

HOMBRES, INCLUSO SI DIOS NO EXISTE

La proposición *Etsi Deus non daretur* puede comportar un riesgo de equívocos en su traducción al castellano. Una pequeña reflexión filológica puede ayudar a disipar estos equívocos.

«*Como si* Dios no existiera» es la versión comúnmente utilizada, no necesariamente la más cercana al texto original (*etsi* o *etiamsi* no equivalen a *ut si*). Ésta es la expresión que compendia las consideraciones y la propuesta de Gian Enrico Rusconi sobre la democracia y la actitud de laicos y católicos. Es como decir a los creyentes: Dios existe, pero debéis actuar *como si no existiera*.

¿Se puede pretender tanto de aquéllos? ¿La fe en Dios no es quizá, para quien la tiene, la más envolvente y absorbente de todas las fuerzas? ¿Puede ser puesta entre paréntesis a la expectativa de otra cosa, por muy importante y vital que sea, como, por ejemplo, la democracia? La democracia, o cualquier otra cosa, ¿puede valer más que su Dios? Es difícil, por no decir otra cosa, referir a Dios aquella filosofía del *como si* (*als ob*), entendida al contrario (como si Dios *no* existiese); es pedir un imposible exigir de los creyentes que apliquen tal filosofía, la cual es para ellos sólo una malvada ficción, una «hipótesis impía». La encíclica *Evangelium vitae** (números 22 y 23) del papa Juan Pablo II confirma la imposibilidad de esta hipótesis:

En realidad, viviendo «como si Dios no existiera», el hombre pierde no sólo el misterio de Dios, sino también el del mundo y el de su propio ser. El eclipse del sentido de Dios y del hombre conduce inevitablemente al

* El texto de la encíclica se encuentra en castellano en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html, última consulta: 31/03/2010. [N. del T.]

materialismo práctico, en el que proliferan el individualismo, el utilitarismo y el hedonismo.

«*Aunque Dios no existiera*». Éste es el significado de la fórmula latina: esto es bueno, verdad o justo independientemente del hecho de que Dios exista o no exista. Dios, por tanto, no es aquí el presupuesto del que más tarde se pide prescindir, sino que es dejado al margen de la cuestión, transformado en irrelevante, o al menos en no necesario como elemento fundador de la ley y de la moral naturales. En el parágrafo 11 de los *Prolegomena a De iure belli ac pacis* de Hugo Grocio (1625) se puede leer que la ley de la naturaleza no perdería validez «*etiamsi daremus [...] non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*», incluso si admitiésemos que Dios no existe o que no se ocupa de las cuestiones humanas (cosa que, por lo demás, «*sine summo scelere dari nequit*» [no se puede conceder sin cometer el mayor delito]). Con esta densa fórmula —que para algunos hace de Grocio uno de los «fundadores» del derecho natural—, el derecho era configurado en un universo propio y autosuficiente, libre tanto del arbitrio de los teólogos que hablaban en nombre de la omnipotencia divina —del mismo modo que dos más dos no pueden no ser cuatro, ni tan siquiera Dios y sus teólogos pueden transformar lo que es malo por esencia en algo bueno—, como del poder ilimitado de los príncipes. El derecho no depende de la voluntad divina, del mismo modo que no depende de la voluntad de los hombres. Éste es el nacimiento del derecho natural moderno basado no en la voluntad (divina o humana), sino en la razón universal (de Dios o de los hombres). Esta fórmula, no obstante, está abierta a una dialéctica de los conceptos que contiene en potencia dos programas filosófico-políticos antitéticos.

Una vez afirmada la validez objetiva de la ley, independientemente de la voluntad de Dios, se abrió el camino para defender que el derecho afirmado por los teólogos no en nombre de Dios, sino en nombre de la razón natural podía pretender validez universal. Ni siquiera los ateos, los judíos, los sarracenos, los herejes o los seres humanos de otras civilizaciones, como los indígenas americanos, podían quedar exentos, incluso aunque no creyeran en el Dios católico; dicho con otras palabras, este «aunque» ha servido —y sirve— como argumento para extender las tesis nacidas de la fe para dotarlas de validez independientemente de la fe. El argumento de Grocio, en el fondo, es aquel que sostiene la Iglesia cuando se propone como legisladora en la esfera civil, como autoridad política, social, científica, etc., es decir, como autoridad que se justifica en Dios pero que habla a todos con autoridad, porque sus proposiciones son vá-

lidas «aunque Dios no existiera». Como tal, esta expresión no puede no estar bajo sospecha para el mundo laico.

En el lado laico, este «aunque» ha justificado históricamente, por el contrario, la liberación de la carga teológica de la especulación sobre las leyes humanas, según la intimación *silete theologi in munere alieno* (callad, teólogos, en asuntos que no son de vuestra competencia)— pronunciada por Alberico Gentile a comienzos del siglo XVII— que hace referencia, históricamente, a las diatribas políticas y jurídicas sobre la guerra justa, pero que es extensible en potencia a todas las discusiones sobre las cosas mundanas. El derecho natural racionalista que ha producido, por ejemplo, la doctrina ilustrada de los derechos naturales, proviene de la fórmula de Grocio entendida en este sentido. Aquélla, sin embargo, no puede no resultar a su vez sospechosa para el creyente que no reconoce en la razón humana una autoridad soberana, independiente de la iluminación divina; el creyente percibe un imperialismo en la filosofía liberada de la posición que en la Edad Media se le asignaba como *ancilla theologiae*. Desde cualquier punto de vista, por tanto, tampoco este «aunque» parece proporcionar un terreno sólido sobre el que fundar la concordia entre creyentes y no creyentes que estamos buscando, y a la que la nuevamente retomada fórmula del *etsi Deus* querría contribuir.

«Incluso si Dios no existe». Éste —en indicativo— es el concepto que quizá mejor corresponde a la idea —no de Grocio, sino de Dietrich Bonhoeffer quien también, como todos los demás, traduce el *etsi Deus* en subjuntivo—. Rusconi comienza oportunamente por aquí para configurar la parte central de su reflexión. El teólogo protestante, ahorcado por los nazis en Flossenbürg en abril de 1945 por haber participado como miembro destacado de la «Iglesia confesante» alemana en la conjura del almirante Canaris, en sus cartas desde la cárcel —publicadas con el título *Resistencia y sumisión*¹— apunta las líneas generales del proyecto de una teología «sin Dios» o, más en concreto, de una teología que abandona el Dios de la religiones, personificadas por las Iglesias históricas, y que se dirige al Dios de la fe y del evangelio: una teología posible «incluso si». Es más, precisamente porque el Dios de las religiones (ya) no existe: «no existe», en indicativo. En la «mayoría de edad del mundo», de un mundo que «se basta a sí mismo» y «funciona incluso sin 'Dios', y no peor que antes» gracias al extraordinario desarrollo del conocimiento científico, ético y artístico que consigue incluso conjurar el extremo terror de la muerte mediante el tratamiento de la psique

1. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 2008.

—dice Bonhoeffer—, ya no hay espacio para el *Deus ex machina* de la religión, pensado para dar certezas al ser humano y para hacer frente a sus miedos y a sus preguntas sin respuesta. Dado que falta *este Dios* que proclama la Verdad desde lo alto de la cruz, trono del mundo, se abre el tiempo de la fe en el Dios que sufre, que «se deja expulsar del mundo» y que podemos conocer gratuita y problemáticamente en la fe purificada, desinteresada y «desmitificada»: un conocimiento que sustituye la autoridad del dogma triunfante expresada mediante decretos, por la frágil, humilde y responsable escucha del susurro divino que pide ser entendido, lejos de cualquier garantía de certeza, en la secuela de las experiencias humanas.

Hasta aquí la concepción de Dios y del creyente que podemos reconocer en Bonhoeffer, una concepción rigurosamente teológica pero que llena de significado también las relaciones entre los seres humanos en la sociedad de este mundo. Se entiende así por qué Rusconi, para encontrar inspiración en campo cristiano para su propuesta de ética democrática, la haya asumido como paradigma de todas las posiciones que ponen en su centro la libertad de los cristianos y la necesaria y consecuente ética de la responsabilidad hacia los demás; una ética que —al contrario que aquella centrada en la verdad dogmática y en la renuncia a la investigación personal— no ofrece a quien la practica un cuadro de certezas. Y de aquí la soledad, los dilemas, las contradicciones, los conflictos, los cuestionamientos y los sufrimientos que no son evitables. Pero todo esto es *humana* y no sólo *christiana conditio*, y es precisamente lo que justifica el derecho de los creyentes a participar en democracia en la vida social y política con pleno título, y a no ser constreñidos a aquella escisión entre el yo cristiano y el yo ciudadano, que el *etsi Deus* —tanto en la primera como en la segunda acepción— implicaría.

¿Dónde está, entonces, el problema de la democracia?

La democracia, como la concebimos y deseamos, es, dicho brevemente, el régimen de las posibilidades siempre abiertas. No basándose en certezas definitivas, aquélla está siempre dispuesta a corregirse, porque excepto sus presupuestos procedimentales —las deliberaciones populares y parlamentarias— y sustanciales —los derechos de libre, responsable e igual participación política— consagrados en normas intangibles de la Constitución, hoy garantizadas por tribunales constitucionales, todo lo demás puede siempre ser nuevamente sometido a discusión. La vida democrática es una continua búsqueda y discusión sobre aquello que, según lo que determina el consenso social que va cambiando con el paso del tiempo, puede considerarse más cercano al bien social. Tanto el dogma —es decir, la afirmación definitiva y, por tanto, indiscutible

de lo que es verdad, bueno o justo— como las decisiones irreversibles —esto es, aquellas que por su naturaleza no pueden ser replanteadas ni modificadas, como condenar a alguien a muerte o provocar una guerra—, son incompatibles con la democracia.

Como perfectamente ha mostrado el jurista y filósofo político Hans Kelsen² en su comentario al diálogo entre Jesús y Pilatos sobre la verdad —narrado en el *Evangelio de Juan* (18, 37-38), calificado por Kelsen como uno de los textos más memorables de la literatura mundial—, el dogma es en realidad el fundamento de la autocracia, mientras que la pluralidad de dogmas no es imaginable como premisa que facilite las cosas a poderes autocráticos que imponen por la fuerza el orden entre los dogmas en lucha. Para la mentalidad dogmática el adversario es el enemigo, el descreído, cuando no el loco, y las instituciones son legítimas sólo y hasta cuando sirven a los propios objetivos. La democracia —como cualquier otro régimen político— es, por tanto, legítima sólo *sub condicione*, como instrumento útil mientras sirva.

Esto, por otro lado, de ningún modo significa que la democracia asuma el relativismo como su sustrato ético, ni que exija a los ciudadanos una actitud de indiferencia frente a las cuestiones de principio que los problemas políticos hacen surgir. Al contrario, aquélla no sólo se basa en un *ethos* público preciso —la apertura a lo posible, como el derecho a ser reconocidas de todas las fuerzas y concepciones políticas que respetan el mismo derecho a las demás—, sino que, además, presupone diversas concepciones individuales del bien común. Sin ello, es decir, sin la adhesión a ideales políticos, todo resulta insensato salvo el poder, el nudo poder. La democracia se convierte entonces en una odiosa pantalla ideológica, en mero instrumento para la conquista del poder (subrayo el «mero» ya que aquélla, como todas las formas políticas, es natural y legítimamente *también* esto); un instrumento más eficaz que otros en ciertos momentos históricos, pero destinado —siendo sólo un instrumento— a ser abandonado cuando ya no sirva o se convierta en un obstáculo.

Dogma y schepsi, coincidentia oppositorum: opuestos en la raíz, coincidentes en la concepción oportunista de las formas políticas. La historia —no sólo aquella que comienza a partir del 313 d.C.— es un gran repertorio de ejemplos: hombres de dogma que sin escrúpulos se alían con hombres que únicamente poseen poder; viceversa, hombres sólo con poder que descaradamente se alían con hombres de dogma. Alianzas cuyo

2. H. Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, KRK, Oviedo, 2006, pp. 129 ss.

carácter innatural está destinado a permanecer oculto hasta cuando el interés práctico de derrotar a sus enemigos comunes las une. Sus enemigos naturales son los hombres de la duda. Sólo para estos últimos la democracia es un modo de ser irrenunciable, además de un conjunto de instituciones necesarias. La duda es la fuerza eficiente de la democracia como reino de lo posible, o dicho con palabras de Montesquieu, su *ressort*.

Es necesario deshacerse y refutar un lugar común, una opinión corriente. La duda no es condición existencial exclusiva del laico. ¿Quién ha dicho que el laico viva sólo de dudas y el creyente sólo de certezas? ¿Se puede dudar sin tener convicciones? Quien no tiene convicciones, el escéptico absoluto, no puede dudar de nada —como mucho, de su propia y sistemática duda— porque le falta el objeto y carece de la energía para la búsqueda de las posibilidades. Vivir sólo de dudas, es decir, de la *certeza* de que todo es dudoso, sería precisamente escepticismo o pirronismo. Por el contrario, tener dudas pero no permanecer en la *schepsi* significa tener convicciones pero no ceder a la soberbia hasta el punto de no estar dispuesto a ponerlas en cuestión. Pero esto también se aplica al hombre de fe cuando no renuncia a su libertad ni a su responsabilidad y, no sometiéndose ciegamente al dogma eclesiástico, escucha en la experiencia de la vida la palabra de Dios con el temor de quien teme no oírla, o habiéndola oído, con el temor de malinterpretar su significado, sabiendo en todo caso medir la inconmensurabilidad de la fuente. El hombre de fe que mantiene su subjetividad no se somete ciegamente a los dogmas eclesiásticos y, debiendo elegir, está más bien de parte de Él que del Gran Inquisidor, aquel del profundo y sufrido monólogo que entabla con Cristo en el quinto capítulo de *Los hermanos Karamázov*, cuya cita no es ciertamente improcedente para el presente tema.

No es, por tanto, la fe en cuanto tal sino la servidumbre al dogma religioso —que es degeneración de la fe— la que crea problemas a la democracia. Exactamente igual, no obstante, que el relativismo escéptico del «una cosa vale lo mismo que otra» que puede darse en el otro lado. Por tanto, dos peligros opuestos: en el creyente el exceso de dogma; en el laico el exceso de duda. Pero entre estos extremos existe un amplio campo para la cooperación. Nunca antes como ahora en nuestro país ha sido tan necesario permanecer vigilantes: la doble y opuesta —pero convergente— degeneración está ante los ojos de cualquiera que no los quiera cerrar para no verla. Y a esta tarea están llamados —al mismo tiempo y con la misma responsabilidad hacia la convivencia democrática— tanto los laicos como los creyentes, unos y otros obligados a actuar «incluso si Dios no existe».