

**Hermenéutica y experiencia religiosa**  
Givone, Sergio (Universidad de Florencia, Italia)  
Traducción de María José Rossi

1. ¿Todavía dice algo la muerte de Dios a los hombres de hoy? Según Nietzsche, poco o nada. El anuncio de que “Dios ha muerto” está destinado a caer en el vacío. Quizá todos repiten la frase a propósito de esto o de aquello (secularización, descristianización, pensamiento único, etc.). Pero como si fuese una obviedad, algo que se da por descontado, de lo cual tomar nota para después archivarlo sin hacerse demasiado problema. Algo así como decir: somos modernos, emancipados, la fe en Dios pertenece al pasado. Deberán pasar siglos –siempre desde la perspectiva de Nietzsche- antes de que los hombres vuelvan a preguntarse sobre el sentido profundo y misterioso de esta muerte.

Que la muerte de Dios aparezca como un evento que actualmente está a nuestras espaldas y que nos deja sustancialmente indiferentes no es ateísmo. Es nihilismo. El ateísmo a su manera se afirma en la idea de Dios. No vaya a ser que por destruir y negar esta idea, se liquide al mismo tiempo toda forma de trascendencia: sea la trascendencia de las leyes morales, sea la trascendencia del sentido último de la vida. Todas cosas que desde el punto de vista del ateísmo llevarían al hombre a un estado de sujeción y le impedirían realizar su plena humanidad. El ateísmo ve en Dios al enemigo del hombre. Por eso le hace la guerra.

Para el nihilismo no sucede nada de esto. La idea de Dios es una gran idea. Tan alta y noble que, como afirma aquel perfecto nihilista que es Ivan Karamazov, sorprende que se le ocurra a un “animal salvaje” como el hombre. Pero está destinada a disolverse como el rocío al sol bajo los rayos implacables de la ciencia. Al quedarse sin Dios, el hombre debe ponerse de acuerdo con la realidad. Tiene que aprender a vivir bajo un cielo del que no puede recibir ninguna ayuda ni consuelo. Por lo tanto, debe recuperar su vida terrenal y sólo terrenal. Con todo lo bueno y valioso que la tierra tiene para ofrecerle una vez que Dios ha huido de la escena. Pero como no hay nada bueno y valioso sino en virtud de nuestros propios límites, digamos también en virtud de nuestro destino de muerte (de hecho, ¿cómo podríamos amarnos los unos a los otros si fuésemos inmortales?), ¡Alabada sea la nada! Esto dice nihilismo.

Pero aún más importante que lo que dice el nihilismo, es lo que el nihilismo no dice. Para llevar a cabo su plan de reconciliación con la mortalidad y la finitud, el nihilismo debe hacer silencio en un punto crucial: el escándalo del mal. Precisamente el escándalo que el ateísmo había hecho valer contra Dios, demostrando ser conscientes con esto de que el mal está y cae con Dios. Es ante Dios que el mal aparece escandaloso. Eliminado Dios por completo, incluso como idea, el mal sigue haciendo mal, pero entra en el orden natural de las cosas. Y he aquí la consigna del nihilismo: calma, no hay necesidad de ponerse trágicos.

A diferencia del nihilismo, el ateísmo, negando a Dios, reclama o evoca su presencia. Resulta ejemplar desde este punto de vista el razonamiento (que a Voltaire le pareció invencible) desarrollado por Pierre Bayle. El mal está ahí, sin duda. ¿Qué hacemos con Dios? O Dios quiere prevenir mal, pero no puede, y entonces es un dios impotente; o Dios puede prevenir el mal, pero no quiere, y entonces es un dios malvado; o Dios no puede y no quiere, y entonces es un dios mezquino (así como impotente); o Dios puede y quiere (pero de hecho no lo impide), y entonces es un dios perverso. Por lo tanto: no puede ser Dios un dios impotente o mezquino o perverso.

Leibniz objetará: no es cierto que Dios dejando ser al mal se condene a la maldad y por lo tanto a la no-existencia. El bien, a nivel ontológico, es infinitamente mayor al mal, incluso aunque el bien sea silencioso, a menudo invisible, y que en cambio el mal desbarajuste el mundo. El valor positivo del bien es infinitamente más grande que el valor negativo del mal. No sólo eso, sino que el bien es cada vez una victoria sobre el mal, aunque no podemos decir que el mal sea una victoria sobre el bien, porque el bien permanece, incluso si existe el mal, y el mal, por el contrario, si bien no se elimina, es vencido por el bien. Por lo cual Dios, aún pudiendo hacerlo, no impide el mal. Si lo hiciera, con el mal también eliminaría el bien. Aquel bien que, en relación con el mal, es un plus de ser, de vida, de sentido.

No importa si los argumentos de Bayle son convincentes y si la respuesta de Leibniz puede satisfacer plenamente. Lo cierto es que tanto el ateísmo de Bayle como el teísmo de Leibniz coinciden en un punto: es a la luz de la idea de Dios que el mal revela su naturaleza, por así decir, "innatural", desconcertante, escandalosamente inhumana. Cancelado Dios, cierto que se sigue sufriendo, y por tanto padeciendo los daños que la naturaleza inflige a las hombres y los hombres a sí mismos, pero cuánto más débil sería aquel "no, no tiene que ser", que nos atrevemos a decir frente al mal acusando a Dios...

El nihilismo, a diferencia de ateísmo, no quiere ver el mal, no puede verlo. Y esto por la sencilla razón de que Dios ya no es el antagonista, el enemigo: simplemente ya no existe. Lo mismo hay que decir del mal: ya no existe. Evaporado, disuelto, se convirtió en algo impensable. "El único sentido que doy a la palabra pecado -dijo recientemente un filósofo que hace profesión de nihilismo- es lo que está contenido en la expresión, ¡qué pecado!". Viva la claridad.

El nihilismo está implicado en el ateísmo. Podríamos decir que el nihilismo no es más que una forma de ateísmo en el que Dios ya no es un problema, puesto que ya no es un problema el mal -Dios ha muerto, y esta sería la última palabra, no sólo sobre Dios, sino también sobre el mal. Este nihilismo amable y lleno de buen sentido, además de perfectamente apaciguado, sigue siendo el sello distintivo de nuestro tiempo. Lo será mientras la muerte de Dios siga siendo para nosotros un hecho que no significa nada y no en cambio aquello que Nietzsche entrevió: un evento cuyo alcance todavía es menester explorar.

2. El horizonte de este evento es sólo uno: aquel en el cual es posible pensar *trágicamente* la herencia cristiana, como el anticristiano Nietzsche, que pese a que firmaba "Dionisio crucificado", intuyó no obstante una antítesis insuperable entre mundo trágico y cristianismo. Pero, ¿en qué sentido se puede hablar de lo trágico dentro del cristianismo? ¿Qué une y qué distingue lo trágico griego de lo trágico cristiano?

Aristóteles define la tragedia, que a sus ojos es mucho más que un género literario, como una imitación de acontecimientos que despiertan compasión y terror e inducen a la "catarsis" de tales sentimientos. Para Aristóteles el momento de purificación es esencial, y por tanto la superación de una experiencia que, en tanto dolorosa y repleta de enigmas, no es un fin en sí misma, mucho menos al estar atravesada por lo irracional, porque al contrario es fuente de conocimiento y en cuanto tal liberadora. Ya sea el espectador el sujeto de la catarsis, o que la catarsis se produzca en el personaje, lo trágico en Aristóteles no aparece como finalidad, sino más bien como una vía hacia una comprensión más serena de la realidad del sufrimiento y del mal.

Que Aristóteles hable de la tragedia y, por tanto de lo trágico, en un momento en el cual la tragedia era ya una cosa del pasado, una época post-trágica, hace que su reflexión -que ha tenido una enorme influencia en la poética de los siglos sucesivos- resulte inadecuada para comprender un fenómeno a la vez universal, en el sentido de que pertenece a todos los tiempos, y circunscrito, si tenemos en cuenta el plazo de tiempo muy limitado en el que la tragedia griega ha conocido la gloria, la crisis y el crepúsculo. No es a Aristóteles, sino a Anaximandro a quien debería recurrirse si se quiere arrojar luz sobre la tragedia. Anaximandro fue el primero en tematizar un nexo que será esencial en lo trágico: el nexo entre la culpa y el destino. Como leemos en el famoso fragmento que lleva su nombre: "Principio de los seres es el infinito /... / allí donde los seres tienen su origen, tienen también la destrucción, según sea necesario: porque pagan entre sí castigo y expiación de la injusticia según el orden del tiempo".

Destino es que el ser vivo deba la vida al viviente. Cada uno debe algo a todos los otros y por tanto al todo. Debe mucho si vive mucho, debe poco si vive poco: de acuerdo con la medida del tiempo (que le es asignado), dice Anaximandro. Es como si se dijese: has disfrutado de la luz del sol, ¡paga! La expiación de la deuda corresponde a una medida anónima, la misma para todos, no a la responsabilidad individual: la "culpa" (*amartia*) no es otra cosa que la culpa de haber nacido. Por lo tanto, la expiación de la deuda que todos tenemos hacia los demás es una expiación de la culpa hacia el Todo, que es lo infinito, lo indeterminado, lo ilimitado (*apeiron*).

He aquí la culpa trágica: que es tal, precisamente, porque no se puede atribuir a los individuos y a su libertad de elección, pero pesa sobre ellos como algo necesario, fatal, al igual que un destino. ¿Hay algo más trágico que tener que pagar con la muerte una cosa que es independiente de nuestro querer o no querer (aun cuando a la vida la queramos y sea cosa nuestra, algo a la cual debamos responder)? Desde este punto de vista lo trágico representa una ruptura del equilibrio ontológico, una perturbación dentro del ser, que sin embargo es recompuesto en el momento en el que el círculo se cierra y el equilibrio se restablece en aquello que, para los griegos, es la perfecta redondez de ser.

Es aquí donde se capta la diferencia esencial entre lo trágico y lo trágico griego cristiano, entre lo trágico antiguo y lo trágico moderno. La reflexión hegeliana sobre lo trágico representa sin duda una contribución de gran importancia para el enfoque del problema, incluso si vale para Hegel lo mismo que para Aristóteles. En sus pensamientos permanece oculto algo esencial. Tanto es así que, si se quiere llevar a fondo la pregunta por lo trágico (y por lo trágico griego, por una parte, y lo trágico cristiano, por el otro), es necesario buscar en otro lugar, recurrir a otras fuentes. Podríamos decir, por ejemplo, aunque sea un poco arriesgadamente, que Anaximandro es a Aristóteles lo que Kierkegaard es a Hegel. Pero mientras tanto, vamos a detenernos en Hegel, aunque sea brevemente.

También para Hegel (como para Aristóteles) lo trágico lleva en sí el principio de su superación. De acuerdo con Hegel, lo trágico es conflicto y oposición lacerante; el dolor, que es expresión de desacuerdo o colisión trágica parecería función de un otro, es decir, de un conocimiento que desenmascara las contradicciones como si fueran sólo aparentes, o de una conciencia ética de grado superior, pero en realidad se trata de otra cosa, ya que representa la marca de la condición humana y de la finitud que es propia del hombre, el cual no puede escapar a un destino de muerte, pero sobre todo no puede arreglárselas con el mal, sea con el mal sufrido como con el mal realizado. No sólo eso: lo trágico resulta de un contraste en el que la tesis y la antítesis son ambas legítimas, ambas justificadas. Por tanto, un contraste real, no ficticio. Pero aunque real, así como infinitamente agonizante y doloroso, ese contraste está destinado a la recomposición, incluso (y aquí Hegel introduce un elemento cristiano o, de algún modo, impensable fuera del cristianismo), es llevado a una reconciliación (*Versöhnung*) que es una redención (*Erlösung*). Eso, dice Hegel, debe ser superado, ya que no es capaz de “conservarse” para siempre. Lo sería si los protagonistas fuesen dioses. Pero son hombres. Y los hombres, justamente, mueren. En un horizonte que apunta a una posible trascendencia de la misma mortalidad.

¿Es compatible la redención con la tragedia? De acuerdo con Hegel, la tragedia requiere redención, la reclama, la pone por vía negativa; pero allí donde la redención se convierte en realidad, es decir, con el cristianismo, la tragedia se retira, se supera. Según Hegel, la tragedia preludia el cristianismo, pero el cristianismo con su advenimiento empuja la tragedia (y no sólo la tragedia antigua, sino también la tragedia moderna) al pasado. En cambio, según Kierkegaard, la redención es tragedia, de hecho, "la mayor tragedia". La tragedia está en el corazón del cristianismo -el cristianismo trágico, por supuesto.

Para entender plenamente (como no ha sabido hacerlo Hegel) lo que une y lo que divide mundo griego y mundo cristiano, es necesario volver, según Kierkegaard, a la diferencia entre antiguo y moderno. Escribe Kierkegaard en un ensayo que se encuentra en Enten-Eller: "En el mundo antiguo la propia subjetividad no se reflejaba en sí misma. Si bien el individuo se sentía libre, sin embargo, en esta conciencia de la libertad estaba sustancialmente limitado por el Estado, la familia, el destino / ... / En los tiempos modernos / ... / el héroe trágico está subjetivamente reflejado en sí mismo y esta reflexión no lo ha enajenado de todo contacto directo con el Estado, la familia, el destino / ... / el héroe (moderno) se levanta y cae únicamente por sus actos ". La diferencia se encuentra en la concepción de la "culpa trágica", que para los griegos es la *amartia* y para los cristianos es el pecado. Tanto la *amartia* como el pecado (en cuanto pecado original), no dependen de la voluntad del individuo, sino que constituyen una deuda que todos los individuos tienen que pagar pues la han contraído con el nacimiento. Por lo tanto, el helenismo y el cristianismo tienen un elemento en común, a partir del cual se puede

reconocer, cuanto menos, una herencia trágica en el cristianismo. Sólo que la deuda en cuestión resulta expiada de un modo diferente: en el ámbito de la tragedia griega el sujeto (finito) está en deuda con el Uno-todo, en el ámbito de la tragedia cristiana el mismo sujeto finito está en deuda con Dios. ¿Dónde está la diferencia, ya que en ambos casos el deudor, que es culpable, tiene que rendir cuentas, ya sea ante el Uno-todo, ya sea ante Dios, ante la infinitud? La diferencia radica en el hecho de que la expiación (expiación de la deuda por el deudor) en el primer caso se encuentra bajo el régimen de la necesidad, y está de hecho regulada por la medida objetiva que es el tiempo, mientras que en el segundo caso es resultado de la libertad - tanto es así que Dios concede gratuitamente su perdón al pecador en la medida en que es digno de él.

Tocamos aquí un punto esencial. La tragedia griega plantea el nexo de culpa y destino como algo necesario, fatal. Podríamos decir: la culpa es el destino de todos, el destino de todos es expiar con la muerte la culpa de haber nacido. Desde este punto de vista, el sujeto se mantiene dentro de un horizonte en el que lo finito es (con la muerte) simplemente cancelado por lo infinito. En la tragedia griega la medida lo es todo. Ninguna redención de la finitud, del mal, de la muerte. En cambio, la tragedia cristiana está basada en la desmesura: aquella que existe no sólo entre finito e infinito, sino entre culpa y redención. Redimir la culpa no significa simplemente poner las cosas en su lugar, restablecer el orden perturbado, cerrar el círculo. Por el contrario, se trata de un acto de libertad: tanto de parte de Dios como del hombre. De hecho, hay una asimetría entre el gesto consumado por Dios y el gesto consumado por el hombre -de lo contrario Dios sería, como en Grecia, la necesidad del ser y no, como en el cristianismo, la libertad *del* ser e incluso la libertad *por* el ser. Sin embargo, también hay simetría, hay correspondencia entre el hombre y Dios. La tragedia más alta, sobre la que Kierkegaard nos invita a reflexionar, no es sólo la de Dios que se hace hombre, asumiendo el destino de muerte y tomando sobre sí todo el mal del mundo para expiar la deuda que lo humano tiene con lo divino, sino también la del hombre que se transforma en Dios y que, de criatura sometida al destino, se convierte a su modo en creador. Al menos en el sentido de que para él, el destino deja de ser un tributo, una carga a llevar y de la cual deshacerse al morir, pero que se convierte, a pesar de ser impuesto por un misterioso decreto *ex alto*, en la cosa más propia, aquella de la que tiene que hacerse cargo por completo, y sobre la cual se basa el principio de la responsabilidad.

Si en el mundo griego la culpa es el destino, con el cristianismo la culpa se convierte en responsabilidad por el destino. Ser culpable (¡ser culpable, no sentirse culpable!) por todo lo que sucede -ésta es la esencia de la tragedia cristiana. Ser culpable y tener que responder: a cada uno, a todos, por todo. ¿Incluso por aquello que no depende de la voluntad del individuo? Ciertamente. ¿Incluso si la voluntad del individuo no puede hacer nada o casi nada? Sí. El destino no es otra cosa que el mundo. Y del mundo es responsable el hombre, cada hombre singular. Por eso el cristianismo se atreve a decir que a todos se les pedirá rendir cuentas de las propias acciones: incluso a la luz de la eternidad, donde lo finito está *realmente* delante del infinito, como se puede ver en aquella figura de expiación sin fin que es la posibilidad del infierno. Aquí la tragedia cristiana (o el cristianismo trágico) dice su palabra más dura. Y en ningún lugar como aquí la locura cristiana humilla la sabiduría griega. Lo impensable se ha vuelto pensable.

3. Ahora vamos a centrar nuestra atención en otro plano. Se trata de la ciencia y de la religión.

Afirmando, como ha ocurrido recientemente, que una "teoría unificada del universo" ya está en el alcance de la mano, Stephen Hawking ha replanteado lo que para Einstein era un sueño imposible: la reunificación en un solo campo de las fuerzas de lo infinitamente pequeño (fuerza nuclear y radiactividad) y de las fuerzas de lo infinitamente grande (el electromagnetismo y la gravedad). No importa si Hawking tiene razón o peca de optimismo. Preguntémosnos más bien de dónde saca Hawking la idea que funciona como corolario de su declaración: que Dios está definitivamente fuera de juego.

Y pensar que hace apenas unos años Hawking había admitido la posibilidad. Lo mismo vale para Einstein. Por no hablar de Cantor, cuya teoría de conjuntos plantea los infinitos (al plural) uno dentro del otro, como en un juego de cajas chinas, y evoca a Dios como el infinito de los infinitos (así como el último horizonte en el que el razón naufraga). Sea lo que sea, el problema de Dios aparecía abierto y ahora en cambio ya no más. Si no resuelto, dejado de lado sobre una base físico-matemática antes que sobre otra base (por ejemplo ética).

En otras palabras, lo que sostiene Hawking es que no hay necesidad de Dios para explicar el pasaje del estado absolutamente inercial del inicio al big bang. De hecho, nada impide pensar que el estado inercial contenga ya, antes de la explosión, y por tanto en un tiempo imaginario, todavía no real, toda la información necesaria para producir la explosión misma. Si el consiguiente proceso entrópico se hace retroceder al grado cero, donde la entropía es nada pero las informaciones están allí y contienen en el tiempo imaginario la totalidad de las cosas que luego se desarrollan en tiempo real, es como si nos fuese dado alcanzar el límite extremo del universo (por no decir del ser) e incluso dar un paso más. Un paso hacia el norte del polo norte, para usar la metáfora paradójica de Hawking.

¿Qué es esto? ¿Un salto al vacío? ¿Un intento de construir, en el corazón de la nada, un lugar desde el cual observar la aparición de la realidad, su venir a la luz, su ofrecerse a una mirada perfectamente capaz de describir la manifestación? Claro que es un salto en el grado cero de la realidad. Digamos: un salto en el cero. Así que, ¿por qué sorprenderse? El cero es un número. Pero un número extraordinario. Simboliza lo que está antes del uno, pero al mismo tiempo contiene el uno, si bien es cierto que cero elevado a la potencia cero da uno. Contiene no sólo aquello que no es todavía sino hasta incluso aquello que niega. Puesto el cero, se pone también el uno. Y con el uno la serie infinita de números, con los números el antes y el después, es decir el tiempo, con el tiempo la posibilidad de que las cosas sean... Sucede con el número cero lo que ocurre con el concepto de la nada: lo utilizamos para indicar una realidad negativa, una realidad que no existe, y sin embargo gracias a ellos podemos realizar tareas de otra manera imposibles o podemos pensar en lo que de otro modo permanecería impensado (la indeterminación, la libertad, y así sucesivamente).

Con todo... Si nos limitamos a considerar al cero como análogo de la nada, como si fuera en las matemáticas lo que la nada es para la metafísica, perdemos de vista la diferencia esencial. El cero es algo. Es un número, justamente. Un símbolo. Es algo que siempre tiene que ver con algo, aunque ese algo sea una realidad puramente negativa o una realidad que está delante de la realidad, como el tiempo imaginario que es antes del tiempo real. En cambio, la nada no es otra cosa que nada. Puesta la nada, no se pone nada.

Mientras que el cero tiene que ver con los hechos y designa siempre un estado de cosas, por ejemplo el estado de inercia del inicio que no tiene tiempo y sin embargo representa la posibilidad e incluso la necesidad de que el tiempo sea, la nada no designa nada y sobre todo no tiene nada que ver con los hechos, sino más bien con el sentido o el sin sentido de las cosas. Como cuando digo: esto no quiere decir nada. O bien: la nada es el sentido de todo. O bien: Dios ha sacado el mundo de la nada.

¿Cómo entender estas afirmaciones? De una sola manera, si se quiere evitar caer en el absurdo: como afirmaciones que no se refieren a tal o cual hecho, ni a la totalidad de los hechos, ni al ser, sino al *sentido del ser*. Cuando digo que Dios ha sacado el mundo de la nada, no estoy en absoluto describiendo el proceso que provocó el Big Bang, es decir, una serie de hechos. Por el contrario, estoy diciendo que el mundo (tal vez erróneamente, pero esto no está en cuestión aquí) tiene sentido, ya que Dios, que podía abandonarlo a la nada, lo ha en cambio sacado de la nada y por tanto lo ha "salvado".

Dos planos, por lo tanto, que se deben diferenciar. Para los astrofísicos se trata de explicar lo que es el mundo. Para los filósofos y teólogos, si el mundo tiene o no tiene sentido. Llamar o no llamar a Dios a aquel principio de explicación es irrelevante, así como está fuera de lugar aplicar a una teoría física cualquier noción de plan salvífico o inteligente.