



¿Elogio del ateísmo y crítica del cristianismo?

El vaticinio de Nietzsche sobre «la muerte de Dios» parece que no se ha cumplido, a juzgar por el interés demostrado últimamente en torno a la religión. La actividad de las religiones tradicionales, la aparición de nuevos movimientos religiosos, y la publicación de literatura en clave atea o teísta así lo demuestran. (Sólo en esta área, nuestro mercado editorial, en estos últimos meses ha colocado en el escaparate libros que desde su título toman postura en pro o en contra de Dios y la religión). Este artículo, lejos de adoptar una actitud beligerante frente al ateísmo, atribuye a sus críticas la purificación de las escorias históricas del teísmo cristiano.

Juan A. Estrada*

LA contraposición entre el teísmo y el ateísmo es el enfoque normal para abordar el tema de las creencias. El ateísmo se define como una simple negación de Dios, como una alternativa hete-

* Profesor de Filosofía en la Universidad de Granada.

rogénea e independiente de la religión. No es ésta la postura que vamos a asumir en esta exposición. Al contrario, sin ocultar que se reflexiona desde una postura teísta y cristiana, se busca valorar el ateísmo desde una perspectiva positiva. Primeramente en cuanto a los valores humanos que tiene en sí mismo, ya que no hay ninguna corriente ideológica que carezca de ellos. El ateísmo puede y debe ser analizado como una corriente autónoma de pensamiento que ha aportado valores, enfoques y críticas que han contribuido, en situaciones concretas, al avance de la humanidad y a la superación de situaciones de opresión del hombre.

Pero, además, el ateísmo puede ser valorado, también, desde una perspectiva teológica, como una corriente que puede contribuir decisivamente a la religión, a su crítica y transformación. Especialmente en lo que concierne al cristianismo, ya que la historia muestra una relación constante, que ha aumentado en los últimos siglos, entre ambos planteamientos. Difícilmente se encontrará un caso histórico en el que la interacción entre creencia e increencia, entre la religión y su crítica, sea más intensa que en el caso del judeo-cristianismo, sobre todo, dado el trasfondo racionalista, secularizado, e ilustrado de la moderna tradición occidental. El ateísmo es una corriente que ha aportado grandes servicios a la cultura y tiene un valor admonitorio, crítico y alternativo respecto al teísmo cristiano, de tal modo que es un compañero de viaje difícilmente insuperable para la religión en Occidente.

Del escepticismo religioso al ateísmo humanista

AUNQUE el ateísmo tiene raíces hondas en la cultura occidental y remonta a la ilustración clásica, es decir, a los sofistas y escépticos de la cultura griega (Jenófanes, Heráclito, Epicuro, Lucrecio, etc.), es en la modernidad cuando se convierte en una corriente importante, sistemática y con gran arraigo cultural. Una de sus raíces fundamentales son las guerras de religión en Europa, fruto de la ruptura confesional del cristianismo y de las alianzas político-religiosas en las luchas estatales por alcanzar la supremacía. La ruptura de la unidad confesional de Europa hizo que la fe religiosa dejara de ser un factor de cohesión y de estabilidad, que contribuyó decisivamente a la conciencia de unidad de Europa, más allá de las diferencias geográficas, lingüísticas, culturales, políticas y económicas. A partir del siglo XVI, el cristianismo se convirtió en un factor de distorsión, en una fuente de legitimación de la guerra intraeuropea, del absolutismo estatal y

de sus sistemas de control, siendo el aparato inquisitorial uno de sus instrumentos más eficaces. El ateísmo vino precedido, y muchas veces fue acompañado, por el escepticismo de un Montaigne, por las corrientes deístas que pusieron las bases de la religión natural, más allá de las confesiones positivas, y por el espíritu de tolerancia ilustrado, que culminó en Lessing.

La protesta atea, sea en la versión panteizante de Spinoza, en la política liberal de Locke o en la pragmática y anticlerical de Voltaire, representa los valores del humanismo contra la intolerancia religiosa. La verdad del ateísmo denuncia la identificación entre la representación de Dios y Dios mismo, impugna la verdad religiosa como instrumento teocrático de poder, en convivencia con el Estado, y rechaza un sistema religioso que se impuso sobre la conciencia personal («cuius regio, eius religio», como criterio de partición confesional) a costa de los derechos humanos (impugnados por diversos pronunciamientos papales hasta el mismo siglo XX). En realidad, la función política de la religión, ampliamente criticada en el siglo XIX en el contexto de la restauración y de la lucha contra los ideales de la revolución francesa, ha sido siempre una referencia constante para la crítica atea. Las tentaciones del cristianismo, representado por la autoridad jerárquica, son las del mismo Cristo en los evangelios (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13): utilizar la privilegiada relación con Dios para obtener poder, prestigio y dinero. La historia misma del cristianismo puede escribirse desde esta hermenéutica teocrática, y culminó trágicamente en el anticlericalismo de los siglos XIX y XX. La Ilustración vio en la crítica a la religión el principio de la emancipación política y cultural en Occidente.

La crítica a la religión política no sólo es una de las aportaciones positivas del ateísmo, que aquí actuó como una gran corriente humanista, sino que converge con algunas críticas intracristianas a la mundanización de la Iglesia. En la Iglesia antigua tiene un referente esencial en la frecuente denominación de la Iglesia como «la casta ramera», que se prostituye y deja a su Señor en la cruz cuando se mundaniza y busca el poder, el prestigio y el dinero. El hecho de que se denomine a la Iglesia como «casta», al mismo tiempo que se denuncian sus tendencias al poder mundano, se debe a que los cristianos creían en la presencia del Espíritu de Dios, que es lo que permitía la crítica interna, la transformación y la purificación de la Iglesia en los momentos de mayor decadencia (1).

La crítica de la religión política sigue siendo actual y esa función es

(1) El estudio más completo de este título es el de H. U. von Balthasar, «Casta Meretrix», en su obra *Sponsa Verbi*. Madrid, Guadarrama, 1964, 239-354.

irreemplazable ante las nostalgias teocráticas de un cristianismo protegido por el Estado y de una proconfesionalidad encubierta, que sería el fruto de los acuerdos entre los estados soberanos y la Iglesia como Estado (el Vaticano), en lugar de asumir consecuentemente el carácter secular de la sociedad y la laicidad y neutralidad del Estado aconfesional. El auge actual de los fundamentalismos e integrismos, no sólo en el Islam, sino también en amplios círculos cristianos, revela la persistencia de esta «tentación» eclesial, ante la que el ateísmo permanece alerta, alentado por el espíritu y la tradición anticlerical de nuestro pueblo. Sería un gran error ver ahí una mera amenaza al cristianismo y no abrirse a la autocrítica histórica y presente, para comprender por qué amplios sectores de la sociedad son anticlericales y un grupo, todavía minoritario pero creciente, ha encontrado ahí los presupuestos para pasar de la crítica a la Iglesia al rechazo del mismo teísmo cristiano.

Un segundo aporte de la crítica atea a la religión hay que ponerlo en las confrontaciones del siglo XIX (2). La famosa definición de Marx acerca de «la religión como opio para el pueblo» no sólo responde a las funciones legitimadoras del poder estatal, por parte de la religión, sino que denuncia el supranaturalismo de raíces religiosas, que lleva a la pasividad, el conformismo y el sufrimiento en el más acá, como condición indispensable para alcanzar la salvación del «más allá». No hay que olvidar que la doctrina social de la Iglesia irrumpe al final del siglo XIX con casi un siglo de retraso respecto de la primera revolución industrial. La insistencia en lo sobrenatural, como compensación a las desventuras del presente histórico constituye una de las formas cristianas más frecuentes de «fuga mundi» y de espiritualismo. El cristianismo está determinado por una fuerte tensión entre la trascendencia y la inmanencia de Dios. Por un lado, recoge la aportación judía que realiza la trascendencia y que rechaza toda absolutización de una realidad intramundana como última, definitiva, y absoluta, es decir, como sagrada. Desde sus raíces judías, el cristianismo es una religión que desacraliza y profaniza las realidades cósmicas e históricas, comenzando por la misma naturaleza, siguiendo por el hombre (sobre todo, desde los atributos del poder y del dinero), y concluyendo en el fruto de la actividad humana, que son tanto los ídolos materiales como las ideologías y utopías que proponen el paraíso en la tierra. La trascendencia implica una relativización radical de todas las utopías y proyectos, una desacralización del poder y del Estado.

(2) Remito a mi estudio: *Dios en las tradiciones filosóficas II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid, Trotta, 1996. Ahí puede encontrarse amplia bibliografía y un estudio pormenorizado de algunos de los autores.

Esta perspectiva podría ser congruente con la dimensión criticada por Marx, la de un sobrenaturalismo que se desentiende de lo terreno, pero se equilibra por el inmanentismo resultante del Dios encarnado y del Espíritu (Santo) que guía e inspira la historia. La proclamación del reinado de Dios no sólo apunta a la intervención última y definitiva de Dios en la historia, ya que se trata de una realidad divina y por tanto inalcanzable para el hombre, sino también, a que el reino se construye en el aquí y ahora de la historia, aunque sea de forma germinal y fragmentaria, a partir de la actividad de Jesús, que continúan sus seguidores. El reinado de Dios es también la respuesta divina al esfuerzo humano por realizar el plan de salvación. Se trata de un don y también de una tarea, que es un imperativo para los cristianos. Por eso, el cristianismo vive de la conciencia de un Dios, que no desplaza al hombre como agente histórico, sino que lo potencia y lo inspira, haciendo de cada persona un cocreador con Dios en la perfección del mundo y un corredor con Cristo en la lucha contra el pecado. El Dios encarnado no salva al hombre sin él mismo, sino llamándolo a ser agente de salvación.

De ahí surge una espiritualidad del trabajo, de la cultura, de la civilización, de la política y de la economía (3), así como corrientes actuales, como la teología de la liberación o la teología política, que recuerdan, contra todo supranaturalismo, que lo único que Dios sacraliza en la historia es el rostro vulnerable del hombre (el pobre, el enfermo, el pecador, el marginado: Mt 25, 31-46). La denuncia contra una espiritualidad, que no se traduzca en compromiso transformador, y contra una concepción del reinado de Dios que se desplace al más allá (doctrina de los novísimos), anulando la dimensión profético-mesiánica del mismo cristianismo, es pertinente y actual. La religión cristiana sigue teniendo un gran peso de negatividad, de aceptación sumisa del dolor y del sufrimiento (del «peso de la cruz»), más que de lucha contra la injusticia y de compromiso con los derechos y dignidad del hombre, que es lo que tendría que llevar a asumir la cruz. La resignación ante la injusticia, bajo pretexto de que hay que conformarse con la voluntad de Dios, no es cristiana (ni siquiera cuando se da dentro de la misma comunidad eclesial) y es válida la denuncia atea. Históricamente hay que reconocer lo mucho que ha aportado el marxismo a la toma de conciencia sobre el problema social y las funciones de la religión. Sin él, no hubiera sido fácil la evolución que se ha dado en el siglo XX.

(3) Para una fundamentación y desarrollo de esta problemática remito a mi estudio *La espiritualidad de los laicos*. Madrid, Ed. S. Pablo, 1997.

Del moralismo cristiano a una mística profética

UNA nueva crítica atea es la de Nietzsche, el cual critica la subterránea corriente platonizante que hay en el cristianismo. Ésta no sólo lleva a endemonizar el cuerpo, sino también a una moralización de la vida y a un aumento del peso legalista y de las prohibiciones en el cristianismo. La religión, en cuanto conjunto de mandamientos y prescripciones, presuntamente legitimados por Dios, posibilita la disciplinización de los fieles y el dominio sacerdotal sobre las conciencias. Para Nietzsche, el sacerdote es el «padre de Occidente» y tiene el paradigma del poder: la capacidad de definir el bien y el mal en nombre de Dios. Además anuncia una dinámica vigente en el siglo XX: no sólo se da la represión externa del hombre desde las tradicionales fuerzas represoras (el ejército, la policía, las leyes, etc.), sino que el mismo hombre se pone las cadenas, interiorizando la opresión y la alienación, como fruto de la presión de la opinión pública, de la propaganda de los medios de comunicación de masas, etc. Nietzsche denuncia al hombre que se autolimita y que se castra a sí mismo, una vez que interioriza y asume unos mandamientos y prohibiciones que se le imponen en nombre de Dios. En este sentido, Nietzsche es un agente de la ilustración, con su llamada a pensar por sí mismo y a liberarse de la dependencia de autoridades y tradiciones externas impositivas.

Para Nietzsche, toda moral es heterónoma, fruto reactivo de los esclavos contra los señores. El sacerdote domina sobre las almas y regula el comportamiento humano, determinando lo que está prohibido y permitido. Su crítica al cristianismo se concentra, por un lado, en el dominio de los pastores sobre el pueblo y, por otro, en el mandamiento del bien y del mal como normativos y universales. Rechaza también lo que llama una «moral de esclavos», basada en la piedad, la misericordia y la compasión con el débil. Proclama que «Dios muere» en la conciencia de los hombres de Occidente. Con él, se pierde el referente de sentido que ha iluminado a nuestra cultura. Se elimina así una concepción teologal (providencialista) de la historia y se deja vacía la respuesta esencial a la pregunta humana por el sentido de la vida y de la muerte. Ya no habría más un Dios al que dirigirse para preguntar por el sentido del mal (del sufrimiento, de la injusticia y de la misma muerte). El hombre se quedaría sólo con la tarea de dar por sí mismo un fragmentario y limitado sentido a la historia.

También aquí la crítica atea al cristianismo ha tenido algunos efectos positivos y sus repercusiones han llegado hasta finales del siglo XX. Por un

lado, el cristianismo no es una moral, ni ésta es lo más determinante de la religión, aunque históricamente ambas hayan ido vinculadas y respondan a necesidades convergentes. El cristianismo está enraizado en la experiencia, de Dios. La mística, es decir, experimentar y vivir la búsqueda y nostalgia de Dios, es esencial para el cristianismo, como en general para todas las religiones. En torno a ella cobran una significación esencial la oración, los sacramentos y todas las prácticas que buscan entrar en comunión con Dios. Hoy esta necesidad es más acuciante que nunca. Quizás el mismo declive de la práctica de la confesión tenga que ver con algunas de las raíces denunciadas por Nietzsche y el distanciamiento de los sacramentos esté en relación tanto de la pérdida de sentido de Dios, como de su celebración clericalizante y sus consecuencias moralizantes.

Pero, además, si en los años sesenta y setenta la gran preocupación eclesial era la de un cristianismo sin iglesia («Jesús sí, la iglesia no») hoy la gran amenaza es la de una religión sin Dios. La religión goza de buena salud, a pesar de que descienda la frecuencia de los sacramentos y haya una lejanía del culto oficial. Proliferan las procesiones, romerías, hermandades, prácticas rituales y demás elementos de la religiosidad popular y del folclore religioso, frecuentemente de carácter más laical y comunitario que sacerdotal e institucional. Y se mantiene, también, el influjo de la Iglesia en la sociedad en cuanto referente moral (especialmente en la doctrina social) y se siguen valorando sus funciones asistenciales (educativas, caritativas y de beneficencia), sus asociaciones (juveniles, infantiles, de adultos) y su contribución al humanismo de la cultura.

En cambio, languidece el discurso sobre Dios no sólo en la sociedad sino también en la misma Iglesia. Cada vez es más difícil encontrar «gurus», maestros espirituales que hablen de un Dios experimentado, buscado y anhelado, sobre todo entre los dirigentes: los ministros, los religiosos y los teólogos. El discurso de la teología y de la jerarquía se centra más en las necesidades e intereses de la Iglesia, así como en las obligaciones morales (con tendencia a hacer hincapié en lo que concierne a la sexualidad), que en el silencio de Dios y en su aparente ausencia en la sociedad. Parece que alarma menos la creciente indiferencia religiosa, que permite vivir sin Dios, prescindiendo de él, más que polemizando y luchando contra él, como hacían las corrientes ateas tradicionales, que la crítica a la Iglesia jerárquica, que es lo que realmente preocupa. Dios resulta cada vez más innecesario en la sociedad y las mil minioferas de sentido de la sociedad de consumo (entre las que destaca crecientemente el deporte, que marca las vivencias de plenitud e infortunio de muchos ciudadanos) desplazan la pregunta por Dios, que es

también la del sentido radical de la vida. La sociedad de consumo, como nueva y actualizada versión del pan y circo de la época romana, no necesita a Dios y vive crecientemente al margen de Él. Parece que Nietzsche acertó al predecir la progresiva muerte de Dios en la conciencia cultural de Occidente, aunque se equivocara respecto a las posibilidades de supervivencia de la religión en cuanto institución social con funciones irremplazables.

La paradoja está en que la Iglesia no favorece la creatividad y la búsqueda personal, mucho más importante que la identificación con los intereses y necesidades de la institución eclesíástica, y propulsa a los puestos de mayor responsabilidad a personas sumisas y conformistas respecto a la autoridad. En una palabra, como en tiempo de Jesús, la institución sacerdotal recluta funcionarios eclesíásticos y margina a los creadores, a los místicos y a los profetas. De ahí, la atonía de las iglesias en el primer mundo, su escasa capacidad de convocatoria y su limitada irradiación. Se distancia de los jóvenes, que buscan a personas que contagien, porque han experimentado algo. El cristianismo del siglo XXI necesita más a gente que busca y experimenta a Dios desde nuevos caminos, que hagan posible el diálogo con los no creyentes, que a teóricos que hablan de un Dios estudiado y que administran los servicios eclesiales. Si a esto se añade un nuevo «tutorismo», dando por acabada la época de experimentaciones generada por el Vaticano II, no hay que extrañarse de que crezca el inmovilismo eclesial. Si esta dinámica continúa confirmará la afirmación nietzscheana sobre el declive del Dios cristiano en Occidente.

A esto hay que añadir la permanencia en el cristianismo actual de un moralismo platonizante, que no responde a los avances de las ciencias del hombre y a una comprensión más plena de lo que es la corporeidad y la sexualidad. No se quiere reconocer oficialmente que en la práctica muchos creyentes, incluidos los practicantes, no siguen hoy los dictados oficiales de la moral eclesial porque les aparece desfasada, poco plausible y lejana a las situaciones concretas de la gente. A la contestación e impugnación de los años sesenta y setenta ha seguido una emigración silenciosa, la identificación selectiva con los pronunciamientos morales oficiales, y la desautorización tácita de un magisterio ordinario al que, frecuentemente, se escucha pero no se obedece. Buena parte de la crisis de la Iglesia responde a la crítica atea a esta moralización del cristianismo

Hay que subrayar, sin embargo, que se han producido también avances positivos, frutos a veces de esa misma crítica. Poco a poco pasamos de una moral heterónoma a otra autónoma, de la obediencia a la autoridad norma esencial de la conducta cristiana, al discernimiento personal, que valora la misma objeción de conciencia. Progresivamente, se va abriendo la posibili-

dad de una opinión pública en la Iglesia, de una valoración real de las experiencias y contribuciones de los laicos, y de la superación de la asimetría entre una Iglesia docente y otra discente, una jerárquica y otra laical. La eclesiología de comunión lleva a una comunidad, inspirada por el Espíritu, en la que todos participan y con una pluralidad de carismas y de ministerios. No se trata ya de una jerarcología, como denunciaba el padre Congar, sino de abrirse a una Iglesia pueblo de Dios en la que no hay comunidad sin autoridad, pero al servicio del pueblo. Hay que reconocer, sin embargo, que crece el distanciamiento entre una teología que avanza según ese modelo y una iglesia real que permanece anclada en muchas estructuras del modelo eclesiológico anterior. La transición práctica de un modelo eclesial a otro es la que marca muchas de las tensiones y dificultades del catolicismo en las postrimerías del siglo XX.

Y sobre todo, se constata hoy un reforzamiento de la opción por los pobres, los pecadores y los marginados, en comparación con el cristianismo de la época de Nietzsche. Aquí es donde más se clarifica el enfrentamiento entre la crítica atea a una religión de compasión y la valoración del padecer con el otro (que no es lo mismo que la lástima), como lo más determinante del cristianismo. Se puede hablar de un humanismo cristiano contrapuesto al aristocrático e individualista de Nietzsche. Asistimos hoy a la renovada influencia del planteamiento de San Ireneo de Lyon en la teología. La gloria de Dios es que el hombre crezca y viva. Ésta es la clave hermenéutica para determinar lo que es pecado (todo lo que impide a uno mismo o a los otros crecer y vivir), más allá de una concepción puntual, individualista y privatizante. No se trata de una versión moralista del pecado, como frecuentemente ocurría al centrar el pecado en el sexto mandamiento, sino de un humanismo que actualiza el viejo eslogan cristiano «todo lo auténticamente humano es nuestro», para añadir que nada inhumano puede sernos indiferente. El bien y el mal son normativos, tienen a Dios como garante y se refieren a la dignidad del hombre. La trascendencia divina se muestra en la capacidad de identificarse con lo humanamente más bajo y débil, es decir, con las víctimas empobrecidas de la historia. El Dios trascendente es el garante de los caídos en las duras y competitivas sociedades darwinistas de Occidente. Aquí el cristianismo se mantiene en las antípodas del ateísmo de Nietzsche.

Del infantilismo cristiano a una religión sin padres

FREUD es uno de los más radicales representantes del ateísmo contemporáneo. Desde su crítica a la religión

como una ilusión humana, fruto del deseo y la carencia, hasta su concepción del cristianismo como estadio infantil de la humanidad, que mantiene la necesidad de un Dios padre que nos proteja y nos consuele de las inclemencias de la vida, se ha convertido en uno de los campeones de la adultez humana desde la horfandad que renuncia a la dependencia de padres y maestros. Cuando Bloch proclama «el ateísmo en el cristianismo» y ensalza al héroe rojo, que se sacrifica por las generaciones futuras sin el consuelo de otra vida, sigue las huellas de este humanismo ateo de la adultez y la mayoría de edad. El cristianismo aparece así como residuo de una época mitológica y metafísica, que tiene que dejar paso comtianamente a la era de la ciencia y a una ética racional superadora de la religión.

De ahí, la definición del cristianismo como una neurosis colectiva que, paradójicamente, sirve para mitigar las patologías de cada individuo. El precio es la ilusión y la minoría de edad, a la que se añade la perpetuación de la culpa, el malestar permanente ante el deseo parricida (y deicida), siempre presente y ambivalente, que hace que la religión oscile entre la alabanza y la blasfemia, el amor y el temor, la fascinación y la aversión (4). Se busca una moral sin culpa, una ética sin religión y un humanismo sin Dios. La denuncia de las imágenes judeocristianas de Dios es constante en el ateísmo crítico, ya que la imagen divina es la raíz del «imaginario religioso», como lo llama Castoriadis, y éste sigue siendo una matriz fundamental para comprender lo que es la cultura y la sociedad (Durkheim). De ahí que el poder sea por antonomasia divino y que las imágenes de la divinidad sean determinantes para simbolizar las instancias socioculturales del poder, comenzando por el del Estado, y para las distintas formas de dominio que se dan en la sociedad (como bien analizó Foucault).

El infantilismo religioso es una dimensión de la inmadurez humana. También aquí el ateísmo ha puesto el dedo en la llaga, obligando al cristianismo a una respuesta no meramente teórica sino práctica y a un replanteamiento de sus propias estructuras y concepciones de la realidad. Por un lado, asistimos hoy a un redescubrimiento de la relacionalidad humana. No hay un yo sin un tú, somos relación y crecemos en la intersubjetividad. El yo no es el punto de partida, sino el término de llegada de la adultez (el individuo que llega a ser persona madura). Partimos del niño, que es hijo de alguien, que se individualiza a partir de un proceso de socialización y que tiene que combinar su libertad biográfica y su capacidad de opción para llegar a la

(4) C. Domínguez: *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid, Ed. Paulinas, 1991; *Crear después de Freud*. Madrid, Ed. Paulinas, 1992.

adulter cognitiva y moral, teórica y práctica. Desde ahí redescubrimos a Dios como el tú que nos interpela, como el que llama a Abrahán, prototipo del cristiano, a salir de la propia instalación y rutina para seguirle desde una promesa de futuro. Dios no ata a la seguridad del pasado, sino que irrumpe desestabilizando, llamando a las opciones personales de seguimiento. Por eso, Dios no es necesariamente el que nos fija en la costumbre y la rutina, sino, por el contrario, el que llama a la libertad y al seguimiento profético.

La tradición no es algo que bloquea al hombre, como pretenden los fundamentalismos, al fijarla como algo atemporal, ahistórico e inmutable, sino la plataforma de identidad que posibilita la creatividad, la búsqueda, el peregrinaje en la historia. Por eso, la Iglesia se define en la «*Gaudium et spes*» como la que participa de las esperanzas, gozos y tristezas humanas, indagando en las señales de los tiempos y buscando en ellos a Dios. La modernidad cristiana tiene mucho que ver con una espiritualidad de la sospecha. Ignacio de Loyola parte de que «no conocemos la voluntad de Dios», y de que hay que ponerse a buscarla de forma integral, con la razón y el afecto, en la teoría y en la praxis. En las épocas de crisis se hundían las certezas y vacilan las convicciones, de ahí la tentación de un Dios que nos fije al pasado y de una tradición que nos aprisiona y cierra la puerta a la creatividad. En buena parte es lo que ha sucedido en sectores de la Iglesia, que hicieron su «perestroika» (reforma de estructuras e instituciones) con el Concilio Vaticano II, para luego asustarse de sus implicaciones, precisamente en un momento acelerado de la historia.

El crecimiento en libertad es la marca de un cristianismo adulto. Dios no es tanto el que garantiza seguridades cuanto el que interpela. No es el referente utilitarista al que «se piden mercedes», manteniendo la relación de dependencia infantil, cuanto el que nos demanda el don de la vida. Mucho más que darle lo que tenemos, hay que ofrecerle lo que somos en función de los demás, siguiendo el ejemplo de su Cristo. La religión es hija del deseo y la carencia, de ahí el riesgo de la fe contra el inmovilismo de las certezas, pero ambos no contradicen a la razón sino que deben estimularla e indicarle los senderos a seguir. La racionalidad no contradice la libertad y la opción por Dios no tiene por qué ser signo de inmadurez y de espiritualismo extramundano. Brota frecuentemente de un compromiso con la vida que lleva a luchar y también a esperar contra la resignación y la desesperanza que surgen con los fracasos históricos. El héroe rojo que Bloch, que sacrifica su presente por las generaciones futuras, no está tan lejos del cristiano que colabora en la construcción del reinado de Dios en el mundo y que acepta su pre-

visible fracaso histórico, desde la confianza en un Dios al que ve como principio y término de la vida humana.

Por eso, la religión está íntimamente vinculada a la ética, y es una gran inspiradora y motivadora del hombre, al que llama a trascender la inmanencia, a luchar en función del «deber ser» contra la realidad vigente. De ahí, la necesidad tanto de la religión como de la ética, en una época científica con un enorme potencial transformador, que se puede utilizar para hacer del mundo un infierno o un hogar digno del hombre. La superación de la ética religiosa por una meramente racional, como proponía Freud, no solamente obedece a una ilusión (a la maximalización de la razón y la minusvaloración de las carencias y del deseo), sino que en la práctica ha favorecido el vacío moral. Por mucho que se ofrezcan procedimentalismos éticos en favor de la emancipación (inspirándose en el interés emancipatorio del psicoanálisis), difícilmente pueden suplir el poder de convocatoria, de inspiración y de motivación de las tradiciones religiosas (como ha reconocido el mismo Habermas) (5).

El problema se agrava en una época posmoderna. No es la sustitución de la ética por la estética, de lo bueno por lo bello, o de la justicia por el éxito lo que lleva a la mayoría de edad del hombre. La ausencia de culpa, como la tolerancia y la permisividad, no es necesariamente signo de salud mental o psíquica. Al contrario, a veces expresa la indiferencia cínica ante el sufrimiento humano. La permisividad que no se basa en la dignidad de la persona genera la irresponsabilidad del científico o la corrupción del político. La tolerancia es una virtud cívica contra las intolerancias, religiosas o no, que quieren imponer su verdad, pero, puede ser también un signo deshumanizador. Precisamente porque nada tiene un valor, todo está permitido. Entonces no surge la sociedad emancipada freudiana, superadora de la religión, sino el regreso a la barbarie y al darwinismo social. La mayoría de edad propuesta por el humanismo freudiano no viene tanto de una época sin religión, cuanto de una superación de la religión antihumanista (E. Fromm). La adultez humana es irrealizable si equivale a la ausencia de patologías y de inconsecuencias. Ésta es, quizás, una «ilusión» freudiana al criticar a la religión como mero fruto del deseo y la carencia. Al contrario, muchas veces, la adultez implica capacidad para vivir las propias inconsecuencias y contradicciones sin desesperanza y amargura.

Al servicio de esto hay que poner la religión que interioriza el pecado en

(5) J. Habermas: «Israel o Atenas, o ¿a quién pertenece la razón anamnética?»: *Isegoría* 10 (1994) 43-64; *Texte und Kontexte*, Francfort, 1991, 142-45.

cada hombre (en cada uno hay un homicida en potencia) para proclamar, simultáneamente, que Dios no es el referente de un superyo legalista y tiránico (aunque muchas veces se haya presentado así por la misma religión), sino buena noticia para los pecadores, que somos todos. Desde ahí, es posible la aceptación del pecado sin angustia, la moral sin escrúpulos, la entrega a los demás sin la mala conciencia. La aceptación del hombre por parte de Dios es la que hace posible la autoestima, a pesar de las propias debilidades, y la ternura ante las miserias ajenas. El compartir no es necesariamente el fruto del escrúpulo o de la angustia por la conciencia pecaminosa, cuanto el don que se comunica tras experimentarlo en relación con Dios y con los demás. Es verdad que hay demasiadas culpabilizaciones depresivas en el ser humano. El ateísmo acierta al denunciar una religión negativizante, culpabilizadora y de patologías. Sin embargo, la ilusión de la ausencia de culpa subyace a la de la autosuficiencia del hombre y a la de superación de la religión.

En tanto en cuanto exista el mal, en la forma de injusticia, dolor, sentido y muerte seguirá planteándose la pregunta por Dios. El hombre religioso apuesta desde una razón que no tiene por qué ser ilusoria. Confía en el sentido de la vida humana, en la búsqueda de inmortalidad, de absolutez y de infinitud que es inherente al ser humano. Esa confianza puede ser alienante, pero no tiene por qué llevar a comportamientos que lo sean. El ateísmo, por el contrario, opta por la finitud, la relatividad de los deseos y la absolutización de las carencias humanas. No acepta más sentido que el que el hombre puede dar a la historia y rechaza cualquier apelación a un Dios como escapatoria, residuo mitológico, o apelación antropomorfizante. Sin embargo, tampoco el ateo está exento de ambigüedad y mantiene una fe en el progreso, en las utopías intrahistóricas, y en la misma racionalidad, especialmente la científico-técnica. También desde la pretensión de ateísmo ilustrado puede darse la deshumanización, la indiferencia ante el dolor o la autosuficiencia individualista. La religión no tiene el monopolio de las patologías y las ideologías del siglo XX han mostrado que las cosmovisiones ateas pueden ser tan alienantes como las religiones totalitarias. Por eso, religión y ateísmo están llamados a entenderse (en lo que respecta a los proyectos humanitarios), a vigilarse y criticarse (ante la gama de sus patologías respectivas) y a interrogarse e impugnarse mutuamente (para que ambas no pierdan de vista la dimensión decisionista inherente a cada cosmovisión y se abran a la duda desde la alteridad del otro, del creyente y del increyente).