidos en el Crucificado.

El foco articulador del Domingo. El triduo pascual es, en tercer lugar, una demostración de la fuerza veritativa, estética y compasiva de la “y” cristiana o católica ya que todos y cada uno de los tres días deben de ser considerados y tratados articuladamente entre sí. Cuando ello no

sucede, cuando se aborda cada día por separado, entonces entran en escena diferentes extrapolaciones: el dolorismo (Viernes Santo), el apofatismo (Sábado Santo) y la ingenuidad –frecuentemente, postmoderna– de creer que se ha llegado al final de la historia y que todo es felicidad y plenitud sin dolor y sin silencio (Domingo de resurrección).

El misterio cristiano es articulación de todos y de cada uno de los tres días a partir de la centralidad del Domingo, es decir, de la Resurrección del Crucificado. En ello consiste el corazón de la dogmática cristiana y católica. El resto de los desarrollos dogmáticos (cristianos y católicos) se han de entender a partir del Triduo Pascual y del misterio que allí acontece.

En conclusión

Existe una excelente relación y sintonía entre la dogmática cristiana o católica y la presentada por el llamado “realismo trágico” de algunos agnósticos (M. Cacciari, V. Vitiello, J. Derrida, W. Weischedel, P. Lanceros o E. Trías). Pero la primera de ellas va un poco más lejos o, mejor dicho, va bastante más allá y prolonga la tragicidad de que se hace cargo la segunda, revistiéndola de esperanza.

Evidentemente, el desmarque de la dogmática cristiana o católica con la atea es total: ni el deseo humano funda la existencia de Dios, ni la finitud es absoluta, aporética, satisfecha o egoísta ni el egoísmo es el principio rector de la vida. Todo lo contrario. Como mucho, es articulación de deseo y anticipación, de finitud satisfecha y ansias de eternidad, de egoísmo y gratuidad, de absolutez y relatividad, de aporética y señales de permanente inquietud o de afán de posesión y altruismo.

Semejante desmarque no impide reconocer la existencia de un cierto ateísmo o

verdad histórica

48 B. PASCAL, *Pensamientos*, Madrid, 1967, 233.

49 J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood's Cliffs, N. J., 1963, pp. 101. Cf. *Ibid.*, *Faith and Knowledge*, Ithaca, NY, 1957. pp. 150-152

agnosticismo (incluso, de un ateo o de un agnóstico) dentro de todo creyente. O, si se prefiere, de un cierto agnosticismo en toda creencia y, por ello, en la experiencia y en la teología cristiana. En ese sentido, se podría hablar de una cierta complementariedad entre cristianismo, ateísmo y agnosticismo, algo que, en todo caso, resultaría de articular la "y" entre absolutez y finitud, satisfacción e inquietud, cuestionamiento y respuesta o egoísmo y altruismo.

Desde esta última clave comprensiva habría que reconocer la necesidad de una cierta acogida (sin eludir las discrepancias) de la conclusión con que cierra P. Flores D'Arcais su trabajo: "la piedra donde tropezar es para el cristiano la tentación de dictar ley (en nombre de una presunta 'ley natural'), que coincide siempre, qué casualidad, con la palabra 'ex cathedra'. La piedra donde tropezar es para el ateo la incapacidad de caridad. Y dado que de eso se puede hablar, no hay que permanecer callado al respecto"⁵⁰.

Más allá de la oportunidad de acoger (o no) críticamente esta última aportación del filósofo italiano hay que cerrar las presentes consideraciones indicando la posibilidad de que la ausencia, el silencio, la oscuridad y la nada sean también señales, signos o mediaciones de la trascendencia y alteridad de Dios en la actualidad⁵¹. Evi-

dentemente, se trata de una posibilidad concedida a quien tenga o haya tenido la suerte (la gracia) de experimentar en las anticipaciones algo de la verdad, de la belleza y de la bondad finales que podremos ver y disfrutar, sin limitaciones de ningún tipo, en la última curva del camino (J. Hick).

Obviamente, esta última consideración no es una artimaña para presentar "la ignorancia bajo la forma de una profunda sabiduría"⁵², sino un legítimo intento de hablar de la "totalidad de la realidad" a partir de sus anticipaciones en lo singular (y también, de las ausencias que se perciben a partir de ellas), sin dejar de reconocer que es un hablar siempre razonable, hipotético e histórico y, en este sentido, permanentemente abierto: se sabe algo, pero es mucho más lo que queda por conocer.

Se podría decir (recurriendo a una tipificación de la lógica clásica) que es una "docta ignorantia" de "atribución" (atenta a las anticipaciones y, por ello, pretendidamente más "docta" que "ignorantia"), pero articulable con otra más sensible a la "proporcionalidad", es decir, a la alteridad que también es posible percibir en lo singular como ausencia, vacío, silencio e inaprensibilidad conceptual. Y, en este sentido, más "ignorantia" que "docta".

50 P. FLORES D'ARCAIS, o. c. p. 133

51 Cf. J. MARTÍNEZ GORDO, "La ausencia y el si-

lencio de Dios: el rostro y la palabra de su trascendencia": *Lumen* 58 (2009) 487-523

52 G. BUENO, o. c. p. 64

