

Ateísmo y espiritualidad

Juan Antonio Estrada, SJ

Catedrático emérito de Filosofía – Universidad de Granada

E-mail: jestrada@ugr.es

Recibido: 20 de noviembre de 2018

Aceptado: 13 de diciembre de 2018

RESUMEN: En el pasado siglo se vinculaba la secularización de la sociedad, la laicización del Estado y la revolución científico-técnica con la progresiva desaparición de la religión en el ámbito público, la pérdida de influencia de las iglesias y la privatización de la fe. Cincuenta años después, la religión sigue estando presente en la sociedad, a pesar de la crisis religiosa. No solo ha cambiado la sociedad sino también la religión, confrontada a nuevos retos y posibilidades. Aunque se ha producido una merma del influjo religioso en la cultura, la religión está muy lejos de desaparecer. Al contrario, están surgiendo corrientes y movimientos que denotan el interés por ella, aún admitiendo la verdad de la secularización y de la laicización. Hay dos enfoques nuevos que abren posibilidades imprevistas hace cincuenta años: movimientos filosóficos propulsores de una religión sin Dios y de una espiritualidad laica; y cosmovisiones que ofrecen una espiritualidad religiosa pero no cristiana, rechazando el Dios personal de los monoteísmos bíblicos, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Brevemente vamos a indicar algunos rasgos de estos enfoques y de las posibilidades que abren al cristianismo.

PALABRAS CLAVE: religión, secularización, espiritualidad, cristianismo.

ABSTRACT: In the last century, the secularization of society, the secularization of the State and the scientific-technical revolution were linked to the progressive disappearance of religion in the public sphere, the loss of influence of churches and the privatization of faith. Fifty years later, religion is still present in society, despite the religious crisis. Not only has society changed, but also religion, faced with new challenges and possibilities. Although there has been a decline in religious influence on culture, religion is far from disappearing. On the contrary, currents and movements are emerging that denote interest in it, even if they admit the truth of secularization and *laïcité*. Two new approaches opened up unforeseen possibilities fifty years ago: philosophical movements propelling a religion without God and a secular spirituality; and worldviews offering a religious but not a Christian spirituality, rejecting the personal God of biblical monotheisms, Judaism, Christianity and Islam. We will briefly indicate some features of these approaches and the possibilities they open to Christianity

KEYWORDS: religion, secularization, spirituality, Christianity.

1. La crítica al teísmo y sus alternativas¹

Ya en el siglo XIX proclamaba Marx que la crítica a la religión estaba fundamentalmente acabada y que era el presupuesto de toda crítica². Marx asumía la ilustración filosófica alemana y la continuaba. Ya no era necesario continuar con la crítica a las pruebas de la existencia de Dios, porque otros lo habían hecho. Kant fue el primero en poner límites al conocimiento humano en base a la síntesis entre la experiencia empírica y la conciencia subjetiva. Dios no forma parte del mundo de la experiencia, por tanto, es incognoscible e inalcanzable, y si se pudiera llegar a él tampoco se le podría identificar con el de los cristianos. Por eso, Dios puede ser una idea regulativa de la mente humana y un postulado de sentido que refuerza la validez de la moral, aunque esta es necesaria e independiente, pero no hay un referente ontológico que avale la fe en Dios. Al expulsar a la divinidad del mundo de lo cognoscible, se pone fin a una tradición milenaria, la de la convergencia entre el Dios de los filósofos y el bíblico.

¹ Para una información más completa remito a: J. A. ESTRADA, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018.

² K. MARX, "Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", en MEW I, 378.

Y esto es lo que pretende arreglar Hegel, el cual parte de la experiencia de Dios y defiende al cristianismo. Pero su defensa es peor que la crítica kantiana, porque identifica a Dios con la humanidad; la providencia divina con el progreso; y la dialéctica del conocimiento (tesis-antítesis-síntesis) con la teología cristiana de encarnación-muerte-resurrección. Hegel proclama la "muerte de Dios", el viernes santo especulativo, como un paso necesario para el triunfo del Espíritu. Se apropia de la religión, a la que defiende, para construir sobre ella su sistema filosófico. Revaloriza el pronunciamiento de Goethe de que "quien posee ciencia y arte, también tiene religión, quien no posee ni una ni otra, que posea religión". Se defiende a la religión subordinándola como saber de segundo orden a la filosofía, que es el saber superior, la ciencia divina por antonomasia. Se defiende a Dios identificándolo con la humanidad, abriendo espacio al ateísmo humanista. Feuerbach remata la obra de Hegel: al conocer proyectamos. La subjetividad no es neutral, siempre está activa y crea a un Dios ilusorio, proyectando en él las virtudes de la humanidad. La religión es antropología y Dios es el hombre. Le falta, sin embargo, lo que Marx añade, el hombre hace la religión, pero la religión no hace al hombre. De ahí surge el materialismo crítico y otra forma

de crítica a lo religioso como una *fuga mundi* y una alienación.

Si algo faltaba a la crítica ilustrada, lo pone Nietzsche con “Dios ha muerto”, rechazando la divinidad sobrenatural del más allá, que desvía del más acá, y al ser supremo, que carga las espaldas humanas con el peso de las normas morales. Hay que acabar con la religión, lo cual no es fácil porque las “sombras de Dios” permanecen en el tiempo. No basta con matarlo, sino que hay que ocupar el sitio que ha dejado vacío. De ahí la divinización del hombre, no en la clave colectiva iniciada por Hegel, sino con el individuo superhombre, que dice sí a la vida y asume el sinsentido como parte de ella. Y Nietzsche completa su inquisitoria del cristianismo: los templos son los sepulcros de Dios, porque este ha dejado ya de influir en la vida cotidiana. La conjunción del más allá y de un Dios de la religión, ausente de la vida, culminan el fracaso del cristianismo.

Queda una última crítica influyente, la de Heidegger, que rechaza a Dios como el ser supremo, critica la ontoteología (una divinidad causa racional del mundo) y refuta la metafísica de la subjetividad de Nietzsche. Según Heidegger, la influencia cristiana permanece en el superhombre y la voluntad de poder, porque sustituye a Dios por el hombre. A Heidegger

le preocupa el olvido del ser, no la constitución de un sujeto que sustituya al divino, que es lo propio de la Ilustración³. Y entonces lo divino surge como una dimensión del ser, de la cuaternidad, y no como la clave para este. “Dios ha muerto” mediante la filosofía, la cual ha despojado a la religión de su absoluto, mostrando que es una creación humana. La revolución científica completa esa muerte, porque genera un cierre categorial que hace inviable el recurso a lo sobrenatural.

2. La teología se impone a la historia

Una segunda “muerte de Dios” viene de dentro de la tradición religiosa, la pérdida de credibilidad histórica de los relatos bíblicos. El método histórico crítico ha abierto a una nueva comprensión de las Escrituras. Las imágenes de Dios del Antiguo Testamento son ambiguas y, a veces, más un obstáculo para la fe, que una ayuda. La Biblia como “palabra de Dios” hay que referirla al conjunto de sus libros, no a cada pasaje. Sus autores muestran la progresiva evolución de la concepción de Dios, purificándola de los trazos patológicos

³ J. A. ESTRADA, “La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger”, en *Pensamiento* 74 (2018), 549-565.

del dios nacional, de la divinidad guerrera y de la simbiosis religioso nacionalista que marcó a Israel. El paso de la deidad nacional al monoteísmo, del culto politeísta a la monolatría, de la alianza particular a la expectativa mesiánica universal marcan la historia religiosa de Israel. Pero la madurez de la fe judía tiene su origen en su momento de mayor fracaso, el exilio de Babilonia. Había que asegurar la identidad hebrea en el exilio; preservarla mediante la religión; rehacer y reformar las tradiciones y leyendas del pasado; crear una identidad histórica y enclavar en ella el significado teológico de las corrientes post-exílicas. La historia dio su primacía a la teología y se elaboró un relato al servicio de la supervivencia hebrea amenazada. La nueva hermenéutica crítica y el diálogo con las distintas ciencias reconstructivas del pasado, especialmente la arqueología, llevan a cuestionar la verdad histórica de los relatos bíblicos. Hay que replantear el viejo pronunciamiento “y la Biblia tenía razón”. Hoy sabemos más sobre la ficción histórica al servicio de la religión. Aceptamos la Biblia como obra humana, aunque esté inspirada, que proyecta en el pasado planteamientos del exilio y del post-exilio. Verla como creación humana, facilita a la fe cristiana identificarse con la fe en el Dios bíblico y superar imágenes divinas que resultan inaceptables.

Pero la diferencia entre teología e historia no solo afecta al Antiguo Testamento. También se plantea en el Nuevo Testamento y concierne a la “muerte de Dios” en la cruz. Hay que distinguir entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, sin mezclar ambas tradiciones. Una cosa es el hecho histórico, que el poder religioso y el político ajusticiaron a Jesús, y otra muy distinta las teologías que se hicieron sobre su muerte. Hay que diferenciar los hechos históricos y las interpretaciones que se ofrecen de ellos. Y también diferenciar entre el Jesús terreno y lo que se afirma sobre el Cristo resucitado de la fe. Dos teologías compitieron, dando un significado distinto al acontecimiento histórico. Por un lado, la teología judía, que veía en la cruz la confirmación de la impostura de Jesús. Desde la fe en que todo lo que ocurre en la historia es voluntad de Dios, se impugnó la verdad de Jesús, castigado por el mismo Dios. La cruz se vio como un castigo y la culpa histórica y moral de los autores se diluyó en un supuesto rechazo divino.

Otra interpretación que recurre a la autoría divina y con ello margina la humana es la de Pablo, que no conoció a Jesús. Se centró en la dimensión sacrificial de la religión judía y de la cruz, vista como una muerte expiatoria por los pecados del pueblo. Convirtió una vida entregada, sacrificada por los demás,

en la exigencia divina de su muerte por los pecados, dando pábulo a las posteriores teologías de la satisfacción. De nuevo, se impuso la teología a costa del hecho histórico. El asesinato con participación popular se convirtió en una inmolación propia, querida por Dios; el crimen religioso perdió consistencia mediante una supuesta voluntad divina; y la fidelidad a Dios y a su misión del judío Jesús quedó desplazada por un presunto designio divino. Se ensombreció la imagen divina como en algunas páginas de la Biblia. La idea de que Dios sacrifica a su propio hijo por misericordia con nosotros pecadores dista mucho de convencer al ser humano de la bondad divina. En lugar de culpabilizar a los que mataron a Jesús, se justifica su muerte como una necesidad divina.

El anuncio de la resurrección de Jesús también estuvo marcado por la primacía de la teología sobre la historia. Pablo utilizó la aparición del resucitado para legitimar su apostolado. Las apariciones de los evangelios son escenificaciones centradas en demostrar la identidad entre Jesús y el resucitado, y están condicionadas por las necesidades de los evangelistas y sus comunidades. La resurrección en sí misma sigue siendo parte del misterio divino, sus consecuencias obedecen a necesidades eclesiales. Una lectura histórico-crítica de los anuncios de la resurrección exige

diferenciar entre lo que es el contenido de fe y lo que pertenece al mito, la leyenda y los códigos culturales de su época. A partir de ahí se puede evaluar el influjo de la resurrección sobre la presentación de la vida y los hechos del Jesús terreno, así como el significado de las especulaciones teológicas sobre Cristo resucitado y la teología trinitaria cristiana.

3. Las filosofías sobre una religión sin Dios

La filosofía contemporánea se ha centrado en la crítica a la religión, dejando en segundo plano la del teísmo. Este desplazamiento ha permitido profundizar en la importancia de la religión como hecho social, con implicaciones culturales, políticas y económicas. Se puede discutir indefinidamente sobre la existencia de Dios, pero no hay duda sobre la universalidad y persistencia de las religiones. No hay ninguna religión concreta que tenga asegurada su pervivencia, pero, hasta ahora, la religión siempre ha resistido a los cambios y la desaparición de una ha dejado espacio para el surgimiento de otras. Y es que, aunque Dios no existiera, seguiría habiendo religión, porque el ser humano tiene necesidades espirituales y las religiones son cauces fundamentales para canalizarlas. De la

misma forma que hay que atender a las necesidades materiales de la persona, y para ello la revolución científico-técnica es la decisiva, así también hay que responder a la necesidad de un proyecto de sentido, a la búsqueda de convicciones que dirijan la conducta y a la necesidad de discernir entre el bien y el mal. Redescubrir al ser humano espiritual es una de las cuestiones básicas actuales.

A partir de ahí, se ha planteado si la conciencia religiosa corresponde a una dinámica constitutiva del ser humano o si se trata de algo coyuntural. La universalidad del hecho religioso no prueba la existencia divina, pero sí atestigua necesidades humanas permanentes. Se plantea el interrogante de si la búsqueda de Dios no es constitutiva de la persona. Estas preguntas han hecho que la filosofía se interese de nuevo por la religión. Autores que han defendido la progresiva desaparición de la religión y su sustitución por una cosmovisión y ética racionales, como Habermas, han pasado a defender su existencia y sus aportaciones a la sociedad y a la cultura⁴. En el momento histórico que estamos viviendo, se puede constatar una crisis de valores mora-

les y de proyectos de sentido, así como las carencias de las corrientes humanistas que han marcado a la sociedad occidental. La llamada “muerte de Dios” ha dejado paso a la “muerte del hombre” (M. Foucault, A. Malraux, A. Kojève, etc.)⁵, es decir, a la crisis de las corrientes humanistas. Estas han creado una filosofía de la historia y del progreso que actuaban como alternativas seculares a las cosmovisiones influidas por la religión judía y la cristiana.

Una ética racional, secular y laica se ha convertido en una necesidad histórica. Desde ella, se ha elaborado la carta de los derechos humanos, basada en la dignidad humana, que tiene en el judaísmo y el cristianismo una de sus fuentes de inspiración. Pero hoy también la ética ha entrado en crisis en el contexto de la sociedad del consumo, de la postmodernidad y de la actual revolución científico-técnica. El “primer mundo” está materialmente desarrollado, pero el progreso no ha ido acompañado por una evolución pareja de la ética, de los humanismos y de las filosofías, para que las ciencias sean controladas y puestas al servicio de la humanidad. Hoy surge un horizonte de futuro ambiguo, en el que las predicciones de las anti-utopías (Orwell, Huxley,

⁴ He analizado su cambio de orientación en: J. A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid 2004.

⁵ D. MACEY, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid 1995, 136-137.

Bradbury) sobre una sociedad tecnificada, pero muy deshumanizada, pueden realizarse. La pérdida de influencia de las religiones no ha ido acompañada de cosmovisiones sustitutivas, que ocupen su lugar. Ninguna cosmovisión secular es propulsora de los códigos culturales y de los proyectos de sentido, como lo han sido las religiones en el pasado.

Estas carencias se van haciendo cada vez más ostensibles y están obligando a revisar el progreso, la Ilustración y las ciencias. De ahí el nuevo interés por lo religioso, desde una perspectiva heredera del pasado ilustrado y consciente de que no hay vuelta atrás hacia una sociedad religiosa. Se trata de continuar la crítica de las religiones, pero desde presupuestos y condicionamientos diferentes de los de la Ilustración. Ya no se trata de luchar contra una religión impositiva y una Iglesia estatal, sino de evaluar qué pueden aportar hoy las religiones a la sociedad y la cultura.

De la lucha contra la religión, se pasa a estudiar cómo puede ser integrada en una sociedad secularizada. Ya no es solo determinante la crítica contra los elementos impositivos de religión que perduran, sino que se busca evaluar positivamente sus contenidos. La nueva meta es la colaboración entre ideologías seculares y religiosas, entre

ciudadanos religiosos y los que no lo son en el marco de una sociedad plural y democrática. Se toma conciencia de que la situación de la religión en Europa no es la de otros continentes y que la religión sigue siendo mayoritaria en el mundo. Ya no se cree en su desaparición y se buscan formas de entendimiento con ella.

Desde esta perspectiva han surgido humanismos que se interesan por la religión y buscan el diálogo y la colaboración. En la filosofía postmoderna destaca la propuesta de Gianni Vattimo sobre una transformación de la religión, que elimine, o al menos reduzca al máximo, su contenido dogmático, poniendo el acento en la ética, en la caridad y en la praxis. Vattimo propugna un cambio global del cristianismo, para que se adapte y funcione dentro de la sociedad democrática actual. El problema está en si su propuesta no puede recaer en la de Hegel, que defendía y se apropiaba del cristianismo, a cambio de vaciarlo de contenido. Si el cristianismo es más que un humanismo, no se ve cómo minusvalorar elementos referidos al culto, a la doctrina y a la institucionalidad, que forman parte de su proyecto de sentido. Sin embargo, redimensionar el cristianismo en función de su aportación humanista a la sociedad, es un reto para los cristianos

y una condición *sine qua non* para su supervivencia en el futuro.

Junto a esta propuesta hay otras que, paradójicamente, provienen de Francia, un país con larga tradición laicista, en la que han proliferado los ateísmos de diverso signo. El enfrentamiento del pasado entre el laicismo y el catolicismo continúa, pero en una nueva etapa más positiva. Por un lado, hay una mejor valoración del catolicismo y de sus aportaciones a la modernidad. Gauchet define al cristianismo como la “religión de la salida de la religión”, por la importancia que ha dado al protagonismo del hombre en la sociedad y su defensa de una radical trascendencia de Dios, que impiden subordinar la religión al Estado. A esto se añade la importancia de la ética de la dignidad humana (L. Ferry), la necesidad de una espiritualidad atea con una trascendencia intramundana (A. Comte-Sponville) y la exigencia de una propuesta de sentido para el hombre (R. Dworkin). Estas corrientes asumen el hecho religioso y la autoridad moral de las creencias religiosas, aunque no su fundamentación en un Dios personal. La religión les resulta una instancia eficiente, dadora de un sentido de pertenencia y de identidad, con tal de que sea capaz de superar su tendencia a la imposición y las connotaciones mágicas (R. Debray). Se mantienen como ateos, pero se abren a

las aportaciones de la espiritualidad y la ética cristiana, y valoran positivamente su potencial crítico del Estado totalitario y su universalidad anti etnocéntrica.

No es posible estudiar aquí cada una de las propuestas de los autores y corrientes indicados. Pero en ellos hay una apertura a la complejidad del hecho religioso. También encuentran en el cristianismo un crítico de la sociedad hedonista y consumista de la postmodernidad (A. Foisson). A partir de ahí, se abre espacio a la colaboración de creyentes y ateos para una humanización de la sociedad, una ética de la globalización, y una búsqueda común de sentido, que posibiliten superar la crisis sociocultural europea. Ya no se ve la historia como un pasado cerrado y se busca la revitalización de elementos que forman parte del patrimonio y la identidad cultural europea. Al asumir el divorcio existente entre ser y sentido, se propugna una “Mística de la inmanencia” que sustituya a la religiosa, pero que se inspira en ella. Se plantean nuevas oportunidades para el cristianismo en una sociedad secular.

4. De la mística cristiana a una espiritualidad impersonal

Uno de los nuevos elementos que ha cambiado la situación en Europa es la irrupción de las religiones

asiáticas, especialmente el hinduismo y el budismo, y la nueva situación de pluralismo religioso que se ha creado. Especialmente el budismo zen ha contribuido a una revitalización del ámbito religioso y ha despertado interés por la importancia que concede a la contemplación, que se ofrece como respuesta al vacío personal que muchas personas sienten en Europa. A partir de ahí, se ofrece una espiritualidad sin el Dios personal de las religiones monoteístas, caracterizada por la búsqueda de lo sagrado, numinoso o santo en la totalidad del universo. En contraposición al humanismo occidental, basado en su valoración del ser personal, se defiende una religión ecológica, natural y cósmica. Raimon Pannikar la define como una intuición cosmoteándrica, como si lo divino, lo humano y lo cósmico formaran una unidad trinitaria, sin que se pueda separar ningún elemento para contraponerlo al otro.

La persona, y concretamente el yo, sería una ilusión. Hay que despertar a esa nueva visión de la totalidad y vivir la búsqueda de lo absoluto como un todo armónico, que lleva a sucesivas iluminaciones y etapas ascético-místicas del individuo. La imagen de la gota de agua que desemboca en el mar de lo divino expresa la meta última de esta espiritualidad. De ahí surge la meditación, la ascética,

la compasión con todos los seres vivos, la purificación por el sufrimiento y la renuncia a deseos y metas personales, que mantienen la ilusión de un ser personal sustantivo. El cristianismo puede y debe dialogar con esta vieja espiritualidad, y aprender nuevas técnicas de contemplación y de oración. La toma de conciencia de que somos cuerpo ayuda también a profundizar en las distintas sensibilidades cósmicas.

Sin embargo, el diálogo con el budismo y con una renovada teología de las religiones no puede llevarse a término sin concienciar la identidad última del cristianismo y su diferencia con las tradiciones orientales. Primero, porque el cristianismo no cree simplemente en Dios, sino en el Dios de Jesús. La imitación y el seguimiento de Cristo constituyen la columna vertebral del cristianismo, que confiesa un Dios paternal y misericordioso, revelado por Jesús de Nazaret. La referencia personal a Jesús y la inspiración del Espíritu, el Dios interior que inhabita en el hombre, son las mediaciones básicas del cristianismo. La meta última no es una absorción del hombre por la divinidad, sino la divinización del hombre y la humanización de Dios. Y de ahí surge una mística operativa, de la praxis, centrada en la construcción del reinado de Dios en la sociedad, en la conjunción de la fe y la justicia, y en la res-

puesta al sinsentido generado por el mismo hombre. La contemplación necesita ser complementada por la acción y la transformación del mundo es la otra dimensión de la espiritualidad. Desde ahí surge la necesidad de desacralizar el cosmos y la potenciación del pensamiento dual, de sujeto y objeto, que ha hecho posible la revolución científico-técnica. Por eso, la mística cristiana no lleva a la fusión con una divinidad que absorbe a la persona y la devalúa.

El ateísmo y la espiritualidad ofrecen hoy nuevas dimensiones de encuentro, desconocidas en el pasado. La globalización y la postmodernidad apuntan a una nueva era, que ya está comenzando, en la que se necesita una reestructuración del cristianismo y una apertura a otras cosmovisiones y espiritualidades. En el actual cam-

bio de época hace falta una nueva inculturación del cristianismo, que puede inspirarse en la época clásica. De la misma forma que se dio una romanización del cristianismo, la otra cara de la cristianización del imperio, así también ahora hay que recomponer la identidad cristiana. No se puede romper con la identidad cristiana histórica, pero es necesaria una reestructuración para responder a los nuevos retos de la época actual. No se trata solo de un *aggiornamento* o puesta al día, como en el Concilio Vaticano II, sino de una reforma en profundidad, que permita ser creyente cristiano y plenamente ciudadano de las sociedades del siglo XXI. El diálogo con las otras religiones, con los ateísmos humanistas y con las distintas cosmovisiones será un elemento constitutivo del cristianismo del siglo XXI. ■