

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

¿ATEOS DE QUÉ DIOS?

Solange Lefebvre, Andrés Torres Queiruga
y Maria Clara Bingemer (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Jean Grondin - Klaus Müller
Christopher Higgins - Jadranka Brnčić
Joaquín Perea - Jon Sobrino

337

SEPTIEMBRE 2010

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



337

SEPTIEMBRE • 2010

TEMA MONOGRÁFICO

¿ATEOS DE QUÉ DIOS?

Solange Lefebvre, Andrés Torres Queiruga
y Maria Clara Bingemer (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Jean Grondin – Klaus Müller – Christopher Higgins
Jadranka Brnčić – Joaquín Perea – Jon Sobrino

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

334

FEBRERO 2010

LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA:
DIÁLOGO NORTE-SUR

335

ABRIL 2010

LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS

336

JUNIO 2010

NATURALEZA HUMANA Y LEY NATURAL

337

SEPTIEMBRE 2010

¿ATEOS DE QUÉ DIOS?

338

NOVIEMBRE 2010

OCEANÍA Y SUS TEOLOGÍAS INDÍGENAS



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Países Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.†	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Dennis Gira	La Riche-Francia
Hille Haker	Fráncfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Paul D. Murray	Durham-Reino Unido
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Shareena Edwards
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Maria Clara Bingemer
Erik Borgman
Rosino Gibellini
Dennis Gira
Diego Irarrazaval
Paul Murray
Elaine Wainwright
Marie-Theres Wacker



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

¿ATEOS DE QUÉ DIOS?

S. Lefebvre, A. Torres Queiruga y M. Cl. Bingemer: <i>Editorial</i> .	7
1.1. Alister McGrath: <i>Los ateísmos de superventas: el nuevo cientificismo</i>	11
1.2. Philip Clayton: <i>¿Por qué debe evolucionar el teísmo en la era de la ciencia?</i>	25
1.3. André Comte-Sponville: <i>Salvar el espíritu</i>	39
1.4. Andrés Torres Queiruga: <i>Ateísmo e imagen cristiana de Dios</i>	51
1.5. Maria Clara Lucchetti Bingemer: <i>El cristianismo, ¿una religión?</i>	65
1.6. Solange Lefebvre: <i>Una teología pública de la diversidad</i>	81
1.7. Thierry-Marie Courau: <i>La pregunta sobre Dios no es universal</i>	95

2. Foro teológico

2.1. Jean Grondin: <i>El retorno espectacular de Dios en la filosofía</i>	109
2.2. Klaus Müller: <i>Naturalización de las religiones</i>	121

2.3. Christopher Higgins: <i>La fe en Dios: una emoción humana conveniente</i>	129
2.4. Jadranka Brnčić: <i>Ateísmo y religión en el postsocialismo. El caso croata</i>	139
2.5. Joaquín Perea: <i>“Emerging Church”. Un movimiento joven que desafía a las Iglesias establecidas</i>	147
2.6. Jon Sobrino: <i>Arrogancia y humildad</i>	157

Tras el colapso del bloque soviético, que ofrecía al ateísmo un marco institucional, se creó una suerte de vacío del cual emergió el concepto de “nuevo ateísmo”. Desde una perspectiva más concreta en los hechos, algunos ateos en Inglaterra manifestaron no sin humor su rechazo a una serie de propagandas cristianas evangélicas realizadas en autobuses que prometían el infierno a los no creyentes: “There’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life” [“Probablemente Dios no existe. Deja ya de preocuparte y disfruta de la vida”]. La iniciativa fue imitada por otros ateos en otras varias grandes ciudades del mundo entero. Con relación al ámbito de la legislación, algunos ateos, pertenecientes, en ocasiones, a asociaciones humanistas –sean estas de carácter ateo o de otro tipo– están llevando adelante diversas campañas con el objeto de secularizar el espacio público. En Estados Unidos se alza con fuerza siempre creciente el clamor de las voces que defienden el derecho de los no creyentes en un país definido con la frase *One Nation under God* [“Una nación al amparo de Dios” o “Una nación bajo la autoridad de Dios”]. Este número de *Concilium* representa una reflexión sobre estas tendencias y tensiones. Y acoge de buen grado tanto las ideas de los teólogos como las de los ateos.

Los últimos cinco años han sido testigos de varias afirmaciones del ateísmo en el ámbito público a través de una serie de *best sellers*, sobre todo de aquellos autores a los que se presenta como “los cuatro jinetes”: Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett y Chris-

topher Hitchens. Ellos están librando una batalla contra la intolerancia, la ignorancia religiosa, el mito, la superstición y diversas formas de adoctrinamiento, mostrando que solo visiones y comprensiones del universo de corte naturalista, arreligioso y ateo sirven para el avance de la sociedad. A ello se agrega que el año 2009 fue ocasión para una serie de conmemoraciones a la luz del 200º aniversario del nacimiento de Charles Darwin (1809-1882). Estos eventos conmemorativos se centraron en las formidables consecuencias que han tenido sus teorías en la fe y la religión. Los dos primeros artículos, firmados por *Alister McGrath* y *Philip Clayton*, tratan acerca de este debate actual. McGrath, ex ateo, es el autor de varias obras que critican el nuevo ateísmo, sobre todo *The Dawkins Delusion? [¿El espejismo de Dawkins?]*. Clayton, experto en las relaciones entre teología y ciencia, aboga a favor de una transformación de la teología y de una nueva comprensión del teísmo.

Hay asimismo pensadores que reflexionan acerca de un ateísmo que puede vivirse y experimentarse como una suerte de espiritualidad, sin asumir una actitud de confrontación con los creyentes. El tercer artículo, orientado en este sentido, está escrito por un famoso filósofo francés ateo, *André Comte-Sponville*, que elabora un ateísmo abierto, receptivo ante ciertos valores religiosos.

El llamado “Movimiento del nuevo ateísmo” ha planteado varias preguntas críticas. En primer lugar, ¿es acaso válido referirse a un “nuevo ateísmo”? ¿Se limitan las recientes discusiones a revisar y popularizar ideas previas? A este respecto, los análisis de las conexiones entre las ciencias naturales y la religión están a la orden del día. Además de las teorías de Darwin, hemos visto también el nacimiento de las ciencias genéticas y de las neurociencias, que plantean ambas serias preguntas acerca de la fe y la experiencia espiritual. En segundo lugar, ¿es posible que, como secuela de la creciente radicalización de los fanatismos religiosos y etnorreligiosos, haya revivido el sentimiento arreligioso? Aunque las reacciones contra el fanatismo no son necesariamente ateas, es típico que se caractericen por una perspectiva probabilística de la religión, de corte posmoderno (¿Existe Dios? Puede ser...), por una referencia

cada vez más débil a Dios y una búsqueda de espiritualidades sin religión o sin dioses. En tercer lugar, ¿cómo deberían situarse teológicamente las Iglesias cristianas frente a estas nuevas afirmaciones del ateísmo? No hay duda de que estos temblores se centran fundamentalmente en el debate sobre Dios. ¿A qué Dios sigue el ateísmo? Tales preocupaciones tienen que ver también con los debates sobre la libertad y autonomía humanas, sobre los derechos políticos y humanos, algunos aspectos de los cuales se han presentado actualmente como los más controvertidos. Por último, hay que tratar también acerca de la pluralización del ateísmo, no solo en cuanto representa un movimiento fracturado, sino que da lugar a numerosas definiciones y está sometido a crítica interna. *Andrés Torres Queiruga* y *Maria Clara Bingemer* tratan algunos de estos temas, como lo hacen asimismo los autores mencionados anteriormente.

Las sociedades occidentales y muchas otras están siendo agitadas actualmente por virulentos debates acerca de la diversidad religiosa y la inmigración. No obstante, estos debates oscurecen a veces el hecho de que algunos de los críticos más encarnizados de los privilegios de la Iglesia son los ateos de las mismas sociedades occidentales. Posiblemente, el efecto *Kulturkampf* es a veces más intenso entre ateos y creyentes que entre los mismos creyentes. *Solange Lefebvre* trata en su artículo estas cuestiones como parte de una teología pública de la diversidad: ¿cómo deberían reaccionar los cristianos ante los ateos en su reivindicación de un Estado neutral?

Somos conscientes del carácter occidental, es decir, restringido de la temática. El tema de lo divino o del sentido último presenta características muy diferentes para otras culturas y religiones, especialmente para las orientales. *Thierry-Marie Courau* ofrece una reflexión sobre la irreductible pluralidad que implica la universalidad. Pero, al igual que en la mayoría de los números de *Concilium*, hemos renunciado a comentar muchos aspectos, como los lenguajes sobre Dios, el problema de la indiferencia o la situación de lo divino en sus implicaciones económicas y políticas.

El *Foro teológico* incluye dos lecturas acerca de la cuestión de Dios en el pensamiento contemporáneo. *Jean Grondin* nos da una visión

de conjunto de lo que él llama el espectacular regreso de Dios a la filosofía, mientras que *Klaus Müller* ofrece una reflexión sobre naturalismo y Dios en los debates contemporáneos. *Christopher Higgins* ha aceptado amablemente escribir unas palabras sobre su propia opción a favor de un ateísmo abierto a la discusión con los creyentes. *Jadranka Brnčić* analiza el contexto croata tras la era socialista. El Foro termina con una nota de *Joaquín Perea* sobre el nuevo debate acerca de la “Emerging Church” en el mundo, y con una sutil reflexión de *Jon Sobrino* en este tiempo de controversias públicas en la Iglesia.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

LOS ATEÍSMOS DE SUPERVENTAS: EL NUEVO CIENTIFICISMO

El “nuevo ateísmo” hizo su aparición espectacular entre los años 2006-2007, ocupando la cima de la lista de éxitos y suscitando un enorme y, a menudo, altamente acalorado debate público sobre el fundamento racional de la fe y el lugar de la religión en la vida actual. Los “cuatro jinetes del Apocalipsis” –Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett y Christopher Hitchens– hicieron un ataque agresivo y feroz contra la religión. El “nuevo ateísmo” carece de un serio análisis de las pruebas, pero es sobresaliente en su uso de la retórica. La religión es presentada como algo que es intrínseca y característicamente peligroso,

* ALISTER E. MCGRATH es un ex ateo que estudió inicialmente Ciencias Naturales en la Universidad de Oxford y, a continuación, Teología Cristiana. Fue profesor de Teología Histórica en la Universidad de Oxford durante varios años. Posteriormente se trasladó a Londres para asumir una nueva cátedra de Teología, que le permitió focalizar su atención en el lugar que ocupa la teología en la vida de la Iglesia.

Ha escrito extensamente sobre temas de teología cristiana. Es autor de algunos de los libros de texto de teología más ampliamente utilizados, entre ellos: *Christian Theology: An Introduction*, que fue traducido a doce idiomas y ha alcanzado ya su cuarta edición. Es asimismo autor de varias obras de crítica del nuevo ateísmo, en particular *The Dawkins Delusion?* (2007). Es profesor de Teología, Ministerio y Educación, Director del Centre for Theology, Religion and Culture del King's College de Londres.

Dirección: Department of Education & Professional Studies King's College London Franklin-Wilkins Building (Waterloo Bridge Wing) Waterloo Road London SE1 9NH (Reino Unido). Correo electrónico: Alister.mcgrath@kcl.ac.uk

pernicioso y maligno. No se le concede que pueda siquiera tener algún aspecto positivo. Esta agresiva y despectiva aproximación se relaciona profundamente, tal vez en un nivel subconsciente, con los temores de numerosos laicistas de la cultura occidental. De forma imprecisa, en cada creyente se encuentra un terrorista en potencia. Deshagámonos de la religión y el mundo será un lugar más seguro.

¿A qué se debe esta excesiva indignación? En parte se debe a la negativa de la religión a desaparecer completamente de la cultura occidental, tal como habrían predicho los grandes laicistas del pasado reciente. Allá por la década de los sesenta, cuando estaba empezando mi madurez, parte de lo que se nos enseñaba entonces era que la religión estaba en vías de desaparecer. Como influencia social, sus días estaban contados; como cosmovisión creíble, era “un sueño desconectado de una época ya muerta” (Matthew Arnold). Su reciente renacimiento, especialmente en los Estados Unidos, ha alarmado a los ateos y a los laicistas. Un buen ejemplo de esta gran preocupación suscitada se encuentra en el breve discurso pronunciado por el escritor contrario a la religión Ian McEwan con motivo del 30º aniversario de la publicación del libro *El gen egoísta* de Richard Dawkins en 1976¹. McEwan comenta la sorpresa que le había producido el resurgimiento de la religión y la imperiosa necesidad de hacerle volver al lugar que le corresponde, que, para él, se encuentra en el pensamiento privado de las personas retrasadas y en la distancia segura de cualquier espacio público.

Es mucho lo que se ha escrito sobre el “nuevo ateísmo”, exponiendo sus deficiencias filosóficas, su tergiversado uso de la historia, su uso altamente interesado y tendencioso de las pruebas, su retorcida explicación de la religión y la inconsistencia de sus argumentos². En este artículo quiero indagar en un aspecto de este

¹ I. McEwan, “A Parallel Tradition”, *The Guardian*, 1 de abril de 2006.

² Para algunos ejemplos recientes, véanse T. Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven 2009; K. Armstrong, *The Case for God*, Knopf, Nueva York 2009. Véase la crítica que realizo a Dawkins en A. E. McGrath y J. C. McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, SPCK, Londres 2007.

“nuevo ateísmo” que no ha recibido la atención que se merece, a saber, su recurso a las ciencias naturales como el único fundamento de verdad fiable –una opinión que actualmente se conoce ampliamente como “cientificismo”³– y el concomitante rechazo de la fe religiosa como una superstición que carece totalmente de pruebas serias. Según esta opinión, la ciencia no exige ningún compromiso con la fe; es más, su insistencia en la verdad es enemiga de la fe. El decisivo papel que los juicios basados en la confianza tienen en el método científico es borrado simplemente del cuadro⁴. Si bien esta cuestión es evocada retóricamente en las obras de Harris y Hitchens, es en los libros de Dawkins y Dennett donde encuentra su más exhaustivo desarrollo. En lo que sigue me propongo analizar algunos aspectos de este intrigante uso de la ciencia como arma contra la religión y ponderar su legitimidad intelectual.

Religión y explicación científica

Para los nuevos ateos, el cristianismo representa un anticuado modo de explicar las cosas que puede descartarse en la época científica moderna. En una de las afirmaciones maravillosamente gratuitas que forma parte de su oposición contra la religión, Christopher Hitchens nos dice que, desde la invención del telescopio y el microscopio, la religión “ya no ofrece ninguna explicación de nada importante”⁵. Es un atractivo eslogan que, cuando se une con otros eslóganes que carecen igualmente de fundamento alguno, casi lograr crear la apariencia de un argumento basado en pruebas fehacientes. Pero, ¿es solamente esto?

En su crítica del nuevo ateísmo, brillantemente elaborada, el crítico de la cultura británico Terry Eagleton ridiculiza a quienes tratan la

³ Para un buen estudio, véase M. Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Ashgate, Aldershot 2001.

⁴ Véase, por ejemplo, Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, Harper & Row, Nueva York 1964.

⁵ Hitchens, *God is not Great*, p. 282 (trad. esp. *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, Debate, Barcelona 2008).

religión como una desfasada teoría explicativa. “El cristianismo, en primer lugar, nunca pretendió ser una explicación de nada. Sería como decir que gracias a la tostadora eléctrica podemos olvidarnos de Chekhov.” Creer que la religión es un “intento chapucero de explicar el mundo” se encuentra al mismo nivel intelectual que “considerar el ballet como un intento chapucero de correr para coger el autobús”⁶.

Dawkins presenta la religión como algo irracional que no puede explicar absolutamente nada. Su función principal consiste en ocultar el avance científico y el progreso social. Sin embargo, Dawkins fracasa a la hora de conectar con las minuciosas discusiones de la naturaleza de la explicación científica que tanta importancia han tenido en los recientes debates en el campo de la filosofía de la ciencia. Parece trabajar con un concepto puramente causal de explicación y pasa por alto la importancia de otros dos modelos de explicación científica, a saber, las nociones de “inferencia que conduce a la explicación mejor” y “la explicación unificadora”⁷. Ambas sostienen, aunque con ciertas diferencias, que la “explicación” puede concebirse como aquello que suministra un contexto que da cabida a la observación.

Podemos decir que una teoría “explica” las observaciones cuando ofrece un medio para relacionarlas entre sí o las coloca en un contexto más amplio que permite discernir su interrelación. La rica ontología de la tradición cristiana presenta, incuestionablemente, tal marco explicativo, ofreciendo un andamiaje teórico en el que la observación y la experiencia del mundo pueden acomodarse perfectamente. Como Bernard Lonergan señaló en una ocasión, “Dios es el acto ilimitado de entendimiento, el eterno éxtasis que se vislumbra en cada grito arquimedano de eureka”⁸. Dawkins, en clara oposición, parece adoptar el positivismo científico más caracterís-

⁶ Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution*, p. 7.

⁷ Véanse, por ejemplo, T. Bartelborth, “Explanatory Unification”, *Synthese* 130 (2002) 91-108; P. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, Routledge, Londres 2004.

⁸ B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, Nueva York 1958, p. 684.

tico de finales del siglo XIX que del siglo XX, excluyendo la noción de explicación religiosa por principio más que por argumentación⁹.

Darwinismo universal

Uno de los temas centrales desarrollados tanto por Dawkins como por Dennett es que el darwinismo es una teoría universal que puede explicar mucho más que el desarrollo en el ámbito de la biología. La religión, sostienen ambos, puede explicarse desde la perspectiva darwinista. Se puede entender fácilmente como un “subproducto o consecuencia accidental” o un “fallo de algo útil”¹⁰. Ahora bien, ¿por qué piensa Dawkins que puede explicarse la religión según las categorías del modelo darwiniano? El análisis de Dawkins se apoya en los “principios generales” de la religión¹¹ que encuentra en *La rama dorada* de James Frazer, que es una obra pionera sumamente impresionista de antropología, publicada en 1890¹². A primera vista, parece una estrategia muy desconcertante. ¿Por qué deja Dawkins que su teoría de los orígenes de la religión dependa tan excesivamente de los supuestos fundamentales de una obra que ya tiene más de un siglo y que actualmente está bastante desacreditada? ¿No se supone que quiere actualizar las cosas?

Sin embargo, en seguida nos damos cuenta de que Dawkins necesita la teoría de la religión de Frazer para apoyar la suya. La

⁹ Investigo este punto en mis Gifford Lectures 2009; véase A. E. McGrath, *A Fine Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville 2009.

¹⁰ Dawkins, *God Delusion*, p. 188 (trad. esp. *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid 2009). Para un exhaustivo estudio de lo que dicen Dawkins y Dennett sobre esto, véase A. E. McGrath, “The ideological uses of evolutionary biology in recent atheist apologetics”, en D. R. Alexander y R. L. Numbers (eds.), *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

¹¹ Dawkins, *God Delusion*, p. 188.

¹² Véase Eric Csapo, *Theories of Mythology*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 36-43.

insistencia con que Frazer afirma que la religión puede reducirse a un único rasgo universal abre las puertas para que Dawkins proponga una explicación darwinista. Al presentar la religión como algo que posee unas características universales, se abre al análisis darwiniano y de ahí a la explicación reduccionista. “Los rasgos universales de una especie exigen una explicación darwinista”¹³.

No obstante, son muchos los antropólogos actuales que citan a Frazer como ejemplo de cómo no debe estudiarse la religión. Esta no exhibe los “rasgos universales” que exige el enfoque preferido de Dawkins y que las obras de antropología de la religión de finales de la época victoriana consideraban erróneamente como axiomáticos. El supuesto estratégico de Frazer de “la esencial semejanza de las carencias fundamentales del ser humano en todo lugar y tiempo” puede venirle bien al programa antirreligioso de Dawkins, pero no se corresponde con los hechos. Resulta desconcertante por qué *El espejismo de Dios* depende de los obsoletos presupuestos del siglo XIX para realizar una crítica contra la religión en el siglo XX.

El “meme”

Richard Dawkins ya presentó la idea del “meme” en 1976. Casi al final de su obra *El gen egoísta*, sostenía que existía una analogía fundamental entre la evolución biológica y la evolución cultural: en ambos casos se produce una réplica o clonación. En el caso de la evolución biológica es el gen el que se clona; en el caso de la evolución cultural se trata de una entidad construida, que Dawkins denomina un “meme”¹⁴. La idea de Dios es, según Dawkins, el mayor ejemplo de tal “meme”. El hombre no cree en Dios porque haya pensado extensa y meticulosamente sobre el asunto, sino porque ha sido infectado por un “meme” poderoso, que, en cierto modo, saltó y se metió en su cerebro.

¹³ Dawkins, *God Delusion*, p. 166.

¹⁴ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1989, p. 192 (trad. esp. *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona 1993).

El “meme-dios” funciona particularmente bien porque posee “un alto valor de supervivencia o de poder de infección en el ambiente creado por la cultura humana”¹⁵. El hombre no cree en Dios porque haya pensado extensa y meticulosamente sobre el asunto, sino porque ha sido infectado por un “meme” poderoso (posteriormente, desarrollará esta idea recurriendo a la imagen de Dios como un “virus”). En ambos casos, la motivación y la consecuencia son una subversión de la legitimidad intelectual de la fe en Dios como un espejismo o una ilusión. El “meme” Dios o el virus Dios es precisamente bueno porque logra infectar al ser humano. Su supervivencia no constituye una prueba de su veracidad.

El verdadero debate en este punto no tiene nada que ver con la religión, sino que se trata de saber si el “meme” es una hipótesis científica viable cuando (por mencionar los problemas más obvios) carece de una clara definición operativa de un “meme” y de un modelo de comprobación sobre cómo los “memes” influyen en la cultura y no explica por qué no son adecuados los modelos clásicos de selección y se tiende en general a ignorar los sofisticados modelos de las ciencias sociales que explican la transferencia de la información, y, además, posee un enorme grado de circularidad que hallamos en la explicación del poder de los “memes”.

Más recientemente, tanto Dennett como Dawkins han presentado la idea de los “memes” como si fuera un dogma científico incuestionable, sin hacer mención alguna del inconveniente que supone que la gran comunidad científica la considere realmente descabellada y en el mejor de los casos la relegue al ámbito de lo marginal. El “meme” se presenta como si fuera una entidad que existiera realmente con un enorme potencial para explicar los orígenes de la religión. Dawkins se atreve incluso a desarrollar un vocabulario sofisticado, basado en sus propias convicciones, de palabras tales como “memplex”. El planteamiento intelectual del nuevo ateísmo ha llegado a depender excesivamente de la errónea idea del “meme”, con las, decididamente, comprometidas conse-

¹⁵ Dawkins, *Selfish Gene*, p. 193.

cuencias que tiene para esta supuestamente “científica” aproximación al ateísmo.

Para ilustrar las dificultades de este enfoque pensemos en la, característicamente, atrevida afirmación que Dawkins hace en *El espejismo de Dios*: “los memes pueden mostrar en ocasiones una gran fidelidad”¹⁶. Se trata de una afirmación de fe que se plantea como afirmación de un hecho científico. Lo que Dawkins hace es repetir una observación en su propio lenguaje teórico, que no se usa en ninguna otra parte de la comunidad científica. Lo que observa es que las ideas pueden transmitirse de un individuo, grupo o generación a otro u otra; Dawkins interpreta esta observación –que en su caso se presenta simplemente como un hecho– atribuyendo una fidelidad a lo que la mayoría piensa que es una entidad inexistente. Vemos aquí un ejemplo de lo que la mayoría de sus críticos consideran como el fallo más enorme de la memética: sus “logros” se limitan a volver a describir simplemente un enorme número de fenómenos con términos meméticos.

Además, no es concebible que se diga que las ideas o los artefactos culturales son, o contengan, un código automontable. No son “réplicas”, tal como lo exigen las explicaciones de la transmisión y el desarrollo cultural dadas por Dawkins y Dennett¹⁷. Efectivamente, puesto que no existe una prueba científica convincente de estas entidades, algunos, en broma, pero no sin buenas razones, han sugerido que puede incluso existir un “meme” para creer en los “memes”.

Una llamativa indicación del fracaso del “meme” para conseguir el apoyo de la comunidad científica puede verse en la historia del digital *Journal of Memetics*, que se lanzó en 1997, supuestamente en la cumbre de la plausibilidad cultural del “meme”. La revista dejó de editarse en 2005. ¿Por qué? La respuesta puede hallarse en la devastadora crítica de la noción de “meme” que se publicó en el último

¹⁶ Dawkins, *God Delusion*, p. 196.

¹⁷ Para un detallado análisis de las dificultades, véase L. Gabora, “Ideas are not replicators but minds are”, *Biology and Philosophy* 19 (2004) 127-143.

número de esta desafortunada revista¹⁸. El Dr. Bruce Edmonds hizo dos críticas fundamentales a la noción de memética que socavaron sus pretensiones de plausibilidad en la comunidad científica.

La razón de base por la que ha fracasado la memética es que “no ha presentado ninguna fuerza extra-explicativa o predictiva más allá de lo que puede explicarse sin la necesidad de la analogía gen-meme”. Con otras palabras, no ha presentado ningún “valor añadido” para una *nueva* comprensión de los fenómenos.

El estudio de la memética se ha caracterizado por “una discusión teórica de enorme abstracción y desorbitada ambición”. Edmonds elige para su crítica los intentos poco realistas y excesivamente ambiciosos, a menudo desarrollados con antelación a las pruebas, “de ‘explicar’ algunos fenómenos inmensamente complejos como la religión”. Sin embargo, para muchos de sus fanáticos defensores, es evidente que esta es la meta de la memética, es decir, librarse de la fe en Dios mediante la explicación.

Edmonds concluye su incisivo rechazo del “meme” con su obituario: La memética “ha sido una moda rápidamente pasajera cuyo efecto ha sido oscurecer más de lo que lo ha logrado iluminar. Me temo que la memética, como una disciplina identificable, no se perderá totalmente”.

La importancia de esta observación resulta obvia. Como dijimos anteriormente, dos de las obras líderes del nuevo ateísmo apelan al “meme” como parte integral de su planteamiento científico para sostener que la fe en Dios puede extinguirse mediante su explicación (la mayoría de los científicos preferirían decir “explicación reduccionista”). Sin embargo, la noción del “meme” resulta demasiado especulativa y se encuentra significativamente indeterminada en el ámbito de la comprobación empírica. Queda por ver qué implicaciones tendrá a largo plazo para los apologetas del ateísmo la excesiva

¹⁸ B. Edmonds, “The revealed poverty of the gene-meme analogy— why memetics per se has failed to produce substantive results”, publicado en línea en enero de 2005: http://cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html (visitada 10/02/2009).

confianza en tal “moda rápidamente pasajera” (Edmonds). Por el momento, la noción de “meme” parece ser una curiosidad intelectual que solo se toma en serio en el ámbito del “nuevo ateísmo”.

La metafísica de la ciencia

Tanto Dawkins como Dennett son de la opinión de que las ciencias naturales excluyen todo compromiso metafísico, especialmente el de naturaleza religiosa. Es evidente que aquí nos encontramos con un problema. Cuando se aplica apropiada y razonablemente, el método científico es religiosamente neutro, es decir, no apoya ni critica las creencias religiosas. Esto significa que los ateos que son científicos tienen que sesgar la ciencia de ciertas formas para mantener su dogma fundamental de que la ciencia refuta la religión. Y, puesto que el método científico no supone claramente el ateísmo, los que desean usar la ciencia para defenderlo se ven obligados a hacer pasar a escondidas una serie de ideas metafísicas no empíricas en sus explicaciones de la ciencia con la esperanza de que nadie se percate de esta prestidigitación intelectual.

Podemos profundizar en esto echando un vistazo al reciente estudio titulado *The Music of Life* (2006) escrito por el famoso biólogo de sistemas de Oxford Denis Noble¹⁹. Noble nos invita a pensar en las implicaciones metafísicas de un pasaje de la obra de Dawkins *El gen egoísta* (1976), donde presenta a los genes como agentes activos que controlan su propio destino y el nuestro²⁰:

“[Los genes] pululan en enormes colonias, seguros dentro de gigantescos robots que avanzan pesadamente, aislados del mundo exterior con el que se comunican mediante tortuosas rutas indirectas y lo manipulan por control remoto. Se encuentran en ti y en mí; ellos nos crearon como cuerpo y mente; su conservación es la razón última de nuestra existencia”.

¹⁹ D. Noble, *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*, Oxford University Press, Oxford 2006 (trad. esp. *La música de la vida: más allá del genoma humano*, Akal, Tres Cantos 2008).

²⁰ Dawkins, *Selfish Gene*, p. 21.

Ahora bien, ¿qué hay en este pasaje que pueda probarse mediante la observación y qué hay en él de especulación metafísica? Noble comenta que los hechos empíricamente verificados en esta afirmación se restringen a la breve declaración de que los genes “están en ti y en mí”. El resto es fruto de la especulación. Los supuestos metafísicos se han metido a hurtadillas y se presentan como si fueran hechos científicamente verificados. La ciencia se convierte sutilmente en ideología. A continuación, Noble reescribe en broma la prosa de Dawkins introduciendo en ella un conjunto totalmente diferente de supuestos metafísicos²¹.

“[Los genes] están atrapados en enormes colonias, encerrados en seres altamente inteligentes, moldeados por el mundo exterior con el que se comunican por procesos complejos mediante los que, ciegamente, como por magia, emerge su función. Se encuentran en ti y en mí; nosotros somos los sistemas que permiten interpretar su código y su conservación depende totalmente de la alegría que experimentamos al reproducirnos. Nosotros somos la razón última de su existencia”.

A partir de esta interpretación, los humanos somos los que controlamos la situación. Nosotros somos activos; los genes son pasivos. Se ha invertido metafísicamente la posición de Dawkins.

¿Cuál es la parte científica en el análisis de Noble? Como hemos visto anteriormente, lo único que puede corroborarse empíricamente es que los genes “están en ti y en mí”. El resto es especulación y se encuentra más allá de la investigación científica. Dawkins y Noble ven las cosas de forma completamente diferente. Los dos no pueden tener razón. Los dos introducen a hurtadillas una serie de supuestos metafísicos diferentes. Sin embargo, sus afirmaciones son “empíricamente equivalentes”. Con otras palabras, los dos poseen un buen fundamento en la observación y las pruebas empíricas. Pero, ¿qué es lo correcto? ¿Cómo podemos decidir lo que debe preferirse sobre un fundamento científico? Como Noble observa, “nadie parece ser capaz de pensar en un experimento que detectara una diferencia

²¹ Noble, *Music of Life*, p. 13.

empírica entre ellos”. El problema real en el campo de la ciencia y la religión tiene que ver con la entrada a hurtadillas de supuestos metafísicos ateos, que las mismas ciencias no exigen ni legitiman. Esto, sencillamente, no es ciencia, sino su manipulación subversiva.

Conclusión

Es necesario decir mucho más sobre el uso de la ciencia como arma contra la religión en los escritos canónicos del “nuevo ateísmo”. Dawkins y Dennett siguen firmemente aferrados a la desfasada idea de que la ciencia y la religión están en conflicto permanente, una idea a la que a menudo se le denomina modelo “de guerra”, que actualmente es considerado totalmente inaceptable por los historiadores de la ciencia²². Sin embargo, Dawkins está tan lealmente comprometido con este obsoleto modelo de conflicto que le lleva a hacer juicios imprudentes e insostenibles, incluida la ridícula idea de que los científicos que creen en, o contribuyen a, una relación positiva de trabajo entre la ciencia y la religión representan lo que puede compararse con el intento del primer ministro británico Neville Chamberlain de apaciguar a Adolf Hitler²³. Es una sugerencia ridícula, comparable a la insistencia más reciente de Dawkins de que el creacionismo puede compararse en su depravación intelectual y moral con la negación del holocausto²⁴. La burla con la que se ha reaccionado a semejante sugerencia nos indica que, en ocasiones, el “nuevo ateísmo” parece habitar en un mundo de fantasía aislado completamente del mundo real que lo rodea.

No obstante, a pesar de sus límites, se espera que sirva para algo este breve compromiso con la distorsionada llamada a la ciencia

²² Para su sistemática ridiculización, véase R. L. Numbers (ed.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths About Science and Religion*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

²³ Dawkins, *God Delusion*, pp. 66-69.

²⁴ Véase R. Dawkins, *The Greatest Show on Earth*, Transworld, Londres 2009 (trad. esp. *Evolución: el mayor espectáculo sobre la Tierra*, Espasa Calpe, Madrid 2009).

como arma contra la religión. Es importante que se identifiquen y se entiendan sus errores filosóficos, históricos y, tal vez, científicos. La retórica del “nuevo ateísmo” depende en no pequeña medida de la falta de familiarización de primera mano de sus destinatarios con las creencias y las prácticas religiosas, y, sobre todo, de los colegas de profesión que no saben expresar bien su fe. Tal vez, una de las lecciones más importantes que debemos aprender del “nuevo ateísmo” es la importancia de que los científicos que están comprometidos religiosamente puedan y quieran defender y, sobre todo, explicar su fe a sus propios colegas.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¿POR QUÉ DEBE EVOLUCIONAR EL TEÍSMO EN LA ERA DE LA CIENCIA?

Lo que la gente no parece advertir es que ha cambiado todo el contexto para hablar sobre la fe en Dios. Nadie pone en duda que la existencia en el mundo se ha transformado radicalmente. Casi semanalmente, la ciencia nos presenta nuevos conocimientos sobre el cosmos, la biosfera, el cuerpo y el cerebro humanos. La tecnología, el vástago más famoso de la ciencia, está afectando prácticamente a toda dimensión de la existencia humana y la explosión de Internet ha comenzado a crear la primera comunidad realmente global, para bien o para mal. Prácticamente, no hay lugar de la superficie de la tierra, de los océanos o de la atmósfera que no haya sido tocado por la mano del hombre.

No debería sorprendernos, por tanto, que el contexto para interpretar la fe en Dios haya cambiado precisamente de forma tan radi-

* PHILIP CLAYTON ha obtenido un doctorado conjunto en Filosofía y Teología en la Universidad de Yale. Es profesor de la cátedra Ingraham en la Claremont School of Theology, con cargos docentes en religión y filosofía en la Claremont Graduate University. Con anterioridad enseñó en el Williams College y en la California State University, e impartió clases como profesor invitado en las universidades de Múnich y Cambridge, así como en la Harvard Divinity School. Clayton es autor o editor responsable de dieciocho libros y de unos ciento cuarenta artículos. De entre los más recientes cabe mencionar *The Oxford Handbook of Religion and Science*, *Adventures in the Spirit*, *In Quest of Freedom*, y *Transforming Christian Theology*. Su blog, Clayton's Emergings, puede encontrarse en <http://philipclayton.net/>.

Dirección: Craig 209; Claremont School of Theology 1325 North College Avenue Claremont, California (Estados Unidos). Correo electrónico: pclayton@cst.edu

cal¹. Pero los teólogos han sido lentos a la hora de comprender la profundidad de los cambios. Tal vez, ha llegado la hora de afrontar la verdad de la cuestión: las antiguas líneas de batalla y muchas de las distinciones que surgieron de aquellas antiguas guerras, simplemente han dejado de interesar a mucha gente. En ese sentido, los nuevos ateos no son más interesantes que los diversos fundamentalismos que reivindican ser el único camino para conservar actualmente la “verdadera religión”. Pero lo que emerge del reciente debate es un contexto radicalmente diferente para pensar sobre la fe en Dios.

Durante años me opuse a esta conclusión. Formado en la rigurosamente histórica y filosófica teología de Wolfhart Pannenberg, tal vez el más exigente y enciclopédico teólogo sistemático de finales del siglo xx, no quería ver la desintegración de los modelos de la teología académica. Si abandonamos las cuidadosamente elaboradas distinciones del pasado, pensaba, si olvidamos los conceptos técnicos de los debates sobre el griego, el latín y el alemán, ¿cómo podremos hacer una teología seria? A los escritores populares –religiosos y comentaristas que realmente leen millones de lectores– no les preocupan lo más mínimo los debates técnicos; presentan nuevos y no verificados modos de concebir la identidad cristiana en el mundo contemporáneo. ¿No debemos seguir haciendo teología en el gran estilo clásico, definiendo y defendiendo a Dios con las categorías tradicionales?

En lo que sigue responderé a esta pregunta con un categórico “¡no!” Los especialistas que están formados por la tradición cristiana y están profundamente comprometidos con ella *deben* ocuparse de las inquietudes y los debates que son centrales para millones de personas actualmente. Si no podemos hacer que nuestra comprensión de Dios y del cristianismo hable a las nuevas preocupaciones que emergen, entonces tal vez no tengamos nada que decirles.

En las siguientes páginas esbozo lo que el “ateísmo” y el “teísmo” han llegado a significar en esta nueva época. Uso la ciencia como mi

¹ Así se titula el reciente libro de Brian McLaren, *Everything Must Change*, Thomas Nelson, Nashville 2007.

principal interlocutor de discusión. Pero también se podrían haber usado las nuevas cuestiones sociales y éticas, la tecnología, los desafíos sociales y políticos, el contexto del pluralismo religioso o la filosofía contemporánea. El punto clave en cada caso es el mismo: el lenguaje sobre Dios sigue siendo relevante en nuestros días, pero los *modos* en que concebimos a Dios deben transformarse radicalmente si deben seguir diciendo algo a los hombres y mujeres de nuestra época.

¿Por qué pierden adhesión las categorías tradicionales?

No sostengo que todas las afirmaciones teológicas sobre Dios hayan quedado vacías; al contrario. Pero las categorías tradicionales mediante las que se describía a Dios están perdiendo su dominio. Notemos que esto no significa que todas las distinciones tradicionales eran falsas. Tal vez, las categorías dominantes de la patristica —la confianza en la metafísica de la sustancia y la filosofía helenística, con Platón y Aristóteles siempre en el trasfondo— son realmente las categorías por las que mejor se puede concebir a Dios. Tal vez. Por otra parte, no es obviamente cierto que la filosofía patristica sea la mejor, ni mucho menos el único marco para la reflexión teológica contemporánea. Aun en el caso de serlo (que lo dudo), se necesitaría una enorme obra de traducción para expresar aquellas ideas teológicas en categorías contemporáneas. Estoy seguro de que en este proceso probablemente encontraríamos que algunas (o muchas) de las categorías contemporáneas son más adecuadas en ciertos aspectos que aquellas que hemos heredado.

Tomemos tres ejemplos. La noción de sustancia (*substantia* o *ousia*) era una categoría filosófica dominante en la época patristica y lo siguió siendo a través de la escolástica hasta finales de la Edad Media y el comienzo del período moderno. Sin embargo, con el nacimiento de la ciencia moderna, en torno a 1600, la ciencia dejó de usar prácticamente esta categoría; en efecto, parecía que una metafísica o filosofía de la naturaleza basada en el concepto de sustancia era incompatible con los métodos y las conclusiones de la

física, la química y la biología. Muchos autores han sostenido que una metafísica basada en la categoría de sustancia –entendida como una entidad auto-idéntica que es definida por un conjunto de propiedades esenciales que necesariamente pertenecen a esta cosa en todo momento y le hace ser lo que es– es incoherente con (entre otras ciencias) la fusión del espacio y el tiempo en la teoría de la relatividad, la física de las partículas elementales, según el modelo estándar, la teoría de la física cuántica, las propiedades químicas que van apareciendo, el estudio de los sistemas indefinidos en la biología evolutiva, la más fluida distinción fenotipo-genotipo que se encuentra tras la genética contemporánea y el tratamiento neurofisiológico de la personas a la luz de las correlaciones neurales de la consciencia. Es verdad que autores como William Hasker han intentado fusionar la nueva identidad personal con la metafísica de la sustancia, sosteniendo que, cuando las cualidades de la identidad personal y de la autoconsciencia emergen finalmente del proceso naturales, la categoría de sustancia mental también emerge con ellas². Pero estos intentos de fusionar la antigua categoría de sustancia con los más recientes resultados en biología y neurociencia sirven más para llamar la atención sobre las tensiones que para demostrar su compatibilidad o armonización.

¿Qué podemos decir sobre la categoría de identidad personal? Conocemos que la clásica fórmula trinitaria, *una Substantia, tres Personae* (una sustancia, tres personas), presupone el concepto latino de *persona*, que deriva a su vez del griego *prosopon*, el nombre de la máscara que se ponía el actor para indicar la “persona” que estaba representando en la específica obra de teatro³. Sin embargo, en el período moderno la noción de identidad personal se ha desarrollado de modos radicalmente diversos. Aunque las teorías de la identidad personal basadas en la sustancia disfruta-

² William Hasker, *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York 1999.

³ Véase W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, Westminster Press, Filadelfia 1985, por ejemplo, pp. 235-236 (trad. esp. *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993).

ron de popularidad en el siglo xvii como consecuencia del dualismo sustancial de Descartes, estas opiniones cayeron rápidamente en descrédito. Leibniz asociaba a las personas con las mónadas; para Spinoza, las personas solo podían ser modos de una sustancia, que posee propiedades contingentes; el idealismo alemán usó el fenómeno de la autoconsciencia como rasgo definidor de las personas; los personalistas de Boston intentaron construir una ontología basada en la persona, aunque con un éxito limitado; Freud y sus seguidores vincularon la identidad personal más con el autoengaño y las motivaciones inconscientes que con la actuación consciente, autónoma y centrada; y las teorías sociales de la identidad personal han tenido un papel mucho más dominante en el siglo xx. En un sentido, las afirmaciones radicales de los posestructuralistas y poscolonialistas de que la noción de persona es completamente un constructo social solo dejan aparecer un escepticismo sobre la índole adecuada de las ideas tradicionales de identidad personal que han estado presentes en la filosofía occidental durante doscientos años o más. Sería difícil encontrar hoy día a un filósofo que pensara que los problemas de la identidad humana y la personalidad se resolverían recurriendo al concepto griego de *prosopon* o mediante la apelación a la categoría de sustancia.

Como último ejemplo, consideremos la relación Dios-mundo. Obviamente, la ciencia contemporánea siente poca adhesión a la cosmología claramente ordenada de Aristóteles, compuesta por la tierra, el agua, el aire y el fuego, en la que cada elemento trata de moverse en su propio lugar; o con el universo en tres niveles presupuesto por el Nuevo Testamento: los cielos encima y el hades debajo y la tierra suspendida entre ambos. Con el paso de los siglos, la relación Dios-mundo fue concebida mediante modelos radicalmente diferentes. Para Ireneo, Dios era una sustancia que existe externamente, que creó en primer lugar y posteriormente vino y redimió un mundo existente independientemente compuesto de sustancias finitas; para Agustín, Dios era la inteligencia en cuya mente se encontraban todas las formas platónicas; para la tradición cristiana neoplatónica, el mundo emanó de Dios y uno debe ascender retor-

nado hasta la escalera de la creación para unirse con Dios; y la lista puede seguir.

Tal vez, la dicotomía más estricta entre Dios y mundo se produjo con la distinción entre el orden “sobrenatural” y el orden natural. Nótese que la idea de lo sobrenatural considera que lo normativo es *lo natural*, y así se define a Dios como lo que es diferente a ello (¿y, por eso, no natural o antinatural?). La designación de Dios como ser “sobrenatural” no fue realmente introducida hasta finales del siglo xvii, aunque resulta lamentable que los filósofos y los teólogos modernos la atribuyan anacrónicamente a numerosos teólogos de la época patristica y medieval. La dicotomía entre natural y sobrenatural, que ha dominado el período moderno, ha sido un completo desastre para la teología. Un Dios sobrenatural será, en general, irreconocible por los medios (científicos) naturales. Además, este Dios solo puede afectar al mundo mediante “intervenciones”, que implican rupturas en la ley natural. Conforme se fue haciendo cada vez más claro que en una visión científica del mundo no podía haber lugar para estas intervenciones, el Dios sobrenatural se fue distanciando cada vez más de la creación y de ahí que llegara a perder relevancia para sus habitantes. Se convirtió en el *Deus absconditus*, el *Deus ex machina*; en suma, en el Dios del deísmo.

El resultado ha sido una tragedia para la teología. Los modelos patristicos y medievales de la relación Dios-mundo, que generalmente concebían la acción divina sin los estigmas de la intervención, ahora nos atraen como testigos silenciosos de una edad de oro que hace tiempo desapareció. Sin embargo, el intento de reapropiarnos de las soluciones medievales (como ha intentado hacer la ortodoxia radical), como si la modernidad y la ciencia nunca hubieran ocurrido, crea un cisma irreconciliable con el contexto filosófico y científico contemporáneo. Cuando, en cambio, tomamos en serio este contexto, nos vemos fuertemente presionados a encontrar modelos viables para concebir la relación de Dios con el mundo.

Cuando el ateísmo se convierte en la posición por defecto

El punto de partida para recordar el teísmo en la era de la ciencia es el reconocimiento de que, para muchos, al ateísmo se ha convertido en la posición por defecto. Habitamos actualmente en un mundo que, a los ojos de sus habitantes más reflexivos, solo tiene sentido *sin* el supuesto de Dios. Esto es cierto en la ciencia, por supuesto: desde su misma concepción y nacimiento, la ciencia empírica se definió en oposición a las explicaciones sobrenaturales. Pero también es cierto en filosofía, política y en el mundo académico actual. Irónicamente, tal vez, el ateísmo es también la posición por defecto a lo largo de un cada vez más amplio espectro de la Iglesia progresista y liberal. Para conectar con los habitantes de estos mundos, debemos aprender a no comenzar con Dios un dato obvio, sino, más bien, descubriendo las “insinuaciones de la trascendencia” en medio del mundo natural⁴.

Por ahora el número de libros que se oponen a los argumentos de los nuevos ateos es enorme⁵. Por otra parte, he pescado en los libros de Richard Dawkins, intentando encontrar y reconstruir sus razones fundamentales para concluir que la religión es perversa y que ningún científico serio podría ser jamás teísta⁶. Los resultados no son impresionantes. A la luz de la ausencia de buenos argumentos,

⁴ Véase Peter Berger, *A Rumor of Angels*, Penguin Books, Harmondsworth 1971 (trad. esp. *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona 1975), por ejemplo: “Por señales de trascendencia me refiero a los fenómenos que deben encontrarse en el ámbito de nuestra realidad ‘natural’, pero que parecen apuntar más allá de esta realidad. Con otras palabras, no uso aquí el término trascendencia en un sentido técnico filosófico, sino, literalmente, como la trascendencia del mundo normal de cada día que anteriormente identifiqué con la noción de ‘sobrenatural’” (p. 70).

⁵ Véanse, por ejemplo, Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven 2009; John Haight, *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008.

⁶ Clayton, “Is It Really Biology versus Religion? Looking for Dawkins’ Real Case against Religion”, en R. Langthaler y K. Appel (eds.), *Dawkins’ Gotteswahn*, Böhlau Verlag, Viena 2010, pp. 293-316.

nos vemos tentados a desechar a estos pensadores como gente que meramente expresa un nuevo “fundamentalismo de izquierda”.

Los nuevos ateos no han logrado refutar a Dios, pues nadie puede probar la falsedad de la fe en Dios basándose en un resultado científico cualquiera. La ciencia simplemente no *trata* de Dios, de un modo o de otro —este es el punto que tanto los nuevos ateos como los teóricos del diseño inteligente no han conseguido apreciar⁷—. Esta es la razón por la que ambos parecen encontrarse en posiciones extrañamente simétricas, enfrentándose a fundamentalismos en una danza cuidadosamente coreografiada que se basa, al final, en falsos supuestos.

Pero (no obstante sus propios puntos de vista de sí mismos) refutar a Dios nunca fue el punto de interés en el debate ente la ciencia y la religión. La ironía es que, con toda la tinta que el nuevo ateísmo y el diseño inteligente han vertido en los recientes años para resolver la cuestión de Dios, su beligerancia ha servido realmente para oscurecer el mensaje más importante que la ciencia aporta a la religión. Demos un paso atrás a partir de los pormenores por un instante y pintemos el cuadro con trazos más gruesos.

En la Edad Media, la intuición de que el mundo procede de Dios y está penetrado por el Espíritu divino estaba apoyada por el consenso de los expertos y por múltiples conceptos y visiones del mundo entrelazados. La frase en latín de Tomás de Aquino *quam omnes Deum nominant* (“lo que todos llaman Dios”) y sus variantes, que aparece al final de cada una de las cinco pruebas de la existencia de Dios, constituye un primer ejemplo (ST I/1, q2a3). En la época de Tomás la riqueza de las intuiciones filosóficas principales, cada una incorporada en un marco metafísico complejo, desembocaba en la afirmación de la existencia, presencia, providencia y actividad constante de Dios.

Pero no ocurre lo mismo en nuestro tiempo. En *The Problem of God in Modern Thought* tracé la disolución progresiva del consenso

⁷ Sobre “ID” (“Diseño inteligente”) véase Robert T. Pennock (ed.), *Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, MIT Press, Cambridge 2001.

teísta desde Descartes hasta el siglo XIX⁸. En contra de las historiografías clásicas, Descartes no instrumentalizó inmediatamente a Dios, reduciendo al ser divino a un apoyo para la veracidad y la fiabilidad de la razón humana. Aún centraba su pensamiento en el primado de la *infinita perfectio* de Dios como fundamento de toda existencia finita. Pero, progresivamente, el lenguaje teológico resultó interesante solamente para las funciones a las que servía para conseguir los fines humanos, epistémicos, científicos, morales y éticos, políticos, o, finalmente, meramente estéticos. Recordemos la famosa declaración de Feuerbach de que toda religión implica la proyección de las categorías humanas en un cielo vacío⁹. Aunque Feuerbach no logró demostrar que la teología *no puede ser* otra cosa que antropología, realmente definió con precisión aquello en lo que la teología *se había convertido de hecho* en el período moderno. ¿Sorprende, entonces, que los que anhelaban seguir el lenguaje religioso regresando a la escalera, desde sus raíces humanas a su fuente divina, se encontraran cada vez más bloqueados en esta empresa? Durante los siglos XIX y XX, muchos que reflexionaron profundamente en las afirmaciones teológicas de su tiempo, descubrieron una generalizada antro-po-lógica.

Navegando sin un horizonte metafísico

La ciencia no fue *como tal* la causa de este cambio, si bien la ciencia cambió todo. Las prácticas y las teorías específicas de los físicos, los químicos y los biólogos son *en principio* compatibles con un ejército completo de diferentes posiciones metafísicas, algunas de las cuales son teístas, como muestra claramente la historia de la ciencia y la religión¹⁰. Pero en la práctica la ciencia ha tenido un efecto totalmente diferente.

⁸ Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Eerdmans, Grand Rapids 2000 (trad. esp. *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 1998).

⁹ L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Dover Publications, Mineola 2008.

¹⁰ Véase John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Los dos factores clave de la práctica científica son las explicaciones causales reproducibles y las predicciones verificables o falsables. Movimientos como la parapsicología han reivindicado el estatus de la ciencia cuando pudieron acumular datos de sucesos anómalos o extrasensoriales. Pero las observaciones y los datos solo llegan a ser científicos cuando pueden ser subsumidos bajo leyes generales y cuando puede contarse el relato causal preciso. Si los mecanismos causales son inaccesibles, entonces no es ciencia. El acento en los resultados replicables es otro modo de insistir en esta exigencia.

No sorprende que esta forma de investigación –la más potente que los seres humanos han conseguido para extraer conocimiento de su entorno– deje poco espacio para las explicaciones genuinamente teológicas. Por definición, Dios no es accesible a los estándares científicos; todo lo que es susceptible de este tipo de control experimental no es Dios.

Sin embargo, el problema no es de simple incompatibilidad, como afirman los nuevos ateos, sino de diferencia. La ciencia trabaja poniendo entre paréntesis las cuestiones metafísicas. Progresiva tomando segmentos pequeños de la realidad, definida según la observación específica y las técnicas de medida y las teorías que se elaboran a partir de ellos. Para muchos, solo falta dar un pequeño salto para inferir que es innecesario hablar de Dios, y concluir así con Laplace “no necesito esa hipótesis”.

El éxito increíble de la práctica científica de segmentar progresivamente la realidad alteró la mente de la mayoría de los observadores formados. En contra, la metafísica no había originado ningún beneficio concreto. Como un distante horizonte que progresivamente se desvanece de la memoria una vez que pasa la percepción, el contexto más amplio metafísico del que había nacido la ciencia fue perdiéndose de vista gradualmente. Si solamente has pescado siempre con redes de veinte centímetros, es posible que olvides que también hay en el mar peces que miden diez centímetros. Con el paso del tiempo se hizo cada vez más fácil insinuar que “solo existe esto” y pintar todo lo demás como fantasía, cumplimiento de deseos, los productos de una imaginación religiosa alterada. Como

los recuerdos se desvanecen, llegó a ser más fácil producir argumentos a favor que la desaparición de la necesidad de hablar de Dios era inevitable y estaba justificado.

Sacando consecuencias

Incluso este breve análisis basta para descubrir los errores simétricos de los teóricos del diseño inteligente y los nuevos ateos. Los teóricos del diseño inteligente quieren cambiar las reglas de la ciencia para que Dios y sus acciones se incluyan como datos posibles. Esto no solo choca con los rasgos que han definido la ciencia empírica desde Francis Bacon, sino que también constituye un error de comprensión de las verdaderas condiciones de posibilidad del éxito y el progreso científicos.

Y viceversa. Los nuevos ateos han formulado argumentos de base científica para llegar a una conclusión metafísica, a saber, que Dios no existe. Sin embargo, tan pronto como tratamos de Dios, nos movemos fuera del dominio de la ciencia y comenzamos a atravesar un terreno metafísico, precisamente el terreno que desean eliminar por medio de la ciencia. La ironía es que hubieran tenido mucho más éxito si se hubieran mantenido aferrados al suelo científico. La estrategia más efectiva de la ciencia es vender sus propios éxitos e ignorar el resto. Esta estrategia, y no los argumentos antimetafísicos, ha sido la principal reponsable de la rápida expansión de un mundo secularizado y materialista.

El consenso general en las universidades de todo el mundo es que los teólogos trabajan con creencias que tienen poco interés para el mundo contemporáneo; conciben un Dios tan distante de esta era científica como irrelevante para las inquietudes contemporáneas. Cuando los teólogos retroceden ante este juicio, suelen hacerlo de uno de estos dos modos. En ocasiones, apelan a la invencible autoridad de sus sagradas escrituras o antiguos credos. Probablemente, quienes están fuera de los círculos cristianos no disputen el derecho que tienen los teólogos a realizar esta apelación, pero no le conceden apenas rele-

vancia en la cultura contemporánea. O, bien, los creyentes y los teólogos pueden apelar a sus experiencias subjetivas para dar garantías a lo que dicen sobre Dios. De nuevo, la gran comunidad intelectual está dispuesta a tolerar estas apelaciones *como experiencias subjetivas*, pero está menos dispuesta a admitir que sean indicadores de verdad o que deben ser adoptadas como algo normativo por los demás.

El resultado evidente ha sido una notable “guetización” de la teología. Sus preocupaciones parecen cada vez más irrelevantes a la sociedad y a sus más urgentes desafíos. Incluso muchos que aún se mantienen en la órbita de la Iglesia, han comenzado a desarrollar una actitud similar sobre su propia tradición religiosa. Así pues, aun cuando usen el lenguaje bíblico y de la fe y puedan haber tenido experiencias espirituales que suenan a cristianas, no opinan que este lenguaje se oponga a la visión secularizada del mundo que han asumido por su educación, sus colegas y sus lecturas. Todo un signo realmente grave de que la teología cristiana se ha hecho irrelevante incluso para los cristianos.

Más allá de la oposición

El desafío no lo constituye la ausencia de modelos teológicos que sean sensibles a esta nueva era de la ciencia. Hay docenas de modelos que conciben la relación Dios-mundo de formas que conectan con las inquietudes y las ideas de nuestra época¹¹. Por tanto, el problema debe hallarse en otra parte. ¿Cuál es la causa de la resistencia?

¹¹ Ejemplos: Arthur Peacocke, *Paths from Science towards God: The End of All Our Exploring*, Oneworld, Oxford 2001 (trad. esp. *Los caminos de la ciencia hacia Dios: el final de toda nuestra exploración*, Sal Terrae, Santander 2008); Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, Filadelfia 1987 (trad. esp. *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994); Roland Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008; Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, Routledge, Londres 2003; Philip Clayton, *Adventures in the Spirit: God, World, Divine Action*, Fortress, Minneapolis 2008, etc.

La causa no se encuentra en el laicado; los laicos, por lo general, buscan libros que conectan su fe con el mundo que les rodea. No, los datos sugieren que los dirigentes de la Iglesia son los principales críticos de las teologías que evolucionan para un mundo que evoluciona. Muchos dirigentes cristianos enseñan que el único camino para permanecer fieles a la tradición es oponerse a los nuevos modelos, que ellos consideran sincretistas, como claudicación ante la modernidad o incluso como expresión de un “humanismo secularizado”.

Pero, ¿por qué pensamos que debe existir una oposición entre la fidelidad a la tradición cristiana y la relevancia ante el mundo contemporáneo? El cristianismo siempre se ha adaptado a nuevas filosofías y contextos culturales, proclamando la enseñanza de Jesús de formas siempre nuevas. En efecto, es imposible *no* interpretar el mensaje cristiano de nuevos modos, puesto que nuestro propio horizonte de interpretación está constantemente desplazándose. Sin embargo, con el avance del laicismo y la desaparición de la cristianidad, es mucho lo que ahora está en juego. Como vemos en muchas partes del mundo, una nueva generación que no logra encontrar algo importante en las antiguas enseñanzas, simplemente dejan de asistir a las viejas iglesias. La Iglesia como tal puede aún sobrevivir. Pero a menos que permitamos que nuestros conceptos de Dios evolucionen, de modo que afronten esta crisis de relevancia y hablen con más fuerza al mundo contemporáneo, la influencia de la Iglesia solo puede ir mermando cada vez más.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

SALVAR EL ESPÍRITU

Quiero contarles una historia judía. Una pareja de judíos franceses, los dos ateos, acaban de tomar una decisión importante: han decidido matricular a su hijo en una escuela privada, a la sazón católica. No tienen otro interés que el puramente pedagógico: se les ha dicho que la enseñanza es de excelente calidad. Tras el primer día de clase, preguntan a su hijo:

—¿Y bien? ¿Qué has aprendido hoy?

—Era el día de la vuelta al colegio. Aún no tenemos mucho trabajo. Pero yo, sin embargo, he aprendido algo interesante.

—¿De qué se trata?

—Que existen tres Dioses: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

* ANDRÉ COMTE-SPONVILLE nació en París en 1952. Ex alumno de la École Normale Supérieure de la calle Ulm, profesor de Filosofía y doctor de tercer ciclo, fue durante largo tiempo profesor universitario en la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne), cargo al que renunció para poder consagrar más tiempo al quehacer literario y a las conferencias que dicta fuera de la universidad. Filósofo materialista, racionalista y humanista, se define también a sí mismo como “ateo no dogmático” y fiel.

Ha publicado una veintena de obras, entre ellas *Traité du désespoir et de la béatitude* (PUF, 1984 y 1988, reedición en la colección “Quadrige”, 2002); *Petit traité des grandes vertus* (PUF, 1995, reedición en Points-Seuil, 2001); *Dictionnaire philosophique* (PUF, 2001); *Lesprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu* (Albin Michel, 2006, reedición Le livre de Poche, 2008); *Du corps* (PUF, 2009); *Le goût de vivre* (Albin Michel, 2010).

Dirección: 10, rue Michel Chasles, 75012 Paris (Francia). Correo electrónico: a.c-s@orange.fr

El padre, repentinamente lleno de ira, exclama:

–¡De eso nada, hijo mío! Escúchame bien, es muy importante: ¡Solo existe un solo Dios! Y nosotros no creemos en él”.

Me encanta esta historia. No solo por lo que nos dice sobre la tradición judía (no tan centrada en la fe, cuanto en la fidelidad), sino también por lo que nos enseña sobre el ateísmo: que lleva en sí indirectamente, casi inevitablemente, la marca del mismo Dios que rechaza. Hay ateos, aunque en número desigual, en todo el mundo, que tienen en común la convicción de no creer en ningún Dios. Pero no es lo mismo ser ateo cuando se vive en tierra cristiana o en tierra musulmana, cuando uno se ha educado en una familia católica o judía, budista, hinduista o sin religión alguna. ¿De qué Dios se es ateo? La pregunta no carece de pertinencia. Por mi parte, no creo en ninguno, pero sí conozco a aquel en el que una vez creí durante mi infancia y adolescencia, y que sigue siendo el único, aún hoy, que me importa, y precisamente en el que no creo más. No es el Dios de los filósofos, ni nada por el estilo. No es el primer motor de Aristóteles, tan aburrido como inmóvil. Tampoco el Dios de Descartes, que no explica todo por el hecho de ser incomprendible. No es el Dios de Spinoza, que no es ninguno. Ni mucho menos el Dios de Leibniz, con sus cálculos infinitos y sórdidos. Tampoco el de los sacerdotes, el de los sermones, el de los teólogos. Tampoco el de los biempensantes ni de las ratas de sacristía. No. El Dios que me interesa, que me conmueve y en el que no creo, es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Es el Dios de Pascal (el del memorial, no el de la apuesta). Es el Dios de Jesucristo. Un Dios de amor, pero no el amor como Dios. Alguien, no algo. Una persona, o tres, pero no un principio, un valor o una abstracción.

¿Crear en el amor? ¿Hay algo más tonto? Amar basta y es lo más valioso.

¿Crear en el hombre? ¿Hay algo más vano, ya que su existencia no admite dudas? ¿El Hombre-Dios? Este es el título de un buen libro de mi amigo Luc Ferry¹, donde resume casi todo en lo que no he

¹ L. Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset 1996 (trad. esp. *El hombre-dios: el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona 1997).

podido creer. Tal vez haya leído demasiado a Pascal o me conozco demasiado. Los jansenistas tienen razón sobre lo que dicen del ser humano, siempre lo he tenido claro, así como lo que los quietistas dicen sobre la espiritualidad. He aquí, por consiguiente, un doble límite para el humanismo. ¿El Hombre-Dios? ¡Qué pobre Dios haría! Pero ¿qué clase de Dios es este Dios mortal, tan capaz de lo peor como de lo mejor (la santidad es la excepción, el egoísmo, la regla)? ¿Qué Dios es éste que no sabe siquiera si es Dios (puesto que no puede serlo a menos que Dios, el Dios verdadero, no exista, aquello que nadie sabe)? ¿Crear en el hombre? Es inútil. ¿Adorarlo? Imposible. Más vale comprenderlo, tanto como se pueda, respetar a aquellos con quienes nos encontramos, desconfiar cuando los desconocemos (que es lo que enseñamos a nuestros hijos y tenemos razón al hacerlo), perdonarlos siempre, ayudarlos a veces, amarlos cuando se pueda... Es el espíritu de los Evangelios. Es el espíritu de Montaigne y de Spinoza. Según mi opinión, este es el espíritu auténtico. El humanismo de la vigilancia (“Sé cauto”, decía Spinoza: “no te fies”) y de la misericordia (“Tan sabio como quiera, escribe Montaigne, pero, en última instancia, es un hombre: ¿qué hay más caduco, más miserable y más nulo?”). El humanismo no es nuestra religión; es nuestra moral. El hombre no es nuestro Dios; es nuestro prójimo.

En suma, no busquemos sustitutos a Dios: no sacrifiquemos a los ídolos, sean humanos o humanistas.

*

“Dios es grande’, me dice un amigo, pero es una tautología. ‘Dios es amor’, ¡Ah, eso es interesante!”. Estoy perfectamente de acuerdo, y este es el único Dios, en efecto, que realmente me interesa.

No constituye ninguna razón para creer, sino, al contrario, como he comentado en otra parte, es una razón para no creer. Una creencia que se corresponde tan intensamente con nuestros deseos más intensos tiene signos de que ha sido pensada precisamente para eso.

² *Essais*, II, 2.

Es lo que Freud denomina una ilusión, es decir, “una creencia que procede del deseo humano”; y si no prueba la inexistencia de Dios (una ilusión, decía Freud, no es necesariamente un error), no obstante, pone su existencia en duda más de lo deseable. Hacerse ilusiones es tomar los deseos por realidades. Como, por definición, nada es más deseable que Dios, ninguna creencia es más sospechosa de ser una ilusión que la fe en su existencia. Se me dirá que la fe es más que una creencia. Dejo estas sutilezas a los teólogos y me contento con tomar el *credo* en serio: este resume excelentemente aquello en lo que precisamente no creo.

Pues existe demasiada maldad por doquier y demasiada mediocridad en el hombre para que la idea de un Dios creador, todopoderoso e infinitamente bueno a la vez, me parezca simplemente creíble. Cuanto más me conozco, menos puedo creer en Dios. Y cuanto más conozco a los demás, menos arreglo tiene.

Por lo demás, no he tenido la mínima experiencia de este Dios, ni siquiera en mi ferviente juventud. ¿Por qué debería entonces creer? ¿Es un “Dios oculto (*Deus absconditus*)? Excelente para él. Pero yo ya no tengo edad para jugar al escondite.

*

En cuanto a mi modo de ser ateo, puede caracterizarlo en una frase: soy un ateo no dogmático y fiel.

Lo de ser ateo está claro, simplemente porque no creo en Dios.

Pero, ¿por qué soy un ateo *no dogmático*? Porque reconozco evidentemente que mi ateísmo no es un saber, dado que no es posible un saber sobre Dios o su inexistencia. Por consiguiente, todo depende de la cuestión que se plantee. Si se me pregunta “¿Cree en Dios?”, la respuesta es muy simple: “No”. En cambio, si se me pregunta “¿Existe Dios?”, la respuesta es forzosamente un poco más complicada: porque, por honestidad intelectual, debo comenzar diciendo que no sé nada. No es incompetencia por mi parte, sino a que la pregunta excede todo saber posible (sobre esto, véanse Mon-

taigne, Pascal, Hume, Kant). Lo he dicho con frecuencia: si os encontráis a alguien que os diga “Sé que Dios no existe”, no se trata en principio de un ateo, sino de un imbécil. Y de igual modo ocurre cuando os encontráis a alguien que os dice “Sé que Dios existe”. Es un imbécil que tiene fe, aunque no se lo reprocho en modo alguno, y que, tontamente, toma su fe por un saber, lo que constituye un doble error, tanto teológico (la fe es una gracia pero el saber no) como filosófico (pues se confunden dos conceptos diferentes: la creencia y el saber).

A veces se me dice que soy menos ateo que agnóstico. Esto se debe a una confusión sobre el agnosticismo. El agnóstico no es aquel que admite no saber si Dios existe o no (tanto los creyentes como los ateos lo saben por igual, si son lúcidos), sino aquel que decide mantenerse en la ignorancia, que se opone a zanjar, que deja la cuestión abierta, en suma, que deja la casilla “sin opinión” en el gran sondeo de la metafísica. No es esta mi posición. No sé si Dios existe o no, pero creo que no existe. Un ateo no dogmático no es menos ateo que cualquier otro. Es, simplemente, más lúcido.

¿Qué quiero decir con un *ateo fiel*? Porque, por muy ateo que sea, ya desde hace cuarenta años, sigo aferrado, con todas las fibras de mi ser, a un cierto número de valores que se han forjado y transmitido, al menos en parte, en las grandes tradiciones religiosas, y, especialmente, puesto que es mi historia, en la tradición judeocristiana. ¿En qué cambia la grandeza del Eclesiastés que Dios exista o no? ¿Qué quita al alcance moral del mensaje evangélico? Sé perfectamente bien que para Jesús es la fe, no el amor, lo que salva (un aspecto, sea dicho de paso, que nuestros cristianos humanistas han tendido frecuentemente a olvidar). Por esta razón no soy cristiano ni jesuano. Pero la fe depende de la religión, no de la moral. Es más que verosímil que Jesús creyera en Dios. Pero eso no me obliga a creer también, ni tampoco a abjurar del resto de su mensaje. Era un judío piadoso; pero eso no me impone su piedad ni su judaísmo, ni tampoco me impide, en materia de ética, como decía Spinoza, reconocer la belleza, la nobleza y la profundidad de su mensaje. Es la verdad, no la fe, la que salva; es el amor, no la esperanza, lo que

hace vivir. Esto es en lo que creo, lo que me hace ser ateo, y que, sin embargo, encuentro, al menos en parte, en los evangelios, al menos tal como los interpreto; es esto lo que me he habituado a llamar, con Spinoza, “el espíritu de Cristo”³, que, con el paso de los años, ha nutrido mi infancia, mi adolescencia, y que sigue, de vez en cuando, clarificándome. No es que pase mi tiempo releendo los evangelios: me aburro en seguida (son textos de prosélitos y son todos cargantes); pero me he forjado, con el paso de los años, una especie de Cristo interior, que habría perdido la fe (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) y que sería más libre, más lúcido, más amante. ¿Un Buda? Si se quiere verlo así. Pero que pone el amor por encima de la sabiduría, por encima de la salvación, y es esto lo que significa para mí, para el ateo que soy, la locura de la cruz. Más vale un amor que duela que una serenidad sin amor.

*

En cambio, cuando se trata de espiritualidad me siento más cercano a las corrientes orientales, especialmente al budismo y al taoísmo (por esta razón el *tchan*, que es como una síntesis de ambos, me gusta tanto). El amor es el valor supremo, porque nada tiene valor sin él. Pero no lo es todo, pues el todo no es amor.

¿Qué es la espiritualidad? Es la vida del espíritu, especialmente en su relación con el absoluto, el infinito, la eternidad. En su cima se encuentra la vía mística: nuestra relación finita con el infinito, nuestra relación temporal con la eternidad, nuestra relación relativa (claramente relativa) con el absoluto. Ahora bien, el infinito, la eternidad o el absoluto no son amor si no son Dios, del que yo no tengo ninguna experiencia y en el que no creo. Pero, ¿son menos absolutos, menos eternos, menos infinitos por ello? No lo creo y he *experimentado* más bien, como dice Spinoza, lo contrario.

³ Sobre el lugar de Jesús en el pensamiento de Spinoza, debe leerse la obra maestra de Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, París 1971. Es uno de los dos libros (junto con *Les Dieux* de Alain) que me han reconciliado, en cuanto filósofo, con el cristianismo de mi infancia.

¿Qué es el absoluto? Lo que no depende de ninguna relación, de ninguna condición, de ningún punto de vista. En su totalidad solo es relativo a él mismo. El conjunto de todas las relaciones no tiene relación con nada, porque es todo; el conjunto de todas las condiciones es necesariamente incondicionado; el conjunto de todos los puntos de vista no es un punto de vista.

¿Qué es el infinito? Lo que nada puede limitar: el conjunto de las cosas finitas es infinito o, al menos, indefinido. Todos los límites están en él. ¿Cómo podrían pues limitarlo?

¿Qué es la eternidad? Un presente que se mantiene presente: es, por consiguiente, el mismo presente, que cambia y prosigue, el cual dejaremos pero él nunca nos dejará. El “perpetuo hoy de Dios”, como decía san Agustín, es también, o mejor, el perpetuo hoy de la naturaleza (el siempre-presente de lo real) y del pensamiento (el siempre-presente de lo verdadero). ¿Y el pasado? Ya no existe, porque no está. ¿Y el futuro? Aún no existe, porque aún no está presente. Por tanto, solo existe el presente, que no cesa de cambiar (no confundamos lo eterno con lo inmutable) y seguir adelante. ¿Cómo va a terminar el presente si no hay otra cosa? Ya estamos en el Reino: la eternidad es ahora.

“Sentimos y experimentamos –escribe Spinoza– que somos eternos.” No que lo *seremos*, después de la muerte, en lo cual no cree Spinoza, ni yo, sino que nosotros lo *somos*, aquí y ahora. Y he logrado, en efecto, experimentarlo más o menos. Sí, he logrado –raramente, excepcionalmente, de modo tan intenso que mi vida ha cambiado radicalmente– vivir momentos libres de carencia (lo que denomino la plenitud), de lenguaje (lo que llamo el silencio), de pasado y de futuro (lo que llamo la eternidad), de la esperanza y del temor (lo que llamo la serenidad), de la separación entre yo y todo (lo que llamo la unidad), entre yo y yo mismo (lo que denomino la simplicidad), y, en fin, de los momentos libres de mí mismo, que es lo que llamo el absoluto. Todo esto exigiría extensas explicaciones, que he esbozado en otras partes (véase *Lesprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel 2006). Ser ateo no significa renunciar a una vida espiritual. Al contrario, implica darse los

medios, al menos teóricos, de otra espiritualidad: una espiritualidad naturalista más bien que humanista, quietista más que jansenista (Pascal es un gran genio, pero no un maestro de espiritualidad), de la immanencia más que de la trascendencia, de la fusión más que del encuentro, de la verdad más que del sentido, del silencio más que de la palabra, de la sabiduría más que de la santidad, de la meditación más de que de la oración, en fin, del *éntasis*, como dicen los tratados de mística comparada, más que del éxtasis. He creído reconocer más el espíritu de Nagarjuna que el de Jesucristo: “Mientras diferencias entre el nirvana y el samsara, te encontrarás en el samsara”. No he leído nada en los evangelios que me parezca (desde un punto de vista espiritual, no moral) tan denso, tan profundo, tan decisivo. He declinado esta frase frecuentemente: Mientras que distingas entre lo absoluto y lo relativo, te encontrarás en lo relativo. Mientras que diferencias entre la eternidad y el tiempo, te encontrarás en el tiempo. Mientras que distingas entre la salvación y la perdición, te encontrarás en la perdición. O dicho con otras palabras, como se lo diría a mi amigo Jesús, que tal vez estaría de acuerdo conmigo: Mientras que diferencias el Reino y el mundo, te encontrarás... en el mundo. ¿Y de qué otro seríamos, dado que él es todo?

Es en este sentido solamente, según mi opinión, en el que afirmo que nosotros estamos ya en el Reino: no por la esperanza, no por la fe, no porque el amor sea tan fuerte como la muerte, como dice tontamente el Cantar de los Cantares, sino porque la muerte, mientras aún vivimos, no puede impedirnos amar, ni, mientras amamos, vivir.

*

Puede verse que el odio antirreligioso no es mi fuerte: Mi ateísmo es apacible y suave. Me resultaría difícil decir si se debe a mi pensamiento o a mi biografía. Con frecuencia se le ha reprochado a mi amigo Michel Onfray la violencia rencorosa de su *Tratado de ateología* (Grasset 2005). Yo también lo he deplorado. Sus lectores, que son muy numerosos, saben, sin embargo, que esta violencia se debe a su biografía, al mal que los religiosos le hicieron durante su infancia. Y aunque esto no sirve de justificación, al menos lo excusa. En

mi caso es lo contrario. A los diecisiete años, al salir de una infancia muy dolorosa, si bien por otras razones diferentes, tuve la suerte de encontrarme con dos adultos verdaderamente valiosos, atentos, delicados, respetuosos, sensibles, profundos y bien formados: los dos capellanes que tuve la oportunidad, en el colegio y en el instituto, de frecuentar sucesivamente (el padre Jaffrès, que murió hace tiempo, y el padre Bernard Feillet, que sigue siendo mi amigo). Ambos me dieron la más bella imagen del espíritu de Cristo. Era una imagen totalmente humana, realmente excelente. No es el hombre que es Dios, ni Dios que se hace hombre; son los seres humanos los que han inventado la idea de Dios, cuando ya dejaron la superstición, para expresar en ellos (véase Etty Hillesum, véase Simone Weil) aquello que era más grande que ellos: la verdad, la justicia y el amor. Dios sería la unidad todopoderosa de los tres. Pero cuando los tres solo existen separadamente, como yo creo (la verdad no basta para la justicia, ni la justicia para el amor), y débilmente (esto es lo que significa más o menos el ateísmo), ¿es razón suficiente para dejar de quererlos y apreciarlos?

Lo importante no es creer o no en Dios. Lo importante es no traicionar este poder que poseemos de pensar, juzgar y amar: lo importante es el espíritu, que es gracia y misericordia.

Estoy convencido (y por eso soy materialista) de que este espíritu solo existe en cuerpos vivientes y por ellos y que no se desarrolla sino en el seno de una sociedad, de una historia, de una cultura y mediante ellas. Es lo más frágil y lo más precioso. Si Dios existe, el espíritu, por definición, es inmortal. Lo esencial está adquirido: es la razón por la que la religión, casi siempre, es lo opuesto a lo trágico. Si Dios no existe, entonces ocurre al revés: todo espíritu es frágil, provisional, mortal, como lo son nuestros hijos, y bien sabemos por experiencia que esta no es una razón para quererlos menos, sino al contrario, ni para protegerlos menos, ni para educarlos menos. Es la misma tragedia: dar el máximo valor a lo que perece[†]. El espíritu de

[†] Véase Marcel Conche, *Orientation philosophique*, "La sagesse tragique", PUF 1990.

Cristo, para el ateo que soy, es el espíritu del hijo (“No he venido a abolir, sino a cumplir”: es esto lo que llamo fidelidad), y es el espíritu del padre o de la madre (mi hijo: mi amor). Que Dios sea Padre e Hijo y que este hijo tenga una familia, he aquí el verdadero secreto del cristianismo. ¿Antropomorfismo? Totalmente. Pero toda religión que no lo fuera sería inhumana y, por tanto, imposible.

Que María sea virgen, es un detalle insignificante, casi grotesco, digamos que un mito o una superstición más. Pero no lo es que Jesús tuviera una madre. El *Stabat Mater* de Pergolesi o la *Pietà* de Miguel Ángel nos enseñan mucho más, desde este punto de vista, que las apariciones, o presuntas apariciones, que el Vaticano se obstina en celebrar. La menor madre real vale más, si ama verdaderamente (y es difícil que no lo haga), que todo el culto mariano.

Después nos encontramos con la cruz y lo que simboliza. No la glorificación del sufrimiento, como algunos pretenden, sino la víctima inocente y torturada, el amor ultrajado, humillado, martirizado, “siempre vencido –como decía Alain–, siempre resucitado al tercer día”. Es sencillamente genial. No es la victoria lo que deseamos, sino el amor y la vida. “Como tú –escribía Spinoza a uno de sus destinatarios–, tomo la pasión de Cristo, su muerte y su sepultura al pie de la letra; pero, a diferencia tuya, no entiendo su resurrección sino en un sentido alegórico”⁵. ¿Pero con qué significado? No que Jesús no hubiera muerto, sino que la muerte no podría anular lo que él vivió ni lo que nosotros vivimos.

El Belén, el Calvario: dos imágenes de la debilidad extrema. Es lo contrario del Dios todopoderoso, y por ello, desde mi punto de vista, Jesús no es Dios. ¿Entonces? Nosotros no amamos el poder ni a Dios, sino el amor, la justicia y la verdad. Al menos, es a esto a lo que intento ser fiel tanto cuanto puedo y, frecuentemente, con mucho dolor. Cada uno en su cruz y él entre los dos ladrones. “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Porque no existe, no es su culpa, evidentemente, ni la nuestra.

⁵ *Lettre 78*, destinada a Henri Oldenburg. Véanse también las *cartas 75* (a Oldenburg) y *76* (a Albert Burgh).

Lo importante no es que el espíritu sea inmortal o no (no confundamos eternidad con perpetuidad). Lo importante es que sigue vivo mientras vivimos, mientras viven nuestros hijos y los hijos de sus hijos. Solo esto depende de nosotros y exige todo nuestro cuidado.

“Los innumerables lectores de Lucrecio –observaba Alain– saben lo que significa salvar el espíritu negando el espíritu.” Se trata de salvarlo en cuanto acto y negarlo en cuanto sustancia. Es salvar al espíritu viviente, negando su inmortalidad. Pero es el espíritu lo que vale, no la negación.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

ATEÍSMO E IMAGEN CRISTIANA
DE DIOS

Empezando el *Proslogion*, san Anselmo se asombraba de que, siendo creados por Dios, cueste tanto conocerlo. Como creyentes, asombra todavía más: ¿cómo es posible el ateísmo? Sobre todo, el ateísmo moderno. Resulta discutible si existió en la Antigüedad; en cualquier caso, sería minoritario. Hoy es masivo: “el mayor problema de nuestro tiempo”, dijo Pablo VI. Delata un cambio cultural tan grande y variado, que no caben explicaciones simples ni etiologías monocausales. Aquí trataré solo un aspecto: la “parte no pequeña” que, según el Concilio (GS 19), los creyentes tenemos en su génesis.

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (1940) es profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura (pos)moderna. Sus dos principales preocupaciones son: 1) repensar el concepto de revelación y mantener con estricta coherencia la idea de “el Dios que crea desde el amor”, aplicándolo a los principales asuntos teológicos, e 2) insistir en el compromiso con una renovación “evangélicamente democrática” del gobierno eclesial.

Entre sus obras: *Repensar la revelación* (2008), *La constitución moderna de la razón religiosa* (2000), *Recuperar la creación* (2001), *Repensar la resurrección* (2003), *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea* (2010).

Dirección: Facultade de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela (España).
Correo electrónico: torresQueiruga@gmail.com

1. El problema

Modernidad y diagnóstico conciliar son, pues, los polos que enmarcan el tratamiento, enfocándolo hacia sus causas profundas. La *Modernidad* señala la mutación cultural; el *Concilio* lo reconoce y llama al afrontamiento global, indicando además un/el factor fundamental: la legítima *autonomía* del mundo –físico y humano– en sus “leyes y valores” (GS 36). Donde antes, en terremotos o sequías, en problemas sociales o ambigüedades morales, pensábamos espontáneamente en Dios, hoy pensamos en leyes físicas o trabajos interdisciplinarios: un joven actual, de familia secularizada, puede crecer sin que ningún problema, individual o social, lo haga pensar en Dios. Para muchas personas el *etsi Deus non daretur* se ha convertido en asunción evidente, en la “posición por defecto”. Lo mismo sucedió con la cultura. El mundo *físico*, el *social*, el *psicológico*, incluso el *moral* descubren su legalidad autónoma y, en su comprensión científica, prescinden de Dios, repitiendo la respuesta de Laplace a Napoleón: “Sire, no necesito esa hipótesis”.

Resultado: los lugares donde descubrir la presencia de Dios han experimentado un desplazamiento radical. Si la religión no cambia la mirada y sigue empeñada en buscarlo *donde y como* ya no puede encontrarse, el ateísmo será la respuesta. El Concilio lo comprendió promoviendo el *aggiornamento*, es decir, una reconfiguración global, un *cambio de paradigma* en la comprensión de la fe. No es fácil. Se oponen, por un lado, la inercia institucional y, por otro, el natural recurso teológico a los arreglos y acomodaciones sin osar la “revolución” de conjunto (Th. S. Kuhn).

Sería injusto no reconocer los enormes avances realizados (compárese con la época antimodernista); pero demasiadas veces se cambia el detalle, manteniendo la estructura; se pone el principio, sin extraer las consecuencias. Por eso, repensar las estructuras de fondo y buscar la coherencia global constituyen la urgencia decisiva. Llevará tiempo todavía, y realizarlo implica a toda la comunidad eclesial. Pero se ha ampliado la perspectiva y existen nuevas posibilidades. Este artículo intenta una contribución elemental, guiado por tres preocupaciones metodológicas.

1) El Concilio, con su paso “del anatema al diálogo”, invita a reconocer también lo *positivo* de la situación. El ateísmo no obedece a capricho o malicia: se apoya en valores reales que, si no niegan “su ordenación divina”, ayudan a descubrir la riqueza de la creación. Por su parte, la reflexión post/tardomoderna¹ muestra que también la cultura secular confluye con la creyente en la crítica de los excesos y peligros: el ateísmo no es solo peligro, puede ser también ayuda y *kairós* salvífico.

2) Para mayor claridad, centraré la reflexión en torno a cuatro ejes fundamentales, que permitan ver la profundidad estructural del cambio. Ellos permiten agrupar las cuestiones particulares, señalando su lugar y jerarquía adecuada (aunque, dada la “conexión de los misterios”, la distribución pudiera ser diferente). Sin negar la novedad radical, procuraré señalar también la continuidad, pues no en vano la cultura actual y el propio ateísmo tienen hondas raíces en el suelo cristiano: vivimos en su *Wirkungsgeschichte*; la renovación es siempre también “vuelta a las fuentes”. (Espero que la necesaria brevedad disculpe la apariencia apodíctica de algunas afirmaciones; solo puedo indicar que reflejan el resultado de estudios más detallados.)

3) Centrarse en la *autonomía* no significa ignorar la presencia de numerosos factores culturales y movimientos filosóficos. Deben ser atendidos, como muestra aquí el excelente análisis de Grondin. Pero creo que *para la teología* la verdadera asignatura pendiente, que condiciona todas las demás, es repensar la relación de Dios con un mundo descubierto como autónomo (cosa que vale no solo para la ciencia, como certeramente insiste Clayton, sino ya para la entera cultura actual²).

¹ Hablo complexivamente: considero la posmodernidad como un avatar dentro de la modernidad (cf. mi *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000).

² De fondo está la *unidad-diferencia* que evita todo dualismo objetivante en la relación Dios-creatura. Cf. K. Müller, *Glauben-Fragen-Denken III*, Münster 2010, 347-410, que habla de “cosmoteísmo” o “monismo cálido”. Personalmente, en íntima convergencia, hablo de “creación-por-amor” (*Recuperar la creación*, Santander³2001 = *Die Wiederentdeckung der Schöpfung*, Darmstadt 2008).

2. El eje de la creación-salvación

Dios crea por amor, buscando nuestra realización plena. Tal es el centro de la fe bíblica. Su núcleo germinal es transmitido en *símbolos* preciosos que alimentaron la conciencia cristiana; pero, leídos como *conceptos* metafísicos, se han convertido en un esquema que deforma radicalmente la historia de la salvación, convirtiéndola en escándalo inasimilable.

Ciertamente, tras los conflictos con Galileo y Darwin, nadie interpreta literalmente el Génesis. Se renovó el diálogo con la ciencia y se reformuló la teología de los orígenes: pecado original, inmortalidad, dones preternaturales, relación hombre-mujer... Pero las cuestiones concretas acaparan de tal modo la atención, que tienden a ocultar el esquema de fondo, dejándolo acríticamente intacto. Se sigue hablando, por ejemplo, de dos estados: “supralapsario e infralapsario”, suponiendo una “perfección original” imposible y explicando la fragilidad de la libertad o la abundancia de males como castigo “después de la caída”. El resultado es una secuencia terrible:

Creación – paraíso – pecado – castigo (→ mal en el mundo) // promesa – alianza – redención sacrificial (→ perdón) – tiempo de la Iglesia // salvación o condenación escatológicas.

Obviamente, así explicitado, poquísimos teólogos aceptarían esto. Pero difícilmente cabe negar que, de manera implícita, esta visión domina y organiza, como un “esquema” kantiano, gran parte de los tratados y conceptualizaciones teológicas.

Resulta imposible calibrar el daño inmenso causado por él: introduce en la *imagen de Dios* un germen venenoso, haciéndolo aparecer –más o menos conscientemente– como un castigador cruel, excesivo e implacable, que impondría un castigo terrible por una falta limitada. Castigo que, además (pese a todas las “explicaciones”), caería sobre miles de millones de personas sin la menor responsabilidad sobre la supuesta culpa inicial. Encima, dejando pendiente la amenaza del infierno.

Con eso el *problema del mal* se deforma radicalmente. *Todo* el mal del mundo, *todo* el sufrimiento de la historia serían –en última instancia– un castigo divino. La idea del “paraíso” sigue contaminando la imaginación e, ignorando la autonomía del mundo, deja intacto el “dilema de Epicuro”: Dios “podría, pero no quiere” eliminar el mal (o, en moda reciente, “quiere, pero no puede”, por ser “limitado” y “sufriente”). Se propone así un *dios-increíble*. El recurso al “misterio” pudo valer en una situación de cristiandad, pero no basta en la “era crítica”, que, con razón, ve ahí una contradicción. Porque, solo demostrando que el mal es producto *inevitable* en un mundo finito con leyes *autónomas*, de suerte que un mundo-sin-mal (un paraíso) sería tan imposible como un círculo-cuadrado, se destruye el dilema. De otro modo, el mal seguirá siendo la “roca del ateísmo”.

Por suerte, ya Ireneo (¡siglo II!) vio bien que los inicios son inevitablemente imperfectos y necesitan la mediación del tiempo. Él no puede romper –todavía– el literalismo bíblico, pero desplaza la centralidad del “pecado original” y afirma que Dios crea únicamente por nuestro bien: “no porque necesitase de nuestro servicio, sino para procurarnos la salvación” (*Adv. Haer.* IV,14.1). Esto no solo permite cambiar el esquema sin romper la continuidad de la fe, sino que restituye la lectura auténtica, *en sí obvia*, de la historia salvífica:

Creación como filiación – historia como crecimiento sustentado por Dios – culminación en Cristo – tiempo de la Iglesia // esperanza escatológica.

Dios aparece así como creando-por-amor, como el “Anti-mal”, preocupado por el huérfano y la viuda, llamando al amor y apoyándonos contra el sufrimiento y las flaquezas o resistencias de nuestra libertad. La cultura actual, como lo muestran las reacciones ante el terremoto de Haití (tan distintas al de Lisboa), con su conciencia de la autonomía física, hace más comprensible lo inevitable del mal y la llamada bíblica a “colaborar” con Dios.

Queda también borrada de raíz la idea de la *salvación cristiana* como “precio” exigido para ser perdonados por un “dios” airado. De hecho, resultaba tan contraria al amor divino, que está ampliamente

abandonada. Pero la presencia subterránea del esquema anterior sigue confiriéndole fuerza: reemerge en ciertas insistencias sobre la Cruz como “sacrificio” y en interpretar literalmente las ideas horribles de “ira de Dios” o “abandono” por el Padre: “problema entre Dios y Dios”, se ha escrito. En cambio: rehecho el esquema, Jesús aparece culminando definitivamente la larga serie de los que, acogiendo la llamada del Dios-Anti-mal, revelan su amor ilimitado y su incansable “lucha amorosa” por nuestro bien.

Otros temas, no tan centrales pero de considerable fuerza deformadora, merecen ser aludidos:

El *infierno*, sea lo que sea, solo resulta concebible como “una tragedia para Dios” (Von Balthasar): jamás como un monstruoso “castigo” divino, positivo y eterno, sino consecuencia de la resistencia humana contra un Amor que solo sabe salvar (personalmente, creo que cabe interpretarlo como pérdida eterna de posibilidades de plenitud: nadie hay totalmente malo, y Dios, “como a través del fuego” [1 Cor 3,15], salvará lo salvable en toda persona)³.

La visión del *pecado*, introducido tantas veces con excesivo énfasis en el círculo morbosos de la “culpabilización”, con un “dios” preocupado por su honor y dispuesto al castigo, cambia de signo. Sintoniza con el Dios de Jesús, que –recuérdese al padre del “Hijo pródigo”– solo está preocupado por nuestro daño y nuestra pérdida. Tomás de Aquino lo había dicho: “no ofendemos a Dios más que en la medida en que actuamos contra nuestro bien” (CG III,122). Esto ayudaría a superar ciertas resistencias a la celebración comunitaria –y gozosa– del perdón, frente a la tendencia a privatizarla y judicializarla (“a modo de acto judicial”, según la desafortunada expresión tridentina: DS 1685).

Finalmente, el *milagro*, que pudo ser visto como “hijo predilecto de la fe” (Goethe), aparece como lente que deforma gravemente la imagen de Dios. No tanto porque contradice la autonomía de la creación (aunque *también*, pues es mala solución acudir al “indeter-

³ ¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”? , Santander 1995.

minismo” subatómico para encontrar un “agujero” donde insertar el intervencionismo divino), sino por razones estrictamente teológicas. La lógica del milagro induce la imagen de un “dios” tacaño (por qué tan pocos, siendo las necesidades tan graves e innumerables) y favoritista (por qué a unos sí y a otros no). Algo diametralmente contrario al Dios de Jesús: amor “sin acepción de personas” y siempre en acto, que no “duerme ni dormita” (Sal 120,4), que “trabaja siempre” (Jn 5,17), *infinitamente* entregado al bien de su creación.

3. El eje de la revelación

La crítica bíblica, considerada por A. Schweitzer “lo más poderoso que jamás había osado y realizado la reflexión religiosa”⁴ frente a sus textos sagrados, renovó profundamente el concepto de revelación. Ni aparece como privilegio de un pueblo “elegido”, poseedor de la sola religión verdadera, ni como un “dictado” que Dios solo hizo a personas “inspiradas”. El *exclusivismo* entre las religiones y el *positivismo de la revelación* (Bonhöffer) representan hoy una postura residual.

Pero el cambio explícito no ha transformado sin más los presupuestos implícitos, ni revolucionado la reflexión teológica. Se ganó la guerra, pero restan batallas importantes y en puntos importantes continúan las guerrillas. Siguen demasiado operantes la idea de “elección” como privilegio de un pueblo con descuido de los demás; y de “inspiración”, que convertiría la revelación en experiencia solo accesible inmediatamente a unos elegidos, sino además como una especie de “milagro”, que Dios puede producir cuando y como quiera. Surgen así –al menos, latentes y acaso inconfesados– *graves sospechas* sobre la idea de Dios: no solo “favoritismo”, sino también “tacañería”, pues las duras oscuridades, dolorosos tanteos y grandes desigualdades de la revelación podrían evitarse revelándolo todo a todos y desde el principio.

También aquí Ireneo había insinuado lo fundamental, que hoy está reforzado por la crítica bíblica y la conciencia histórica, que

⁴ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Múnich-Hamburgo 1976, 45.

insisten en la limitación humana y la necesaria mediación del tiempo. Si Dios está creándonos y sustentándonos con amor infinito y “sin acepción de personas”, quiere revelarse *a todos y lo más posible*: ¿qué padre o qué madre no lo intentan con sus hijos? La limitación *solo* puede venir de las limitaciones y/o resistencias humanas.

Entonces todo se invierte. Como sucedía con el mal (los problemas están íntimamente unidos), no es que Dios calle, se oculte o escatime su revelación. Las diferencias nacen únicamente de la distinta acogida humana. No presuponen “elección” arbitraria, pues son fruto de la inevitable mediación histórica. Esto implica la presencia directa y salvadora de Dios en cada religión (verdad del *pluralismo*), sin por eso nivelarlas todas, pues nada es igual en la historia (*asimetría* en el pluralismo y posibilidad de *culminación* en Cristo).

La *aceptación* no remite a algo externo, solo aceptable porque Dios lo dijo al profeta, sin decirnos nada a nosotros: Bonhöffer reprocha a Barth poner al oyente como al pájaro en la jaula: “come, pájaro, o muere”⁵. Dios está presente en cada hombre y mujer, amándolos con el mismo amor que al profeta. Este es solo el *primero* en descubrir e interpretar lo que esa Presencia quiere revelar a *todos*. Por eso su palabra es “mayéutica”, pues no informa de algo externo, sino que hace de partera, ayudando a que el oyente “dé a luz”, viendo con sus propios ojos. Acogemos la revelación porque, gracias a la palabra externa, nosotros mismos la *verificamos* en nuestro propio ser, igualmente habitado e iluminado por Dios. Como los samaritanos de Juan, decimos al anunciador: “ahora ya lo hemos visto y escuchado nosotros”.

Para el *diálogo con la filosofía* esto resulta especialmente esclarecedor. No anula la diferencia *razón-revelación*, pero desaparece el dualismo, pues la revelación aparece como “razón religiosa”, es decir, como la única razón humana *concreta*, cuya especificidad consiste en reconocer una dimensión suya y de lo real, que otros niegan o no ven⁶.

⁵ *Widerstand und Ergebung*, Múnich-Hamburgo 1967, 137 (5-05-1944).

⁶ Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 2000.

También aquí cabe enumerar otras consecuencias menores, pero de importancia configuradora.

Permite, por ejemplo, reconocer que *la fe es un don* que viene de Dios, pero prohíbe pensarla como algo que Dios *solo* ofrece a los creyentes. Dios se ofrece con idéntico amor a toda persona (incluso a los “malos” e “injustos”: Mt 5,45); fe o no fe dependen únicamente –por imposibilidad y/o culpa– de la acogida humana.

No menos grave es hablar del *silencio de Dios*. Existe ciertamente la dolorosa experiencia subjetiva, cuando *parece* que Dios calla. Pero la teología debería ser mucho más cauta ante ciertas retóricas que traducen el oscurecimiento debido a circunstancias y limitaciones humanas como un *callar* divino voluntario. Juan de la Cruz vio mejor, hablando de “voz infinita”⁷, y más tarde Buber usó la metáfora acertada del “eclipse”: no silencio de Dios, sino obstáculo que impide escucharlo.

Finalmente, cabe señalar el *influjo difuso* de la visión anterior que, por la continua repetición de expresiones bíblicas, impone como obvio su significado literal, impidiendo reinterpretarlas en el nuevo contexto cultural. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Me limito a señalar la *resurrección* “al final de los tiempos”. La desmitificación hecha para la protología está pendiente para la escatología: la resurrección de Jesús sigue interpretándose como prioridad temporal y no como primacía reveladora fundante. El resultado –considerado “obvio”, *por no repensado*– resulta en realidad difícilmente pensable: el “Dios de Abrahán, Isaac y Jacob”, el “Dios de vivos y no de muertos”, habría esperado cientos de miles de años para empezar a resucitar en los treinta de nuestra era, y solo a Jesucristo (y a María), debiendo los demás esperar hasta el final de los tiempos⁸.

⁷ *Cántico Espiritual*, 14-15,11.

⁸ *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid 2005, 214-228 (original gallego, Vigo 2002; trad. portuguesa, São Paulo 2004; trad. italiana, Bolonia 2007).

Replantear esto puede resultar extraño a primera vista. Se comprende bien con el ejemplo de Dios como *Abbá*: lo descubrimos plenamente en Jesús, pero como al Dios que *desde siempre* nos amó y cuidó como hijos e hijas. Igualmente: en la resurrección de Jesús se revela definitivamente que Dios *nunca* nos abandonó a la muerte. Si ya al principio los cristianos tuvieron que afrontar la objeción del “¿por qué tan tarde?”, afirmar hoy una especie de doble retraso divino –hasta Jesús, primero; hasta el fin del mundo, después– resultaría escandalosamente incomprensible. Bultmann ya había advertido que no conviene sobrecargar el inevitable “escándalo” de la fe con el innecesario escándalo del mito.

4. El eje de la espiritualidad

Espiritualidad en sentido pleno, de cuerpo y alma, acogida y entrega, interpretación teórica y realización práctica. Por fortuna, respecto a la *práctica* las diversas teologías políticas y de la liberación han desbloqueado las desconfianzas frente a un Dios enemigo del hombre y a una religión escapista, “infiel a la tierra”.

Menos afortunada es la situación de la *moral*. Las resistencias oficiales al reconocimiento de su autonomía, unidas a la concepción popularizada de los “mandamientos” como imposición divina de lo mandado o prohibido, mantienen demasiado vivo uno de los malentendidos más graves. El peso y la dificultad que muchas veces comporta la moral serían *queridos* directamente por Dios, que “podría” no imponer los mandamientos, promulgar otros más fáciles o levantar las prohibiciones. Afectó incluso a la filosofía: ser cristiano mermaría la libertad, pues esta “moriría al contacto con el absoluto”⁹. Sumado a esto, la insistencia pública en mantener como

⁹ M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona 1977, 152. Pero conviene tener en cuenta que esta frase, tan citada, se refiere solo al absoluto objetivado y objetivante. Dice después: “Obedecer a Dios no es, pues, inclinarse ante una voluntad extraña y oscura; es hacer lo que yo quiero verdaderamente, ya que él es más nosotros mismos que nosotros” (Ibíd., 259; cf. X. Tilliette, “Une philosophie sans Absolu. Maurice Merleau-Ponty” (1908-1961), *Études* 91 [1961] 215-229).

obligatoriamente “cristianas” algunas normas morales percibidas como anacrónicas, refuerzan la idea de un “dios” que coarta la libertad y estrecha la existencia. No es aventurado pensar que son millonés las deserciones de la fe que encuentran aquí *un* (acaso *el*) motivo.

Roto el literalismo y asimilada la autonomía, la verdad es exactamente la contraria. Si por moral se entiende la determinación de los *contenidos*, estos pertenecen a la realización humana como tal: creyentes y ateos debemos practicar unas conductas y reprobar otras, sin que *en principio* deba haber diferencias. En este sentido, la Biblia no es un libro *de* moral, aunque hable de moral, igual que no lo es de nutrición, historia o astronomía, aunque “hable” de todo eso. La Biblia invita *a ser* morales, practicando aquello que la conciencia y la reflexión humana descubren como bueno y, *por tanto*, querido por Dios; incluso, con el anuncio del Dios-amor, ofrece un fecundo “contexto de descubrimiento” de importantes valores morales. La mejor tradición siempre ha optado por el *prohibitum quia malum* frente al voluntarista “malo porque prohibido”.

Practicar lo que se descubre como bueno puede ser duro; pero duro *para todos*. El Dios que la fe anuncia no es un soberano que obliga sino un *Abbá* que ilumina, anima y apoya. Ser consecuentes aquí, ahorraría muchas defecciones. Sartre dice haberse hecho ateo porque el “dios” que le enseñaron no era “Aquel que ansiaba mi alma. Me hacía falta un Creador y me daban un gran Jefe”¹⁰.

Otro tema fundamental es la *oración de petición*. En *Concilium* (42, 2006) traté de aclararlo con cierto detalle. Aquí quiero insistir en lo que juzgo su enorme efecto *objetivamente* deformador sobre la idea de Dios (sin negar sus valores ni cuestionar la buena intención subjetiva de nadie).

Ante todo, porque invierte la relación con Dios: como lo muestran la estructura fundamental de la historia salvífica, desde la llamada a Moisés hasta el mandamiento nuevo de Jesús, Dios es quien

¹⁰ *Les mots*, París 1964, 78-79.

llama y convoca, quien intenta convencernos de que seamos buenos y compasivos, que nos dejemos salvar por Él. La teología habló siempre de la *gratia praeveniens*: recuerda que “nadie viene a mí, si el Padre no lo atrae” (Jn 6,44), y reconoce ya con Agustín y Tomás que no cabe “pedir” para cambiar a Dios sino a nosotros. Pero después nuestras palabras expresan *objetivamente* lo contrario: a) educan en la desconfianza cuando insisten en “suplicar” el perdón de quien ya ha perdonado y solo espera nuestra vuelta (y el lingüista advierte: “el *Kyrie eleison* puede dar a entender que Dios podría no tener piedad”) ¹¹; b) no solo inducen el fantasma de un “dios” no solo más pasivo y menos compasivo que nosotros, puesto que le rogamos que ayude y tenga piedad, sino que c) además pocas veces hace caso y sigue “consintiendo”, cuando no “mandando”, sufriendos y desgracias.

No extraña que, en un artículo programático, Rahner advirtiese: “la oración de petición se ha convertido en un asunto altamente cuestionable”, llamando a “un nuevo concepto y una nueva práctica [...] acomodados a esa relación con Dios [énfasis mío], cosa que no ha hecho hasta ahora” ¹² (aunque sus propias oscilaciones delatan que también sobre él obra el aludido “influjo difuso”). La repetición tradicional de palabras bíblicas que hablan de “petición” hacen que se asuma como “obvio” que debe mantenerse la “letra”, aunque su “espíritu” esté pidiendo lo contrario. Sé que muchos califican de excesivamente idiosincrática la preocupación por este cambio, y se comprende que no resulta fácil “reformular” una larga y venerable tradición. Pero, dada su decisiva importancia e incluso atendiendo al reconocimiento implícito de su verdad en la tradición, creo que más bien debería extrañarnos que la teología no afronte con decisión y auténtica *parresía* algo que afecta tan íntimamente a la idea de Dios y a su anuncio.

¹¹ E. Benveniste, “La blasphémie et la euphémie”, *Archivio di filosofia* 2-3 (1969) 71-74.

¹² *Espiritualidad antigua y nueva*, 1966 (*Escritos VII*, 23 y 27).

5. Actualizar la “figura de la revelación”

La exposición puede dar la impresión de una acumulación de *membra disiecta*. Es el precio del análisis. Pero la intuición central del Dios que, desde su iniciativa incondicional, crea-por-amor posibilita que el trabajo teológico lo unifique todo en la unidad viva de una “figura de la revelación” capaz de hablar a nuestro tiempo. Un Dios que se entrega sin reserva a sus creaturas que, por finitas, son inevitablemente débiles y expuestas; que trata sin descanso de mostrarse a todas sin exclusión de ningún tipo; que las apoya contra el mal, tanto en la realización individual como convocando a la fraternidad universal, justa y eficaz; que abre una esperanza que dinamiza la historia y asegura el sentido definitivo; que, “mil veces más dispuesto a dar que nosotros a recibir” (Tauler), solicita y promueve el consentimiento, pero con respeto exquisito a la autonomía: “estoy a la puerta y llamo” (Ap 3,20)...

Si lográsemos aunar todo esto en una figura que, siendo fiel a la experiencia originaria, responda a las justas exigencias de la cultura actual, la idea de Dios brillaría con una luz más comprensible. No convencería a todos (nunca lo ha hecho), pero ofrecería la posibilidad de un nuevo encuentro. Blondel, heredando la preciosa doctrina agustiniana del *magister interior* y –más fiel a Kant que a Feuerbach– pensando que la respuesta al deseo radical no tiene por qué ser un espejismo engañoso, sino la revelación de la verdad más profunda de nuestro ser, enseñó que la “conversión” se produce cuando el *fait intérieur* (la llamada íntima) puede reconocerse en el *fait extérieur* (el anuncio eclesial).

El desencuentro moderno ha sido en muchos aspectos brutal. Sin embargo, no es una fatalidad inmutable. Como la “noche oscura” en la experiencia individual, también los eclipses de Dios en el desarrollo histórico pueden ser promesa de un nuevo amanecer. En 1926, Ortega y Gasset, en el pequeño ensayo *Dios a la vista*¹³, hablaba de épocas de oscurecimiento, cuando parece que la huma-

¹³ *Obras Completas* II, 493-498.

nidad se aleja para siempre de Dios, como la tierra parece escapar definitivamente del sol cuando inicia su marcha hacia el afelio. Pero, igual que el planeta incurva su órbita, volviendo al sol justo desde ese punto más lejano, también la humanidad puede volver a Dios cuando todo parece predecir lo contrario.

De hecho hay signos de una “vuelta de lo sagrado”. Sus formas salvajes, incluso bajo la negación teórica y a menudo agresiva contra lo confesional cristiano, bien pueden ser, por un lado, la denuncia de una mala presentación, y, por otro, la llamada a la teología, para que trabaje, con fidelidad pero con libertad creativa¹⁴, en la presentación de una nueva figura.

Tal vez entonces, al revés de lo que sucedió con Sartre, algunos contemporáneos tengan la oportunidad de reconocer a “Aquel que –tal vez innominado– ansía su alma”.

¹⁴ Resultan sugestivas las optimistas consideraciones de Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA-Londres 2007.

EL CRISTIANISMO, ¿UNA RELIGIÓN?

La llegada de la “posmodernidad”, como concepto que expresa el surgimiento de un nuevo paradigma de sociedad, viene acompañada de un amplio espectro de fenómenos, que incluye desde el retorno de un sagrado no insti-

* MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER es profesora asociada de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro desde 1982. Se doctoró en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1989). Coordina, en esta universidad, la cátedra Carlo Maria Martini, que procura establecer un diálogo de la fe cristiana con la secularidad. Imparte las disciplinas de Teología Fundamental y Dios de la Revelación. Está investigando sobre “La mística cristiana en un siglo sin Dios”. Trabaja también en otras áreas de investigación: La revelación de Dios en los tres monoteísmos; Literatura contemporánea y pensamiento teológico; Religión y modernidad.

Es autora de varios artículos y libros, siendo los más recientes: *Simone Weil e o encontro entre as culturas* (São Paulo-Río de Janeiro 2009); *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor* (Estella 2009); *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso* (Valencia 2008); *¿Un rostro para Dios?* (Madrid 2008); *Cuerpo de mujer y experiencia de Dios. Sentir y experimentar a Dios de un modo femenino* (Buenos Aires 2007); *Violencia y religión. Confrontación y diálogo* (Buenos Aires 2007). Durante el segundo semestre de 2010 estará trabajando como investigadora en la Universidad de De Paul, Chicago (Estados Unidos), en el programa World Catholicism.

Dirección: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal: 38097, 22453-900 - Rio de Janeiro - RJ (Brasil). Correo electrónico: agape@puc-rio.br

tucionalizado, y en casos extremos fundamentalista¹, hasta un ateísmo aguerrido e intolerante². La crítica que plantea este ateísmo es bastante negativa en cuanto al sentimiento religioso, hasta el punto de clasificarlo como un gran mal o un comportamiento enfermizo. Según los nuevos ateos, se debería erradicar de la conciencia humana la creencia religiosa, con el fin de salvar a toda una civilización de normas e instituciones que fomentan una fuerte intolerancia, prejuicios y guerras. Al recrudecimiento de la crítica religiosa, en especial en su faceta anglosajona, se le ha sumado un fuerte ingrediente afectivo y contextual, ligado a los ataques terroristas promovidos por activistas religiosos en varias partes del mundo, sobre todo tras el 11 de septiembre de 2001. Esta nueva ola de pensamiento ateo parece estar estrechamente relacionada con la negación de una visión intolerante y violenta de lo sagrado.

En el presente artículo intentaremos confrontar esta crítica examinando, en primer lugar, la situación de la religión en el mundo de hoy. Después, debatiremos la hipótesis de si tal crítica no estaría dirigida hacia expresiones religiosas que han ido ocupando en el mundo todo el espacio de la trascendencia, lo cual debería ser interpretado principalmente a partir de la clave de lectura de la fe. A partir de ahí, veremos cómo, a nuestro parecer, el cristianismo debe ser entendido más como fe y menos como religión, y que es urgente recuperar sus fuentes y su núcleo vivo de fe, con el fin de responder no solo a la crítica atea, sino también a los deseos y expectativas del hombre y de la mujer contemporáneos.

¹ João Batista Libanio, *A Religião no início do Milênio*, Loyola, São Paulo 2002, 284 pp. (trad. esp. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*, Mensajero, Bilbao 2004).

² Cf. Richard Dawkins, *Deus, um delírio*, Companhia das Letras, São Paulo 2006, 520 pp. (*El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón 2009). Cf. Daniel C. Dennett, *Quebrando o encanto. A religião como fenômeno natural*, Globo, São Paulo 2006, 456 pp. (*Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural*, Katz, Madrid 2007). Cf. Sam Harris, *Carta a uma Nação Cristã*, Companhia das Letras, São Paulo 2007, 96 pp. (trad. esp. *Carta a una nación cristiana*, Paradigma, Madrid 2007).

La situación de la religión en la actualidad

Desde finales del siglo XIX, y en concreto desde la segunda mitad del siglo XX, el papel de la religión –y más concretamente el de las tradiciones referidas al cristianismo histórico–, así como su número de adeptos, se ha visto profundamente alterado. Algunos países cuya tradición religiosa estuvo ligada históricamente al cristianismo, en particular los de Europa, han experimentado un declive religioso significativo. Prueba de ello es la disminución del número de personas que frecuentan cultos y ritos o que desean abrazar el sacerdocio o la vida religiosa.

Por otra parte, el mundo occidental está cada vez más marcado por prácticas religiosas sincréticas, ligadas a una “religión individual”, que cada uno realiza por y para sí, y al surgimiento de los denominados “nuevos movimientos religiosos”. En medio de una secularización que continúa avanzando de forma siempre nueva y de un pluralismo que no deja de crecer, asistimos por lo tanto a la privatización de la fe y de la vida religiosa o espiritual. Cada uno elabora su propia “receta” y el ámbito religioso empieza a parecerse cada vez más a un gran supermercado y a un “lugar de paso” de donde se entra y se sale.

El ámbito religioso es, de este modo, una de las dimensiones en las que más claramente se percibe la crisis, la insatisfacción y el agotamiento de una fase de la cultura moderna. La hegemonía de las grandes tradiciones –entre ellas el cristianismo histórico– ya no aparece tal y como era en ese horizonte que describimos ahora. En su lugar encontramos una gran pluralidad en la que se desafía a la fe cristiana a situarse y a reencontrar su identidad.

La religión no es inmune al proceso de cambio acarreado por la posmodernidad, con el final de las utopías y de las grandes narrativas que implica, con la eclosión de un nuevo paradigma para entender al ser humano y a la sociedad. En su seno, junto a nuevas formas de creer y nuevas expresiones religiosas, aparecen también críticas a la religión hechas desde otra óptica, distinta de la empleada por la secularidad moderna.

El ateísmo moderno se apoya en la Ilustración, que reivindica la emancipación del pensamiento humano de la tutela de la religión y de la institución eclesial. Sin embargo, en nuestros días surge un nuevo tipo de ateísmo, denominado “nuevo ateísmo”, cuya crítica se presenta fundamentalmente como antirreligiosa. Los argumentos de muchos de sus representantes no tienen como objetivo hacer un análisis depurado de los avances de la teología cristiana en estos últimos años. Se trata, pues, de algo diferente de lo que hicieron los modernos ateos de los siglos XVIII, XIX y XX. Los nuevos ateos del siglo XXI buscan argumentos que descalifiquen cualquier forma de discurso religioso.

En los escritos de los nuevos ateos encontramos una denuncia abierta de un tipo de religión que puede fomentar la violencia y el odio³. Se trata de una crítica menos centrada en el problema ontológico, y que basa su fuerza en un discurso más pragmático y militante del ateísmo. El problema para los nuevos ateos no es tanto la existencia de Dios como la de las religiones.

Sin querer ser heredero directo del movimiento ateo que llevó a proclamar la muerte de Dios, el ateísmo contemporáneo no parece querer enarbolar las banderas de la no creencia, la secularidad y la fe en la humanidad. En realidad, sigue vinculado a la nostalgia de otros valores “más verdaderos”, que pertenecen a otras culturas “más auténticas”⁴.

Su pretensión parece ser la de estructurar un mundo sin religión. Así, el debate sobre Dios sería irrelevante, puesto que al luchar contra las enseñanzas y dogmas sobre los cuales se asientan las religiones se evitaría que estas diseminaran la idea de Dios. La construcción de una sociedad sin religiones sería la condición para un mundo de paz y tolerancia, dado que muchos conflictos existentes en la actualidad en el mundo tienen como telón de fondo la

³ Richard Dawkins, *óp. cit.*, pp. 387-395.

⁴ Cf. el ateísmo de R. Dawkins, en *óp. cit.*, que preconiza la creencia en la verdad en un naturalismo científico, que sería el único verdadero.

religión. De este modo, el neoteísmo sería una reedición militante de un laicismo⁵.

La teología cristiana contemporánea, cuestionada por esta problemática, la ha estudiado e interpretado. Y al hacerlo, ha apuntado hacia el hecho de que los ateísmos antiguos y nuevos serían interpe-laciones que llevarían a la fe a una autointerpelación e incluso a una purificación no necesariamente negativa.

¿Fe versus religión?

El desafío de creer en esta contemporaneidad compleja y plural que es la nuestra ha sido tema de muchas obras de conocidos teólogos actuales⁶. Y sigue siendo un desafío más que actual para la teología. El proceso de secularización desencadenado por la crisis moderna presenta varias características que al parecer son incompatibles con la conciencia de la presencia de lo sagrado, con la vivencia de la fe y más aún con la práctica de la religión, sobre todo la institucionalizada.

La secularización y el desencanto del mundo siguen su camino pese a la crisis de la modernidad y de la razón potente. Y la religión, transustanciada en múltiples y diferentes formas, no compatibles con las premodernas, sigue siendo puesta en tela de juicio de forma feroz. Si los “maestros de la sospecha” han quedado desmentidos al

⁵ La tentativa de edificar un mundo sin religiones representa, según el análisis del teólogo jesuita João Batista Libanio, un consenso antirreligioso de cariz militante, ya practicado en la historia, que identifica secularización con ateísmo; cf. J. B. Libanio, *óp. cit.*

⁶ Cf. solo algunos: J. Moltmann, *God for a secular city*, Fortress Press, Minneapolis 1994; H. C. de Lima Vaz, “Religião e modernidade filosófica”, en M. Cl. Bingemer (org.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, Loyola, São Paulo 1992, pp. 83-107; L. Panier, “Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau”, en C. Geffré (org.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Cerf, París 1991; M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, París 1985, pp. 231, 234, 236 (trad. esp. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2005).

menos parcialmente, dado que el profetizado ocaso irremisible de la religión no ha ocurrido y se ha constatado incluso una “vuelta de lo sagrado”, permanece la cuestión de si esa crisis de lo religioso implicaría a su vez una crisis de la fe en igual proporción⁷.

La posmodernidad ha rescatado lo sagrado, pero se trata de un sagrado carente de absolutos y sin rostro, que no se puede equiparar, en cuanto a contenido, a la experiencia de fe tal y como la entiende el cristianismo. Esto nos lleva a una constatación: lo contrario del ateísmo no es la religión, sino la fe. Religión y fe, por lo tanto, no son sinónimos. Esta constatación lleva a su vez a una pregunta. Y la pregunta no es solo si podemos identificar fe y religión, sino también cómo definiríamos el cristianismo. ¿Es pertinente definirlo como una religión?

Si bien la religión se define y se entiende como “un conjunto de creencias relacionadas con lo que la humanidad considera sobrenatural, divino y sagrado, así como el conjunto de rituales y códigos morales que se derivan de dichas creencias”⁸, no puede decirse lo mismo de la fe. La fe es fundamentalmente respuesta a una propuesta hecha a la libertad del ser humano, llamado a responderla con todas las dimensiones de su ser. Se trata, por lo tanto, de un momento segundo, posterior, asentimiento ante algo propuesto antes por otro. Así, creer no es iniciativa humana que busca un espacio donde dar salida a sus inquietudes y frustraciones, proyecciones de deseos frustrados y de carencias irrealizadas. Es, al contrario, una actitud fundamental de recepción, acogida, que genera a la vez que entrega, compromiso radical de la vida⁹.

⁷ Cf. J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Cerf, París 2002, vol. I, cap. II, “Le retrait de la religion”, pp. 81-130 (trad. esp. *Dios que viene al hombre*, Sígueme, Salamanca 2007).

⁸ Cf. la definición encontrada en <http://es.wikipedia.org/wiki/Religi3n> (visitada 28/03/2009).

⁹ Cf. K. Rahner, *Curso Fundamental da fé*, Paulinas, São Paulo 1989 (trad. esp. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 2007), pp. 50-53: “O homem como ser de responsabilidade e liberdade”, y pp. 466-475: “Características da vida cristã”; J. B. Libanio, *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, Loyola,

Todo el sentido, toda la importancia y la relevancia de la fe, por lo tanto, vienen del hecho de ser una experiencia que secunda una propuesta procedente de Alguien. Alguien que no es igual que yo o que el resto. Lo más importante en la dinámica de fe es, pues, de quién procede la propuesta a la que se responde y las consecuencias que tiene en mi vida creer en dicha propuesta. Respondiendo a esta cuestión, se llega al concepto que la teología denomina Revelación¹⁰.

Según el cristianismo la entiende, la Revelación es la Palabra de Dios que rompe su silencio eterno e irrumpe en el tiempo y espacio humanos. El núcleo de la Revelación es, por lo tanto, el propio Dios que comunica al ser humano su misterio y su proyecto, su invitación a la vida plena que representa la alianza y comunión con Él y la entrega de la vida, energías y deseos a la construcción e implementación de un mundo donde reine la justicia y la paz¹¹.

La Revelación llega al ser humano como gracia que sorprende y convoca la libertad. Propuesta graciosa y gratuita, que pide una respuesta igualmente gratuita por ser fruto de la gracia que la precede.

São Paulo 2000, esp. cap. 9, “A liberdade do ato de fé e sua motivação última”, pp. 191-212, y cap. 21: “Nós cremos na perspectiva da libertação”, pp. 437-466. Cf. también C. Theobald, *Le christianisme comme style*, 2 vols., Cerf, París 2007. Cf. sobre todo vol. 1, pp. 16-205: “Ouverture”, y vol. 2, cuarta parte, “Le christianisme comme style”, pp. 701-837.

¹⁰ Cf. al respecto la reflexión de J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, p. 221. El autor termina su libro diciendo: “Mucho más importante que decir a los demás lo que deben creer o pensar es afirmar que lo importante es creer en algo y alguien, que es necesario preguntarse por los valores que guían la vida y que solo desde la interiorización personal es posible plantearse la existencia con su autonomía y protagonismo, en lugar de dejarse llevar por las modas publicitarias, la manipulación del consumo y el pragmatismo egocéntrico. A partir de ahí puede surgir Dios como pregunta, se abriría un espacio para su revelación y se haría posible la experiencia religiosa de la humanidad”. Cf. también K. Rahner, óp. cit., pp. 207-212: “Em busca de síntese do conceito de revelação”, y A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008.

¹¹ Cf. K. Rahner, óp. cit., pp. 37-59: “O ouvinte da Palavra”.

Motiva al ser humano a responder y lo capacita para ello, más allá de pruebas y comprobaciones empíricas¹².

Si bien es fundamentalmente un don, la fe es también una tarea. El don de la fe implica responsabilidad, compromiso concreto y radical. Ahí encontraremos el criterio de verificación que demostrará que la fe —esa experiencia constitutiva del ser humano— es algo verdadero y no producto de nuestra imaginación. La fe es, por lo tanto, el correlato subjetivo de la Revelación, a saber, es la Revelación que ha llegado a su destinatario, que ha alcanzado su meta¹³.

La religión sería algo posterior, esto es, el soporte doctrinal, ritual y moral en el que esa fe se expresaría dentro de una sociedad humana que como tal necesita organizar sus experiencias más importantes. La religión se convierte en institución, y eso es importantísimo para que la fe de las generaciones venideras encuentre un espacio y una comunidad donde se den el apoyo y las condiciones necesarias para su crecimiento. Sin embargo, por lo mismo, toda religión es producto humano, inscrita en el tiempo y el espacio, deudora de una cultura y, por consiguiente, marcada por la provisionalidad y sujeta a cambios y adaptaciones. Así ocurre con todas las religiones y también con la revelación y la fe cristianas, enfrentadas en la actualidad a una encrucijada donde se le llama a repensarse para responder a grandes interpelaciones, entre ellas la del ateísmo contemporáneo.

El cristianismo, ¿religión o revelación?

Para la fe cristiana la teología y la antropología son inseparables. Hablar de Dios y su revelación implicará necesariamente hablar del ser humano y de su respuesta creyente. Y viceversa. Hablar de la fe del ser humano obliga a remontar hasta su fuente, hasta el

¹² *Ibíd.*, p. 47.

¹³ Cf. J. B. Libanio, *óp. cit.*, cap. 7: “Estrutura subjetiva da fé: dimensão antropológica”, pp. 151-170; cf. también K. Rahner, *óp. cit.*, pp. 57-58, y toda su profunda elaboración sobre el hecho de que el hombre sea un sujeto bajo disposición ajena y cargado de misterio.

punto que provocó y suscitó su respuesta: la Revelación de Dios que no permanece oculto e ignoto para siempre en su eternidad, sino que se hace cercano, abre su misterio y dice su nombre, con el deseo de ser conocido y amado¹⁴.

Al adentrarse en la dinámica de la fe tal y como la entiende el cristianismo, el ser humano empieza a conocer al Dios que a él se le revela. Pero ello le permite también profundizar en su propia identidad. Descubrirá, por ejemplo, que es persona y sujeto. Y que esto significa en buena medida ser producto de aquello que él mismo no es. Percibirá su impotencia, el hecho de no poder darse el ser a sí mismo. Constatará la imposibilidad de hacerse existir y el hecho de que su existencia sucede en estrecha e inapelable dependencia del deseo de Otro. Otro tiene que concederle de forma gratuita la existencia y él solo podrá recibirla. La alteridad –el otro– es, por lo tanto, el dato fundamental de la experiencia humana de la fe. El ser humano solo se comprenderá a sí mismo a partir del otro, que le revela quién es y lo introduce en la dinámica de una relación que nunca termina¹⁵.

El hombre y la mujer –seres históricos, sujetos a la caducidad del tiempo– se refieren al ser como misterio, esto es, son seres bajo misteriosa disposición ajena. Por ello, son pacientes a la vez que agentes; desconocidos incluso para sí mismos. La salvación les llega como propuesta que viene de Dios, pero que deberá ser experimentada y respondida dentro de los límites humanos: históricos, sociales, culturales. Esta experiencia se da sobre todo en la escucha de

¹⁴ Cf. U. Vázquez Moro, “Teología e antropología: aliança ou conflito?”, en *Perspectiva Teológica* 23 (1991) 163-174.

¹⁵ Cf. sobre esa cuestión de la alteridad toda la obra del filósofo judío E. Lévinas, especialmente *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haya 1974; *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, Madrid 1974. Pese a ser filósofo y judío, Lévinas ha inspirado la reflexión de muchos teólogos cristianos. Cf. U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Comillas, Madrid 1980; L. C. Susin, *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Vozes, Petrópolis 1984; N. Ribeiro Junior, *Sabedoria da paz*, Loyola, São Paulo 2008, entre otros.

una Palabra a la que cada uno y cada una está llamado/a a responder en la libertad de la fe¹⁶.

La fe implica, por lo tanto, no solo en una escucha, sino también en un lenguaje que será también comunicación y transmisión a otros de aquello que se escucha y se cree. No en términos de un discurso informativo, que describe, consigna y comprueba datos, hechos, noticias. Y menos aún como discurso impositivo que exige que todos escuchen lo mismo que yo escucho y lo interpreten en el mismo sentido. Se trata más bien de un discurso performativo, que no consiste simplemente en contar la realidad, sino en crear y hacer suceder una realidad en un lenguaje que me autoimplica¹⁷.

Al ser performativo, el lenguaje de la fe descubre y manifiesta la realidad del ser humano en la medida en que la libera. Libera al ser humano de la violencia muda de los instintos, de la rutina, de lo inmediato; provoca la libertad abriéndole espacio. El ser humano, por lo tanto, al ser el que escucha la palabra, aprende y recibe esta palabra que le es dada al mismo tiempo en que, en la capacidad de respuesta de la fe, como ser de lenguaje, la construye y profiere¹⁸.

Cuanto más humano se vuelve, crece la conciencia del ser humano de que no dispone ni de la primera ni de la última palabra. Se percibe en relación con una palabra que no es suya ni de otros

¹⁶ K. Rahner, óp. cit., pp. 37-59 y 123-132: "A possibilidade de decidir contra Deus".

¹⁷ El discurso performativo no consiste simplemente en referir o describir la realidad (cf. Logos griego), sino en crear y establecer la realidad (más compatible con el *Dabar*, que significa "palabra" en hebreo). El lenguaje es la actuación creativa y transformadora de la realidad. En términos teológicos, en los sacramentos, que reciben su forma de la palabra (Yo te bautizo, Este es mi cuerpo, Yo te absuelvo), encontramos el caso supremo de la palabra sucedida en clave del discurso performativo. Cf. al respecto los bellísimos textos de K. Rahner, "La parole poétique et le chrétien e também Prêtre et poète", en *Ecrits de Théologie*, DDB, París 1968, t. IX, pp. 185-198, donde el autor afirma que el sacerdote es el poeta de las protopalabras.

¹⁸ Cf. *ibid.*

semejantes. Para la fe esa Palabra fundamental que constituye la vida humana es la Palabra de Dios¹⁹.

Palabra y lenguaje que brotan de la fe son entonces al mismo tiempo poder e impotencia, reveladoras de la realidad del ser humano como criatura que se interroga al mismo tiempo sobre el fundamento de su ser y de su existencia, y sobre la relación entre su ser criatura y la trascendencia creadora. Siendo ambigua porque es humana, pero al mismo tiempo partícipe de la posibilidad de nombrar aquello que la supera, la palabra humana puede expresar a Dios. Dios es palabra del lenguaje humano, en su grandeza y limitación. La fe que responde a la palabra revelada desvela al mismo tiempo que vela el misterio absoluto constitutivo del ser humano.

La fe que responde a Dios que habla y que habla de Dios en el mundo, por lo tanto, puede decirse y demostrarse. Puede hablar de Dios porque cree que Él habló primero de Sí mismo en la historia de un pueblo. Y cree y profesa que, en la plenitud de los tiempos, habló definitivamente por la boca, la vida y la práctica del hombre Jesús de Nazaret, reconocido por la primera comunidad como Verbo de Dios y Perfecto Oyente²⁰.

El cristianismo: la fe en una persona

La fe cristiana tiene como centro una persona y no una religión propiamente dicha. Claro está que en muchos aspectos Jesús de Nazaret puede ser considerado como un hombre religioso: era un judío piadoso, hombre de fe, israelita. En otros aspectos, sin embargo, los evangelios cuentan que él vive una relación muy libre e incluso un tanto revolucionaria en relación con el concepto que tiene de ello la religión institucionalizada. Lo muestran alejándose en algunas ocasiones del pasado religioso de su pueblo, con el con-

¹⁹ Sobre la Palabra de Dios que se expresa en las palabras humanas, cf. L. Boff, "Constantes antropológicas e revelação", en *REB* 32 (1972) 26-41.

²⁰ K. Rahner, *Curso fundamental da fé*, óp. cit., pp. 60-68: "Meditação sobre a palavra Deus".

siguiente rechazo de su comunidad religiosa. No aparece fundando una institución de culto, ni legando a sus discípulos un ritual, un código o credo escrito que les pudiera servir de orientación religiosa concreta²¹.

Jesús predica hacia un futuro abierto por el anuncio de una buena nueva: la del Reino de Dios que llega, que ya está cerca, y que debe acogerse en la fe. Y ese Reino se hace presente en su persona. La fe que propone es la confianza en él mismo como camino que conduce a Dios y que debe seguirse de forma radical, rompiendo o relativizando todo el resto de lazos, ya sean familiares, profesionales o de otro tipo. La fe que nace de su persona, su vida, muerte y resurrección, y que se denominará fe cristiana, tomará conciencia de sí misma como un don, gratuito e imprevisto, recibido del Espíritu de Dios y no de una herencia humana, aunque sea una religión.

Se trata de una inspiración que fluye desde siempre y para siempre, y que será entonces clave de relectura de la historia y de las Escrituras así como liberación de toda herencia religiosa, para que el ser humano, dejando de lado la justicia que viene del culto y de la ley, se presente ante Dios en una actitud gratuita, depositando su confianza únicamente en la vida de Jesús de servicio al prójimo y de amor ilimitado a Dios, muerte de Jesús por amor, en su resurrección por parte del Padre que confirma su camino y por la fe que ésta inspira²².

De ahí que lo que define la fe cristiana no son en primer lugar los gestos del culto, ni la confesión doctrinal por más importantes que estos sean. La fe cristiana carece de una garantía permanente; al contrario, está siempre abierta en proyección más allá de sí misma. Fundada sobre la carta magna del Sermón de la Montaña, que proclama felices –bienaventurados– a los pobres, los mansos, los misericordiosos y los pacíficos, solo se autocomprende a partir del vínculo insepa-

²¹ Cf. J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Cerf, París 2002, vol. I, p. 84.

²² *Ibid.*, pp. 84-85.

nable entre Dios y el prójimo, que la hace experimentarse obligada a la caridad que sirve al pobre, que perdona al enemigo, que ofrece un vaso de agua a un desconocido. Es en éstos, en los que sufren cualquier tipo de injusticia, en los que la fe cristiana encuentra a su Señor y a su Dios. Mucho más que en los rituales, el código doctrinal y en la norma moral. Y por ello no puede limitarse a tiempos y lugares sagrados. Porque nunca se posee totalmente, sino que está siempre de camino, y hay que recibirla constante y directamente del Espíritu de Dios. En ese sentido, trasciende la religión, que es su soporte y su vehículo de expresión y transmisión²³. Y por consiguiente debe ser constantemente una instancia crítica de la propia religión cuando esta se anquilosa en estructuras arcaicas y fijas que ya no sirven a la fe de la que pretenden ser expresión.

Por ello, consideramos que el cristianismo gana al ser definido más como revelación que como religión. Se trata de una propuesta de vida que se pretende digna de fe, a saber, que exige una actitud global y radical de acogida y puesta en práctica en la existencia personal y comunitaria. Esa actitud es la fe.

La pregunta que se plantea tras estas reflexiones es por lo tanto la siguiente: ¿cómo en este mundo de sagrado difuso, de consumo desenfrenado, de fundamentalismos, donde muchas veces la religión se convierte en producto de consumo y sobredosis generadora de fanatismos, y es acusada con razón por los ateísmos modernos y posmodernos de una serie de patologías, puede esa fe llegar a nuestros contemporáneos como experiencia de sentido para sus vidas?

El cristianismo hoy: una fe desafiada

El reto al que se enfrenta el cristianismo actual, en la teoría y en la práctica, es el de demostrar que la fe en Dios no representa la negación de lo humano. Ciertamente, quien mejor elaboró esa respuesta

²³ *Ibíd.*, p. 85. Cf. igualmente C. Theobald, *óp. cit.*, vol. 2, 4ª. parte, “Le christianisme comme style”.

a preguntas que anteriormente formulamos es A. Torres Queiruga. El punto de contacto entre ateísmo y fe cristiana sería la defensa de lo humano en todas sus posibilidades, y la gran interlocutora para la teología sería en este caso la antropología.

Para Queiruga, el ateísmo, en lo más profundo de su planteamiento, no busca la negación de Dios, sino la de un discurso religioso que se ha convertido en idolátrico. En el centro de esta postura tenemos la lucha por espacios que no opriman la autonomía de lo humano. Por eso mismo, el gran desafío de la teología radicará en conseguir que la modernidad –y su subproducto, la posmodernidad, como cultura líquida y consumista– se vuelva hacia el Evangelio de Jesús, a fin de descubrir en él que el discurso divino en la narrativa jesuánica se configura exactamente en la afirmación plena de la humanidad. El Dios “Abba” de Jesucristo no hizo más que defender lo humano ante personas y mecanismos religiosos que buscaban negarlo. Solo así se pueden balizar las afirmaciones de la actual crítica atea y la necesidad de mantener un auténtico diálogo. Ninguna ciencia seria, ya sea del ámbito de las ciencias naturales, de la genética o de otro lado de la teología puede continuar hoy anclada únicamente en prejuicios o en la antigua rivalidad ciencia *versus* religión.

“Nada ayudó más que la crítica moderna de la religión a redescubrir algo fundamentalísimo en la experiencia cristiana de Dios: que su revelación y su presencia en nuestra historia no tienen otro sentido que el de nuestra salvación. Salvación en su doble valencia: negación de toda negación del hombre y positiva afirmación de todo lo humano. [...] San Ireneo de Lyon lo expresa de forma insuperable ya en el siglo II: ‘gloria Dei, vivens homo’, la gloria de Dios es el hombre en la plenitud de su vida. Si los cristianos logramos demostrar, con nuestra teoría y nuestra práctica, que Dios es la máxima negación de toda negación del hombre, entonces se abre un terreno estrictamente común en el que podemos encontrarnos con la búsqueda más honda de los no creyentes. Porque coincidimos en lo fundamental: la defensa del hombre y de sus posibilidades. [...] La modernidad es relativamente nueva, y el gran malentendido histórico por el que, para muchos, Dios apare-

ció como enemigo del hombre no va a ser eterno. Personalmente, no renuncio a esperar que, por diversos caminos, la sensibilidad moderna acabará haciendo la experiencia –o aproximándose más a ella– de que Dios no niega al hombre, sino que lo afirma”²⁴.

Cabría añadir aquí la afirmación del teólogo gallego de que Dios no niega lo humano sino que lo afirma, que las acusaciones de los nuevos ateos, aunque carezcan en muchos casos de fundamento científico, como lo comprueban algunos artículos de este número de *Concilium*, desempeñan al menos el papel de cuestionarnos e incitarnos a una mayor radicalidad de conversión y a una vivencia más coherente del cristianismo como fe, sabiendo tomar distancia y relativizar lo que en muchas de sus expresiones religiosas es realmente relativo y debe ser dejado de lado.

Conclusión: un cristianismo que debe redescubrir su narrativa

Hoy en día, en un momento nada fácil en el que se vive la experiencia de la crisis de la modernidad y del aumento de la tan movidiza y perturbadora posmodernidad, toda forma establecida de hablar de Dios queda anulada y se recuerda constantemente la inadecuación radical del lenguaje sobre Dios. La experiencia radical del misterio cuestiona un discurso moderno que pretendería sacar todo a la luz, incluida la “retirada” y la “muerte” de Dios. La relativización de todas las premisas culturales y la crítica del proyecto moderno alertan sobre interpretaciones apresuradas y erróneas que podrían incluir un discurso sobre Dios con pretensiones de legitimar todas las institucionalizaciones, todos los sistemas.

El fin del humanismo antropocentrado con derivaciones perversas androcéntricas y etnocéntricas que distorsionan lo verdaderamente humano, por su parte, abre la puerta a una visión nueva, a una percepción inédita –que se convertiría así en una experiencia

²⁴ A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, ⁵1998, 39.40.

original— a un Dios que parece desear ser nombrado y narrado de otras formas y provoca el deseo de descubrir esa novedad.

Frente a una religión muchas veces idolátrica, una fe purificada y coherente basada en una experiencia que dé sentido a la vida se revela como camino y posibilidad de futuro. Del mismo modo que un cristianismo que, ante la acusación de consentir la violencia y la exclusión, desea reencontrar la pureza de sus fuentes, redescubrir la narrativa de Jesús es fundamental.

Hoy en día es necesario narrar a Dios más que buscar expresarlo en el marco de ritos que ya no tengan significado o en formulaciones dogmáticas que no suenen positivas para un oído contemporáneo. Y solo es posible hacerlo retomando la narrativa de Jesús de Nazaret, compuesta de parábolas e historias cuyos personajes son visibles y están al alcance de los sentidos. Y cuyos gestos inclusivos y amorosos son la confirmación viva y palpable de la narrativa emprendida.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

UNA TEOLOGÍA PÚBLICA
DE LA DIVERSIDAD

La cuestión del nuevo ateísmo anima un sentimiento de hostilidad contra las posiciones religiosas institucionales, si es verdad que los grupos de ateos luchan contra la presencia de las expresiones religiosas en la vida pública. Nuestro artículo está dedicado al estudio de este tema. Definimos un aspecto del nuevo ateísmo en términos de militancia en la esfera pública e identificamos los desafíos filosóficos y teológicos que plantea. Una teología pública de la diversidad debe obligatoriamente reflexionar sobre las relaciones específicas entre Dios y César, afrontando las consecuencias. En la primera parte exponemos las bases del debate contemporáneo sobre la libertad religiosa. Abordamos a continuación el tema de la apertura a la separación radical entre religión y política, garantía al mismo tiempo del respeto a las libertades y del dinamismo religioso. Terminamos definiendo algunas dimensiones de

* SOLANGE LEFEBVRE es profesora de Teología y de Ciencias de la Religión en la Universidad de Montreal, Canadá, donde es titular de la cátedra de Religión, Cultura y Sociedad. Ha editado algunos libros sobre las diferentes edades y generaciones (*Fides*, Paulist 1992-1995; Presses de l'Université de Montréal, 2005), un libro sobre las generaciones jóvenes y la espiritualidad (*Cultures et spiritualités des jeunes*, Bellarmin 2008). Ha publicado asimismo numerosos libros y artículos sobre el tema de la secularidad y la religión en la esfera pública: *La religion dans la sphère publique*, Presses de l'Université de Montréal, 2005; *Le Patrimoine religieux du Québec*, Presses de l'Université Laval, 2009.

Dirección: Faculté de Théologie et de Science des Religions, Université de Montréal, C.P. 6128 Succursale centre-ville, Montréal, Québec, Canadá H3C 3J7. Correo electrónico: solange.lefebvre@umontreal.ca

una teología pública de la diversidad y tomando partido por una colaboración sensata entre el Estado y las religiones.

El nuevo ateísmo y la libertad de conciencia

La constelación del ateísmo es compleja, no solamente en el plano ideológico. En la obra *The Cambridge Companion to Atheism*, Phil Zuckerman presenta un análisis estadístico riguroso. El número de ateos, agnósticos y no creyentes de cincuenta países nos da un porcentaje que oscila entre el 2-7% en Croacia y el 46-85% en Suecia, con un total de entre 505 y 749 millones¹. El mayor número se encuentra en los países occidentales. Pero en 2004, Norris y Inglehart observaban que “el mundo en su conjunto está formado actualmente más por personas con visiones religiosas tradicionales que nunca antes, y constituyen una proporción creciente de la población mundial”². Resulta difícil de prever qué sucederá en el futuro.

Según mi opinión, un aspecto del nuevo ateísmo es el hecho cierto de que las masas de “no creyentes”, de individuos declaradamente “ateos”, se están agrupando en diversos movimientos de militancia con el objetivo de participar en el espacio público. Se me objetará diciendo que esto no es nuevo, porque el ateísmo organizado ha hecho estragos –y aún hoy lo sigue haciendo a veces– en los países comunistas y porque los intelectuales ateos se han distinguido, en la modernidad, por sus luchas contra la influencia del cristianismo en el ámbito público. La novedad se encuentra en las condiciones actuales de estas afirmaciones. Con frecuencia, el nuevo ateísmo es militante y está familiarizado con los procesos legales, cada vez más poderosos, que permiten hacer retroceder la influencia pública de las Iglesias cristianas y de las minorías religiosas. Con este objetivo, los

¹ P. Zucherman, “Atheism: Contemporary Numbers and Patterns”, en Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Nueva York 2008, p. 55.

² *Ibíd.*, p. 59. Cf. Pippa Norris y Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Nueva York 2004.

miembros de los grupos ateos presentan quejas ante los tribunales y actúan como grupos de presión en las instancias políticas.

¿Tienen razón? ¿Están equivocados? ¿Debemos entenderlos como adversarios o como “justos” que resitúan las relaciones entre la religión y el Estado del modo más evangélico, remitiendo la religión a una profesión voluntaria de fe? La respuesta no es simple. ¿Tienen Dios y Cristo su lugar en la esfera pública o deben ser profesados únicamente en las comunidades de creyentes, en la vida privada, en los movimientos de la sociedad civil? Las explosiones fanáticas del último decenio hacen que estos debates sean aún más vibrantes y conflictivos.

Presentamos a continuación una síntesis excelente sobre el punto de vista de los ateos sobre esta cuestión:

“Incluso en los países que cuentan con fuertes protecciones legales de la libertad religiosa, a menudo se permite a los gobiernos que profesen la lealtad colectiva de la nación a una fe religiosa de un modo sutil que margina a los ateos. Aunque la mayor parte de los países europeos ya no mantienen Iglesias oficiales, muchos de estos países siguen costearo con fondos gubernamentales escuelas religiosas y otros gastos de las Iglesias.

Además del reconocimiento y del apoyo legal institucional a la fe religiosa, muchos factores culturales sirven también para limitar el grado en el que los ateos pueden ejercer plenamente sus derechos políticos. Este es el caso de países como los Estados Unidos, donde la fe religiosa y la devoción pública juegan un papel relevante en la cultura política”³.

Raramente encontramos un cuestionamiento tan claro del íntimo vínculo multiseccular entre el cristianismo y Occidente que ha sobrevivido a los diversos procesos de secularización. Los numerosos siglos de relaciones entre las Iglesias cristianas y el Estado plantean complejas cuestiones en los diversos países de Europa occidental y en Norteamérica en particular. En un momento en el que las prácticas religiosas disminuyen en regularidad e intensidad, los ateos reclaman la suspensión de las expresiones religiosas y de

³ Steven G. Gey, “Atheism and the Freedom of Religion”, *ibid.*, p. 251.

los privilegios, los emigrantes de otras religiones reclaman el respeto a sus prácticas y creencias, se plantea, evidentemente, la cuestión de la neutralidad del Estado y de sus servicios.

La actualidad de estas cuestiones es evidente en todo Occidente, tal como lo ponen de manifiesto los debates en los medios de comunicación y entre los expertos. ¿Discriminan las expresiones religiosas en las instituciones públicas a los individuos que pertenecen a religiones diferentes, a los no creyentes o a los ateos? ¿Qué pasa con la enseñanza de la religión en la escuela en los medios muy pluralistas? ¿Es que las Iglesias cristianas pueden contar siempre, con toda equidad, con los sistemas públicos escolares para transmitir la fe o, al menos, para transmitir una cultura cristiana? ¿Debe financiar el Estado las escuelas privadas? ¿En qué proporción? ¿Cómo plantear las relaciones entre los espacios públicos, las prácticas y los símbolos religiosos diferentes de los emigrantes que pertenecen a otras religiones? ¿Qué debe hacerse con las relaciones privilegiadas que existen entre ciertas Iglesias y el Estado, bien sea una Iglesia oficial como la Iglesia de Inglaterra o una Iglesia que aparece nombrada en la Constitución, como interlocutora privilegiada, como es el caso de Alemania, España o Italia? ¿Qué hacer con las expresiones públicas de la religión, como el “In God We Trust” americano o la mención de Dios en el preámbulo de la Constitución de Canadá o el crucifijo en las paredes de los edificios públicos? ¿Se puede rezar siempre en las instituciones públicas? ¿Pueden recibir los grupos religiosos subvenciones estatales para sus obras sociales y de caridad, que pueden reclamar estas concesiones?

Ante la importancia de estas cuestiones, los teólogos y los expertos en ciencias religiosas no tienen más opción que entender los matices jurídicos de lo que se juega la religión en la esfera pública. Tradicionalmente han sido los juristas, los consejeros eclesiásticos y los funcionarios quienes se han encargado de gestionar las complejas relaciones entre la religión y el Estado. Se dirá, espontáneamente, que no son cuestiones propiamente teológicas. Sin embargo, proceden de la teología política, uno de cuyos ejes recientes se denomina “teología pública”, y de la teología pastoral. En el campo de la teolo-

gía política, la cuestión de la relación entre Dios y César atraviesa toda la historia del cristianismo y se ha planteado de formas nuevas en todas las épocas. En el caso de la teología pastoral, las prácticas cristianas se ven afectadas por los replanteamientos de ciertas contribuciones del Estado y por las cuestiones sobre el tipo de servicio que las iglesias pueden dispensar en una sociedad pluralista.

Cuando los creyentes y los ateos se entienden: Dios es Dios, César es César

Los ateos y los creyentes pueden entenderse en cuanto a la necesidad de distinguir claramente entre la esfera pública y la religión. El filósofo Charles Taylor constituye un buen ejemplo de este punto de vista. Con respecto a la religión, Taylor se distingue en el paisaje filosófico contemporáneo al tomar partido por el cristianismo como vía de superación de los conflictos, como fuente infranqueable de la caridad, según una posición que se inspira ciertamente en René Girard y sus trabajos sobre la superación de la lógica sacrificial de la violencia por el sacrificio definitivo de Jesús, la caridad cristiana que culmina en el amor a los enemigos. Sobre la cuestión de Dios en la filosofía puede leerse el excelente artículo de Jean Grondin en este número de la revista. Sin embargo, en nombre del principio de igualdad, Taylor parece tomar partido por la estricta neutralidad del Estado, al menos en el contexto occidental.

Católico comprometido y filósofo favorable a la religión, hacía en un artículo de 1998 dos constataciones. Por una parte, una *Kulturkampf* hace estragos entre los ateos y los creyentes sobre la cuestión de la religión en el ámbito público (recordemos que entonces nos encontrábamos en una fecha anterior al estallido del fanatismo islamista en 2001). Por otra, afirma que el “laicismo no es opcional en la época moderna”⁴. Taylor entiende por laicismo una clara separación entre la religión y el Estado. Recuerda la aparición de dos estrategias

⁴ Cf. C. Taylor, “Modes of Secularism”, en R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, Delhi 1998, pp. 47-48.

de separación entre religión y Estado desde los comienzos de la modernidad. Una se oponía al reconocimiento por el Estado de una sola confesión o tradición religiosa, sin excluir que el espacio común fuera teísta o deísta, puesto que podían converger numerosas creencias (estrategia del espacio común). Este es el caso americano. La segunda estrategia, iniciada por Hobbes y Grocio, postula la creación de un espacio político y de una ética independiente, situando a la religión en el espacio de la vida privada, pero sin entrar en contradicción con esta. Esta estrategia ganó su partida en los Estados Unidos, aunque seguiría teniendo su fuerza la idea de “un pueblo bajo Dios”.

La diversidad religiosa y, en particular, los ateos ponen en cuestión los dos modelos. En cuanto al modelo independiente, pero que se encuentra aún con los valores derivados de la religión, los ateos quieren llevarlo más lejos por su hostilidad contra todo vestigio de influencia religiosa. Los creyentes no entienden estos intentos, de modo que volvemos a encontrarnos en un contexto de “Kulturkampf” en torno a los “fundamentos” de nuestra sociedad, dirá Taylor. Propone el “consenso por solapamiento” de Rawls, que supone un acuerdo común en torno a principios y dimensiones muy delimitados. Taylor alude a las formas perversas y excluyentes del nacionalismo para concluir con la necesidad de un espacio mínimo de acuerdo. Ciertamente, no excluye que existan diversas formas de separación entre la Iglesia y el Estado, sin eliminar que pueda darse una aportación estatal siempre que se respete la igualdad entre las religiones (por ejemplo en la escuela). Según su proyecto de política de reconocimiento, admite que el espacio común pueda incluir, a veces, elementos particularistas como la historia, la lengua, la cultura y, en ciertos casos excepcionales, la religión. Pero según Rawls, la identidad nacional mínima no aspirará a una gran convergencia entre horizontes morales y religiosos.

En todo este debate, Rawls ejerce una notable influencia. Dos escritos descubiertos tras la muerte del filósofo nos hablan de su relación personal con la religión⁵. Sin definirse decididamente

⁵ John Rawls (editado por Thomas Nagel), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (tesina defendida en 1942) y *On My Religion*, Harvard University

como ateo, admite la gran admiración que tiene por Jean Bodin y exalta un no teísmo en el plano político, lo que parece más moderado. El ateísmo le parece problemático. Charles Taylor ha formado parte recientemente de una comisión de consulta sobre la religión en la esfera pública en Quebec, y, por primera vez, enuncia en el informe publicado posteriormente una visión muy concreta de las relaciones entre la religión y el Estado⁶. A grandes rasgos, se decanta a favor de una laicidad abierta (*opened secularism*). Apoya también la impartición de una asignatura cultural (no confesional) sobre las religiones, que sea obligatoria en las escuelas públicas y privadas de Quebec, tanto para los niños como para los adolescentes. En este contexto, solamente las escuelas privadas pueden seguir ofreciendo una educación confesional, pero fuera del currículo común y obligatorio. Notemos que esta asignatura tiene como objetivo favorecer “la vida conjunta” en una sociedad pluralista. Finalmente, entre otros ejemplos, defiende que se puedan llevar símbolos religiosos individualmente y el respeto a los calendarios religiosos, según los diversos criterios de lo “razonable” definidos por la jurisprudencia. Uno de los principios de una laicidad abierta es la igualdad entre las religiones.

Quebec presenta un perfil muy avanzado de la laicización de las instituciones. Sin embargo, como anécdota, desde la publicación del informe que acabamos de mencionar, el gobierno de la provincia ha votado una moción unánime a favor de mantener un crucifijo en la pared del Parlamento Nacional por razones históricas y patrimoniales. Ahora bien, el informe proponía que se quitara ese crucifijo puesto que los lugares del poder no parecen apropiados para expresiones religiosas particulares, aun cuando afecten a la mayoría

Press, 1997. Estos dos textos muestran que Rawls era profundamente religioso antes de su experiencia como soldado en la segunda guerra mundial. Tras presenciar los horrores de la guerra y enterarse de la *shoah*, comenzó a criticar duramente la religión.

⁶ G. Bouchard y C. Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, Quebec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles 2008. Traducido también al inglés, el informe puede encontrarse en Internet.

de la población e incluso si solo tienen un sentido más bien patrimonial. Desde entonces los debates prosiguen y apenas se ha logrado un consenso social sobre estas cuestiones.

Otra tesis particularmente influyente alimenta los debates sobre las relaciones entre la religión y el Estado. En 1994, José Casanova publicó la obra *Religiones públicas en el mundo moderno*. Recordemos brevemente la tesis provocadora: estamos asistiendo desde hace varios años a una “des-privatización” de la religión, es decir, a una recuperación de la fuerza y el interés por la religión en la esfera pública. Sin embargo, la pertinencia y el impacto de esta voz religiosa pública dependen de la capacidad de las iglesias para aceptar una sana “diferenciación” de esferas o una separación entre el Estado y las instituciones religiosas. Comparando algunos países, Casanova observa que los dinamismos religiosos prosperan en los contextos donde las esferas se encuentran bien diferenciadas, siendo los Estados Unidos, según su punto de vista, el ejemplo por excelencia. El carácter público de las religiones puede, por tanto, manifestarse, puesto que contribuye al desarrollo de la sociedad civil. Considera que las relaciones históricas excesivamente estrechas entre el “trono” y el “altar” han minado la credibilidad de las Iglesias y han debilitado los dinamismos religiosos.

¿Qué condiciones deben darse para justificar una desprivatización de la religión? Casanova identifica tres: (1) cuando la religión contribuye a los debates públicos para promover y mejorar la libertad, los derechos y la democracia contra un Estado autoritario; (2) cuando lucha contra la pretensión de las esferas seculares a independizarse de consideraciones o principios éticos exteriores; y (3) “cuando la religión interviene en la esfera pública para proteger el mundo real tradicional de la invasión estatal administrativa o jurídica”. El primer modo para que la religión entre en la esfera pública sirve “a la genuina constitución de un orden social y político liberal”. En el segundo y el tercero, la religión sirve “para mostrar, cuestionar y desafiar los propios ‘límites’ del orden social y político liberal”⁷.

⁷ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, pp. 57-58 (trad. esp. *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000).

Ahora bien, ¿cómo se concretan las disposiciones de esta diferenciación y hasta dónde pueden llegar? Parece claro que la tesis de Casanova no se plantea todos los aspectos de la diferenciación, sobre todo los diversos apoyos estatales.

Elementos para una teología pública de la diversidad

En el campo de la teología pública, que se está desarrollando desde hace algunos años, seduce la tesis de Casanova. Especialmente, el teólogo escocés David Fergusson aboga a favor de una desinstitucionalización de las Iglesias oficiales. Apela al desarrollo de una teología de la sociedad civil, a la vez dinámica y respetuosa del pluralismo. La eficiencia pública y el respeto a las libertades exigen el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado. En un contexto pluralista, los ciudadanos desean elegir su identidad política, moral y espiritual en lugar de que se la impongan⁸.

En oposición a estas perspectivas, algunos pensadores consideran que la secularización como autonomía del Estado y de las diversas instituciones acaba marginando la fe cristiana e incluso desarrolla el ateísmo⁹. Por ejemplo, Claude Geffré ha puesto en guardia contra una teología que separara radicalmente fe y religión¹⁰. Tal fenómeno queda ilustrado por las teologías de la secularización, de las que se han apropiado los críticos del ateísmo moderno contra la influencia de la religión. Según esta perspectiva, ciertos teólogos consideran que la edad adulta de la fe significa su desprendimiento, su purificación, su coraje para afirmarse en un mundo sin Dios y, en última instancia, sin apoyos institucionales (Bonhoeffer, Gogarten y otros teólogos de la

⁸ David Fergusson, *Church, State and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 31.

⁹ Véase, por ejemplo, la opinión del filósofo anglicano Roger Trigg en *Religion in Public Life. Must Faith be privatized*, que se opone al laicismo de Taylor (Oxford University Press, 2007).

¹⁰ C. Geffré, "La fonction idéologique de la sécularisation", en E. Castelli, *Herméneutique de la sécularisation*, París, pp. 121-140.

secularización). Parecidas críticas se hacen contra un cristianismo de tipo “cultural” que administraría los ritos de paso a todos, a petición de los interesados, sin tener en cuenta la calidad de la vida cristiana, que es otro modo de distinguir entre la fe verdadera y la “religión”.

Ahora bien, ¿qué pasaría con el cristianismo sin sus apoyos institucionales? ¿Se puede negar tan fácilmente su función propiamente antropológica religiosa? Para responder a estas preguntas y a las que se plantean en el ámbito público, nos conviene desarrollar mejor un breve discurso sobre la teología política, digamos pública, y en su marco una reflexión sobre la gestión de la diversidad. La teología política estudia las relaciones fundamentales entre las religiones y la política, siguiendo los pasos de los filósofos modernos como Pierre Bodin y Hobbes. Pero las cuestiones más delicadas por lo que respecta a las disposiciones, y que tienen un gran impacto sobre la religión, podrían plantearse por una teología pública de la diversidad, que evoca la “teología civil” de Varron, discutida burlescamente por Agustín en *La Ciudad de Dios*: “... aquella que, en las ciudades, deben conocer y practicar los ciudadanos y, sobre todo, los sacerdotes. Se trata de conocer a los dioses que deben ser oficialmente venerados, el tipo de ritos y de sacrificios que deben realizarse”¹¹. Esta teología civil afecta a la ciudad y su gestión, impregnadas de devociones míticas, mientras que una teología pública de la diversidad se elabora en un contexto donde existe una separación total o parcial entre el Estado y la religión. Apoya ciertas colaboraciones y reflexiona sobre el sentido de las expresiones religiosas en el ámbito de lo público. Entre otros, expondré tres campos de reflexión para esta teología.

1. Pensar al mismo tiempo la separación y la colaboración

Bien es verdad que decretar la separación entre el Estado y la religión no es tan simple. Si nos inclinamos hacia el caso estadounidense, evocado a menudo como república y su “muralla de separa-

¹¹ Agustín, *La ciudad de Dios*, VI.V.

ción”, observamos, efectivamente, que la profesión pública de la fe es muy frecuente en la esfera pública. La gente reza y se reúne en las iglesias con ocasión de los grandes acontecimientos nacionales; el senado y el congreso americanos tienen capellanes y comienzan sus sesiones rezando. Desde el mes de junio de 2007 se han añadido las oraciones hinduistas, lo que ha creado cierto revuelo¹². Otro ejemplo de la relativa separación, entre otros, se encuentra en el hecho de que las actuaciones sociales de las religiones principales son financiadas desde hace más de veinticinco años por la administración pública mediante el *Faith-Based Community Program*.

Incluso la laicidad francesa, a menudo evocada como ejemplo de separación beligerante contra la religión, mantiene, desde la Ley de separación de 1905, relaciones que favorecen a las principales confesiones religiosas que existen en su territorio. Sin embargo, es verdad que su desconfianza propiamente laica hacia lo religioso se expresa sobre todo mediante las políticas hostiles contra los nuevos movimientos religiosos. El hogar de la laicidad francesa se encuentra en las escuelas públicas, autorizadas a hablar de religión bajo las estrictas condiciones de evocar los “hechos religiosos” en las asignaturas de historia o de literatura. Pero las escuelas privadas obtienen una generosa financiación del Estado, y, además, Francia mantiene un concordato con la Iglesia católica. Los dos casos supuestamente ejemplares de “separación”, los Estados Unidos y Francia, presentan, por consiguiente, unas dinámicas más complejas de lo que parece. Por tanto, se puede al mismo tiempo estar de acuerdo en las separaciones necesarias entre el Estado y la religión y planificar colaboraciones entre ambos.

2. La privatización puede significar la clericalización de la teología

Los efectos de una secularización o laicización muy estricta de las instituciones públicas, parapúblicas y civiles son complejos. Son

¹² <http://www.asiantribune.com/news/2010/04/11/senate-and-house-alaska-state-usa-opens-hindu-prayer-song> (visitada 19/05/2010).

pocos los países que los han experimentado. Sin razón o con ella, considero que la provincia de Quebec va lejos en este sentido, y puedo observar ya sus efectos. Se trata de un territorio donde vive una gran mayoría de católicos y de cristianos de todas las confesiones (más del 90%). El Estado ha quitado su apoyo a la presencia confesional en las escuelas públicas, pero sigue manteniendo, si bien mínimamente, las capellanías de los hospitales, las cárceles y el ejército. Los organismos confesionales que ofrecen un servicio social o de caridad más amplio ven cómo les quitan las ayudas económicas. Estas decisiones han provocado un descenso rápido de los recursos eclesiales y un repliegue hacia los servicios eclesiales básicos, como la catequesis y la iniciación cristiana de los niños. El efecto visible es que un menor número de laicos, hombres y mujeres, han accedido a profesiones pastorales bien remuneradas y, en consecuencia, a la formación teológica universitaria. Se objeta que son los creyentes quienes deben sostener económicamente a sus comunidades. Ahora bien, el endeudamiento del Estado, el aumento de los costes y de las exigencias sanitarias y de educación en la mayor parte del país, reducen considerablemente los márgenes de maniobra de los fieles.

El resultado es previsible. La teología y la pastoral se clericalizan. Los recursos de las Iglesias se dirigen principalmente al sostenimiento económico del clero, mientras que la formación de agentes de pastoral se reduce al mínimo, lo suficiente como para transmitir una fe elemental y animar a las comunidades cristianas. El discurso crítico teológico se hace cada vez más marginal. El desarrollo recíproco del Estado y de la Iglesia pierde su vigor. La institución eclesial vuelve a tomar el control del discurso público. En estos años de enfrentamiento entre la Santa Sede y los Estados sobre cuestiones de moral sexual en particular, resulta sorprendente no entender que los obispos y los arzobispos se opongan a las legislaciones que permiten el aborto y el trato igualitario de los homosexuales. Los expertos moderados, disponibles para contribuir al debate en los medios, disminuyen en número, la crítica se encuentra bajo vigilancia.

Una extraña convergencia entre una teología que vuelve a centrarse en la identidad católica, apoyada por el Santo Padre, y la

reclericalización de los recursos pastorales, tiene como efecto privarnos de la riqueza de perspectivas teológicas. Ahora bien, la pluralidad de voces teológicas es necesaria para entablar un diálogo dinámico con la sociedad civil, política y mediática. La función de un laicado que tenga una licenciatura en teología y ejerza un ministerio bien remunerado es, evidentemente, diferente a la de un sacerdote protegiendo un ministerio diocesano parroquial como a la de un obispo a cargo de una diócesis. En lo que respecta al discurso público sobre la religión, esta reclericalización refuerza la “Kulturkampf” de la que hemos hablado anteriormente, e incluso la radicaliza, encontrándonos con los grupos de ateos y los clérigos enfrentándose con intransigencia recíproca.

3. *Promover Estados pluralistas*

Según nuestra hipótesis, los grupos religiosos, según el número y su tradición histórica, deberían seguir recibiendo un apoyo estatal razonable. Hay que planificar el pluralismo religioso de manera asimétrica, respetando las mayorías e incluyendo a las minorías, también a los ateos. A las instituciones religiosas les viene bien por el dinamismo que les aporta, y en el caso de los Estados se trata de reconocer las funciones sociales y culturales de las religiones que se encuentran en su territorio. Pienso que la eliminación pura y dura de las ayudas del Estado a las Iglesias cristianas no solo clericaliza la teología, sino que también empobrece las aportaciones sociales, espirituales y culturales de la Iglesia. Estas, por otra parte, deben clarificarse y sostenerse: motivaciones altruistas y voluntariado, contribuciones reflexivas a la vida colectiva, servicios espirituales pertinentes, riqueza antropológica de los ritos de paso, conservación de un patrimonio religioso importante, etc.

Pero hay que prever un espacio para los ateos, como ya lo hacen ciertos países, respetando totalmente la libertad religiosa, que es reclamada por los mismos cristianos. Por ejemplo, los ateos lo pasan mal en los Estados Unidos. No se ve bien que *no* se profese una fe. Después de la reciente dimisión del último juez protestante

del Tribunal Supremo del país, mientras que se busca a seis jueces católicos y tres judíos, *Los Angeles Times* se ha declarado en abril de 2010 a favor de la nominación de un juez ateo, recordando que este juez defendería bien “los principios seculares de la razón y de la libertad”¹³. Los militantes que están a favor de la libertad de religión se oponen a las presiones ejercidas en ciertas instituciones, sobre todo sanitarias, a favor de la adhesión religiosa o espiritual.

Los ateos y los no creyentes constituyen actualmente un número nada despreciable de ciudadanos en los países occidentales, y no se les puede tratar exclusivamente como adversarios. Sin embargo, es importante saber dónde se encuentran realmente, es decir, cuándo se trata de la afirmación de una convicción. Si algunos de entre ellos desarrollan argumentos supuestamente racionales para descalificar la religión, no se podría aceptar de este modo que fueran relegados a la esfera de lo impensable o de lo improbable. El ateísmo, como la fe religiosa, es igualmente una apuesta de la razón. Existe, por tanto, una voz atea que debe integrarse en el concierto pluralista de las convicciones, sin reducirla al espacio común del más pequeño denominador.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

¹³ <http://articles.latimes.com/2010/may/04/opinion/la-oe-cooper-20100504> (visitada 20/05/2010).

LA PREGUNTA SOBRE DIOS NO ES UNIVERSAL

Nos resulta difícil imaginar un mundo sin la pregunta sobre Dios. Instintivamente, tendemos a considerar que es universal, pensando que le interesa a todos los que nos rodean. Si muchos no se la plantean del mismo modo o si algunos la desprecian, pensamos que unos y otros plantean una cuestión equivalente, incluso cuando guardan silencio. La cuestión se mantiene porque las respuestas pueden ser diversas, aunque nadie la responda verdaderamente o pueda quedarse sin respuesta.

* THIERRY-MARIE COURAU, dominico, ingeniero, doctor en Teología Católica (Estrasburgo), director del ISTR (Institut de Science et de Théologie des Religions) del Theologicum, Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas del Institut Catholique de París. Es cotitular de la cátedra Jean Daniélou: “Une théologie du dialogue”, fundador y director del programa de investigación “Dialogue & Conversion”. Es profesor de Budismo, responsable del Centre de Recherches sur le Bouddhisme Contemporain (París) y delegado ante las autoridades budistas de la Comisión para las relaciones interreligiosas de la Conferencia Episcopal de Francia.

Publicaciones: *Les trois Bhāvanākrama de Kamalashila (740-795)*, Estrasburgo 2004; “*Philia et Prajñā, amitié d’Occident et connaissance bouddhique, quelle rencontre?*”, *Transversalités. Revue de l’Institut catholique de Paris* 113 (2010); “*L’épreuve du connaître*”, en Philippe Bordeyne (dir.), *Théologiens: Pour quoi? Pour qui?*, Bayard, París 2009; “*La création, fruit du dia-logos*”, *Lest VII (Leuven Encounters in Systematic Theology VII)*, en preparación. *To Discern Creation in a Scattering World*, Lovaina (en preparación).

Dirección: 222 rue du Faubourg Saint-Honoré, F-75008 – Paris, France.
Correo electrónico: thierry-marie.courau@dominicains.fr

En un mundo en el que las religiones vuelven a ocupar el primer plano, de formas múltiples y muy diversas, suscitando tanto más posturas radicales enfrentadas, no parece necesario preguntarse sobre la universalidad de la cuestión de Dios. Las ciencias humanas se han ocupado desde hace tiempo por establecer las categorías pertinentes y la cuestión se encuentra en el centro de los problemas contemporáneos de la sociedad. En efecto, Dios, lo divino, la religión, abarcan un enorme campo de significaciones en el que se encuentra todo y su contrario. Ante la diversidad inaprensible, la búsqueda de un terreno común conduce a términos globalizadores y totalizadores. Uno de estos es el de realidad última. El hecho de que lo encontremos desde el Lejano Oriente hasta occidente debe tener su explicación¹. Como estamos tentados a buscar lo parecido más que comprobar las diferencias, la realidad última se convierte en el nuevo horizonte de lo trascendente y en el fundamento de lo inmanente. ¿Es todavía posible evitar esta realidad última o estamos todos destinados a acatarla? En este último caso, la cuestión no se plantea. Pero, ¿quién lo decide? ¿En nombre de qué? ¿Quién la cuestiona?

¿Y qué ocurre con el ateo? ¿No está sistemáticamente implicado en esta nueva perspectiva? La etimología del término *ateo* es una toma de posición en el seno de la pregunta sobre Dios. No enuncia la inexistencia de la pregunta, sino la inexistencia de Dios a partir de las representaciones de las que dispone. En la actualidad, el ateo puede ser aquel que dice no creer, aunque acepta las representaciones religiosas, las de los valores de la cultura religiosa que ha producido la imagen del Dios a quien niega toda existencia. Esta posición es una declaración de adhesión a lo que parece lo más justo desde un punto de vista cultural y social, ético o espiritual, como el sistema más logrado desde el punto de vista de la visión del hombre, manteniendo, no obstante, una distancia en cuanto a su implicación personal, a su fe religiosa. Esta actitud muy común en el judaísmo

¹ Véanse los sugerentes artículos sobre la cuestión en Norbert Hintersteiner (dir.), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue*, Rodopi, Amsterdam/Nueva York 2007. En particular, Aasuly Lande, "Thinking and Naming the Ultimate in Buddhist Theology", pp. 453-464.

se consolida de forma novedosa en el cristianismo y el islam. Estas religiones acogen en sus asambleas a practicantes asiduos no creyentes que participan de forma cultural en su vida litúrgica, religiosa. Tanto unos como otros participan, aparentemente de modo existencial, en una religión sin Dios, en un cristianismo sin Cristo. ¿Habrá en esto algo universal que se revela? ¿Es Dios quien aquí se oculta?

La apuesta de la cuestión recae sobre el sentido de lo universal. Como en el caso de “Dios”, no es posible llegar a un acuerdo para definir de forma común esta palabra, ni siquiera para establecer un campo compartido de comprensión, puesto que puede entenderse diferentemente según los ámbitos del saber y de la comunicación. Mientras que aumenta la multiplicidad de los significados, se reduce la forma tradicional de entenderla. Así, por ejemplo, se habla más modestamente de un “universal cristiano” mientras que antes era habitual designarlo por “el universal”. Lo universal tiende a confundirse con lo general, a oponerse a lo singular y a querer concernir a todo o todos, extendiéndose, según el caso, a la totalidad de los seres, de las cosas, de las sociedades, del cosmos, del universo. ¿Puede entenderse como la determinación del fundamento de lo que de él se deriva, de la accesibilidad o de la disponibilidad por todos, de la condición compartida por todas las cosas, de lo común o lo semejante, de la capacidad de adaptación, de la visión, del reconocimiento y de la aplicación en todos de una naturaleza común subyacente, del paso de lo concreto a lo abstracto, de la categoría superior que abarca u ordena las demás, de su existencia en el espíritu divino, del mismo Dios? Lo universal es una búsqueda del hombre y para el hombre. Pero, ¿lo es de todo hombre o del hombre europeo? Desde el punto de vista de este, se han integrado en el concepto el pensamiento griego, la sociedad romana, la comunidad cristiana, la ciencia tecnológica, la industria productivista, el mercado consumista, las finanzas internacionales, la política mundial, etc. Pero, ¿se trata siempre de lo universal? ¿Se habrá convertido la noción de universal, íntimamente vinculada a la razón y al concepto (mundo griego), inscrita en la ley (mundo romano), desplegada por el amor (mundo cristiano), en un instrumento de poder y de reducción de los seres humanos a lo mismo, o tiene otra

vocación? ¿Puede fundamentarse en la semejanza, sostenerse en una postura de suspense o darse otro porvenir?

Estas reflexiones nos llevan a querer mostrar, por una parte, que plantear la cuestión de Dios desde el ángulo del universalismo es plantearla como un “occidental”, a menudo cristiano, y, por otra, que no solo es legítimo sino indispensable partir de lo nos fundamenta para encontrar al otro y ser conducidos conjuntamente, por nuestras singularidades, hacia aquello que nos lleva. Sin adentrarnos en la especificidad de la vocación cristiana, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Quién plantea la cuestión de Dios? ¿Cómo se realiza el encuentro de los universales? ¿Qué futuro tiene el universal? A las preguntas les corresponden tres etapas: el universal o la conveniencia, el diálogo de los universales, los ecos del universal.

El universal o la conveniencia

La pregunta “¿es universal la cuestión de Dios?” nos remite, antes que nada, a aquel que la hace. ¿Quién cuestiona qué y con qué objetivo? La cuestión que se nos plantea a todos es sobre todo un requerimiento del pensamiento europeo con respecto a él mismo, que busca incluir, excluir, asimilar, integrar, ubicar en su sistema a lo otro que cree haber encontrado, y que tal vez haya inventado, de suerte que toma su forma y no la suya propia. Preguntarse por Dios y el universal no abre al otro, sino que lo coloca en nuestro terreno, concretamente, en el de una idea singular, Dios, caracterizada por la diversidad de las teologías y de las secularizaciones, y en el del concepto de universal, elaborado poco a poco por Europa y que transmite por todas partes. El hecho de que un europeo diga que la cuestión de Dios es universal o no, implica colocarse en el centro, comparar la periferia con el centro, puesto que se trata de “su” cuestión.

Para verificar si se trata de la cuestión de los demás, parece indispensable elegir otro punto de vista. Es decir, aceptando jugar por el momento el juego impuesto de la comparación, se trata de llevarlo

a la periferia y permitir que ocupe el centro otra cultura. Conducidos por nuestra cuestión, y suponiendo que pueda tener sentido para esa cultura, la pregunta habría podido ser: ¿Es la pregunta del *dao* una cuestión universal o lo es la de *sūnyatā*?² ¿Qué habríamos entendido extendiendo el oído, situándonos a su escucha, al disponerlos a entenderlas por sí mismas? Definitivamente, sí. Por diversas razones vinculadas a lo que designamos con el término *universal*. A China, hasta el día de hoy, no le es posible pensarse de otro modo que como “el mundo” y la civilización que educa a los pueblos que se encuentran en su movimiento, y el *dao* es el principio, consciente o no, su fuente y su fundamento, que estructura su experiencia y su desarrollo, y que no sabría poner en juego. En cuanto al budismo, en su inmensa variedad, mantiene, sin embargo, de forma común y sin cuestionarlo en absoluto que todo ser animado es *sūnyatā* por su propia naturaleza.

Hemos elegido en estas culturas los conceptos de *dao* y *sūnyatā* en lugar de otros. ¿Por qué? ¿Será porque nos parecen posibles equivalentes, comparables, a lo que conocemos entre nosotros y queremos descubrir en el otro, es decir, a Dios? ¿Porque en su mundo son un concepto compartido, común, que se parece al principio, a lo último, a lo operatorio? ¿Cómo conseguimos señalar uno o dos universales en el otro y cuáles serían? Suponiendo que podamos, ¿qué pasa cuando el “universal” chino *dao* se encuentra con el universal occidental Dios? ¿O cuando el “universal” budista *sūnyatā* se encuentra con el universal europeo Dios? Sencillamente, nada. No sucede nada. Nada que pudiera corresponderse. No se puede encontrar un apoyo en el uno o en el otro que pudiera ofrecer un fundamento común, una idea compartida, una constante, un equi-

² Dejamos sin traducir los términos *dao* y *sūnyatā* para hacer que el lector experimente lo que el otro, para quien esta noción es cultural y existencialmente evidente, puede sentir y experimentar cuando recibe “nuestro mundo” sin tener ningún otro acceso que el que le ofrecen las informaciones que habitualmente están disponibles. Nos hemos atenido a estos términos del mundo asiático, pero, evidentemente, podríamos habernos referido a otros del mundo africano, americano, etc.

valente. No obstante, aunque no existan correspondencias, se presenta la tentación de construir puentes y de utilizar aviones. El puente es el mejor medio para transportar mercancías y para que transiten los viajeros entre dos ríos sin que se rompa la carga. Dado que permite que la circulación de términos, de conceptos, de ideas, bajo su aspecto formal, y sus intercambios, se haga fácilmente, creemos que el sentido de estos es tan fácil como la adquisición de un producto cualquiera, es decir, que basta con pasar el puente para permitir que las culturas se comuniquen, para tomar el vehículo lingüístico de la otra orilla, para comprar un pincel de caligrafía china o un *vajra* tibetano, para comprender así los mundos que los han producido y emplearlos, a su vez, para su provecho.

En el caso de los aviones, todo se empaqueta. Las diferencias se borran. Vistas desde el cielo, solamente son colores. Pueden incluso interpretarse como un fundamento común que sería como la condición de posibilidad del diálogo entre las culturas. Los aparatos aceleran el movimiento y reducen no solo las distancias espaciales y formales, sino también las temporales. Todo se achata. Tal es la visión que tenemos actualmente. En el mismo puesto del mercado todo aparece disponible al instante y comprable. Todo lo que es chino, budista, tibetano, etc., es absorbido en la visión europea por un precio no caro. La reciprocidad funciona exactamente igual. Todo está en todo, todo puede corresponder a todo. El principio de igualdad, que se considera otro elemento decisivo para el diálogo, autoriza todo. Un mundo globalizado significa, en esta perspectiva, un mundo sin lo otro. Una civilización auto-referida se considera capaz de unidad allí donde solo ve semejanzas, allí donde las singularidades se hacen negociables, y, después, insignificantes. El universal se convierte en la marca de lo que cada uno puede apropiarse con el menor coste, la de la conveniencia para todos.

El diálogo de los universales

Mientras que los “universales” se cruzan, ¿cómo se puede hacer frente a la tentación de construir puentes y echar vistazos desde el

avión, olvidando las particularidades a favor de un “universal mundial”? ¿Cómo resistir y subsistir “en la nada”? ¿Permanecer allí para descubrir quién habla, quién se cuestiona? El hecho de que no suceda nada en el encuentro entre dos culturas que se han ignorado durante tanto tiempo, como lo son la europea y la asiática, no quiere decir que no exista actividad, sino que no hay en ella una medida común para calibrar la diferencia. Como dice con toda razón el filósofo francés François Jullien, no hay “ningún marco común, dado por adelantado, donde puedan jugar el ‘yo’ y el ‘otro’: estas dos culturas no se hablan e incluso *ni se miran*”³. Y, sin embargo, disponen de todos los medios para dialogar, para entrar en contacto, sin destruir una a la otra, y dejar que se desplieguen sus recursos ignorados, ocultos.

En lugar de ceder a la tentación de trasladar mercancías o de tener visiones de alto vuelo, sería más apropiado contemplar los arroyos. Con esta imagen queremos decir que el encuentro del que hablamos es del orden de la llegada de un desconocido al que hay que hacer más sociable y orientarlo, domesticarlo y recibirlo, de un recién llegado que se hace disponible para una tierra en la que se extiende poco a poco. Humedeciendo durante tiempo ciertos terrenos, sin encharcarlos, el líquido transmitido, dotado de su fórmula exclusiva pulida por los lugares, los tiempos y los hombres, puede hacer que surjan frutos desconocidos, como un útero que recibe el semen y da a luz a seres nuevos. La tierra, portadora de su propio bosque de universales, es interrogada, trabajada, por otra diferente de ella de la que no puede apropiarse repentinamente, es decir, cambiar por una parte de ella misma. Ella está allí, sometida a aquella aparición de la que no puede apoderarse, activa en su busca de atravesar los arcanos de lo que viene a ella y la penetra. El europeo se interroga. ¿A qué mundo abre ese *dao*? ¿Qué visión del hombre conduce a la *śūnyatā*? ¿Por qué y cómo produce el espíritu humano estos rasgos desconocidos de su rostro? ¿Qué vínculo poseen con Dios? Estas interrogaciones remiten necesariamente a la pregunta: ¿Qué es este Dios?

³ François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue avec les cultures*, Fayard, París 2008, p. 140.

¿Cómo se deja sorprender, interrogar o negar ante el *dao* y la *sūnyatā* el Dios del que hablamos, sobre el que pensamos, el que experimentamos, aquel a quien aprendemos a conocer? Este Dios de quien es imposible hacerse una imagen y que, sin embargo, para el cristianismo, aparece en la historia de los hombres en una persona, en Jesucristo, que nace, es crucificado, muere y resucita en Palestina hace dos mil años y que se relaciona con nosotros mediante su Espíritu. Un Dios del que somos hechura y semejanza suya.

La resistencia que representa la otra cultura en el juego del encuentro, en la medida en que no la confundimos con una absorción o una destrucción, es una oportunidad para sí misma y para la otra. La diferencia encontrada y afrontada en sí misma se convierte en el motor de la creatividad de lo universal. Rozarse con la pluralidad sin absorberla, sin destruirla o incluirla en un sistema superior que engloba todas las diferencias, provoca intercambios entre las superficies en contacto y vivifica los órganos atrofiados, afina las desmesuras, abre horizontes desconocidos, reorienta las direcciones infecundas, pone en funcionamiento nuevas posibilidades. Para ser fecunda, esta prueba exige aguante y flexibilidad, proximidad y distancia, tiempo y protección, lo que impide los intercambios rápidos y superficiales, las conclusiones precoces y las asimilaciones apremiantes. La “lógica del puente” niega las diferencias de las que se nutre, de tal modo que exhibe el uniforme que viste o, más bien, maquilla las diferencias inventadas “para hacerlas locales”. Puede incluso llegar hasta camuflarlas como expresiones de fecundidad. La del “arroyo” es una fuente inagotable de descubrimiento de diferencias, de creatividad.

¿Cuál de estas dos lógicas abre a lo universal? ¿La que homogeneiza o la que permite el surgimiento? La primera, insoportable pues confunde lo universal con un imaginario-semejante, no puede perdurar sin dividirse de lo interior (reivindicaciones identitarias, desigualdades, antagonismos, regateos) o verse obligada a abrirse a un agente exterior que acaba abriéndola por un tiempo a la diferencia. La segunda, que se fundamenta en una búsqueda dinámica donde lo universal, lejos de ser una adquisición, permanece, para siempre,

una intención que encuentra su impulso en las adhesiones singulares de la lengua, la cultura, la religión, la geografía y la historia, reconocidas como tales y no negadas. Al evitar la instalación del pensamiento en una satisfacción ilusoria, se mantiene un operador de apertura, de cuestionamiento, que jamás se satura⁴. En este camino, domesticarse para encontrar al otro no es algo automático. Es a la vez duro y agradable. Duro, porque provoca desplazamientos que siempre son difíciles de hacer. Agradable, porque es fuente de “recreación” en la propia tradición, de la producción de algo novedoso a partir de las raíces.

Los ecos de lo universal

En esta perspectiva, el filósofo francés Alain Badiou⁵ nos ayuda a pensar lo universal como un proceso transversal que afecta a todos los saberes disponibles. Para él, un acontecimiento, dejando un excedente de sentido, como una huella, “inicia un procedimiento singular de universalización”. Esta irrupción está fuera de todo cálculo, no es deducible. Aparece en los márgenes del saber, del conjunto de los saberes, y escapa a toda descripción. Si bien es cierto que son los predicados del saber los que le dan la ocasión de aparecer y gracias a ellos emerge, lo universal es una singularidad que se les sustrae o tiende a sustraerse. El pensamiento de lo universal se realiza en y mediante un trayecto, en la misma realización

⁴ “Persiste una operatividad del universal, pero es precisamente lo contrario de lo que se esperaba. En efecto, no consiste en un dato positivo, que, cualquiera que sea, siempre es sospechoso, o del orden de los valores, sino en esta función negativa: precisamente la de vaciar toda formación-institución de su seguridad, nacida de la totalización de la que se basta, y de reabrir una brecha en esta comodidad del cierre o de la clausura. La función del universal, dicho de otro modo, imposible de contener y siempre renovándose, consiste en inquietar toda saturación-satisfacción”, Jullien, *óp. cit.*, p. 144.

⁵ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Colección Collège international de Philosophie, París 2002 (trad. esp. *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos, Rubí 1999); “Huit thèses sur l'universel”, Jelica Sumic (dir.), *Universel, singulier, sujet*, Kimé, París 2000.

de éste. Lo que significa que lo universal es subjetivo. Su enunciación es el resultado de una decisión que se produce dentro de lo que no es deducible. Su enunciación simplemente se separa del acontecimiento, con respecto al cual es un suplemento fortuito. Un acto unívoco le da la claridad y el valor de su enunciación. El sujeto que lo piensa debe prever su despliegue y las consecuencias que conlleva, para mantener la coherencia entre lo esencial de su enunciado y las situaciones. Esta red de consecuencias teje la singularidad de lo universal. El proceso emprendido se abre a una fidelidad inacabada, un inacabamiento siempre fiel, construyendo una “infinita multiplicidad genérica”.

Lo universal se presenta como un camino que no debe trazarse entre los extremos, es decir, entre los que se proyectan en una idea de la evolución y del progreso que conducirían a nuestra humanidad a un estado en el que nos pareciéramos y quienes quisieran pensar que pueden mantener ciertas culturas como reservas de biodiversidad incapaces de comunicarse, entre quienes ven lo universal como uniformidad y quienes renuncian a él. Más allá de esta polarización, sin estar por encima de ella, sino acogiéndola, la voz de lo universal nace en la vía del diálogo. Es uno de esos frutos que se saborean sin nunca dejarse coger, como un eco que, rebotando entre las paredes, se pone a jugar y a multiplicarse hasta convertirse en un canto en el que las voces, solistas o polifónicas, pueden encontrar su apoyo y dar rienda suelta a sus armonías. El diálogo que lo permite debe entenderse como la actividad de la palabra que él se dirige y se realiza a través suya, y hace aparecer no una noción común, ni siquiera una cuestión similar, sino una capacidad de acogida de las diferencias donde cada una no llega a ser ella misma sino en la relación independiente con la otra, que en “la separación o distancia” (como dice François Jullien) une a él en la escucha de quien habla en él. Es imposible que llegue a ser lo que se es permaneciendo en su mundo, aislado, utilizando al otro para enriquecerse y acrecentar su patrimonio de conocimiento absorbiéndolo o para desaparecer dejándose devorar por él. Con otras palabras, al no marcar la distancia, la separación, que está allí desde siempre, que exige ser reconocida como tal y acogida por lo que es. En el centro

de esta distancia, la búsqueda del comprender comienza escuchando. El diálogo no puede ser un estado ideal o una situación estática. Se inventa en el seno de una dinámica que acaba empujando nuestras comprensiones hacia nuestros propios límites para conducirlos hacia nuevos horizontes de sentido, todavía desconocidos. Se realiza con aquellos que, al descubrir que nunca podrán comprenderse, se alegran de aprender a conocerse y a engendrarse mediante el otro. La distancia entre las singularidades es fuente de creatividad. La voz de lo universal surge como decisión singular que renuncia a ser globalizante para mejor disponerse a entender la llamada del otro reconociéndola como un eco de su propia voz. Por el encuentro dialogal de las singularidades, sin negación ni absorción, sin denigración ni exaltación, unos y otros pueden lanzarse a un nuevo camino que se traza caminando conjuntamente en una sinfonía de sonoridades universales. “Solo cuando se llega al fondo de la singularidad se percibe que están en sintonía con cualquier otra, de un modo que no puede decirse, de una forma que no puede inscribirse en un discurso”⁶. Cada una de ellas, incluso en su carácter diferente, no se convierte en un objeto seductor y codiciable, ni en una fuerza de oposición y de rechazo, ni en una ocasión para la indiferencia recíproca, ni en una expresión de lo universal, sino en el lugar donde la universalidad busca decirse a sí misma en el ámbito de las singularidades.

La voz del otro

Resumiendo. La cuestión de Dios es la nuestra y es lógico que nos ponga en movimiento. Pero ella es ya la cuestión de la respuesta a la cuestión. Dios, *dao* y *śūnyatā* son respuestas a las cuestiones existenciales. Poco importa que sea europeo, cristiano, ateo, chino, budista; el que pregunta tiene la respuesta a su cuestión entre sus manos. Es

⁶ Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, París ³1964, p. 299 (trad. esp. *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid 1990). Véanse pp. 286-300, donde recoge su artículo “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Esprit*, octubre 1961, pp. 439-453.

él quien construye la pareja pregunta-respuesta. Si busca lo universal, lo encontrará. Si busca a Dios, lo encontrará. Si busca la cuestión de Dios, la encontrará. Y viceversa. Ahora bien, lo que encontrará ¿será lo que busca? Pues su pregunta procede de un lugar más íntimo de lo que cree. ¿Por qué se plantea la cuestión? ¿Cuál es la inquietud que la pone en movimiento? ¿Cómo? ¿Es él quien la ha suscitado? ¿No será un encuentro? ¿Se descubre cuando el hombre se pone a buscar otra referencia que no sea él mismo? Cuando se dirige del centro a la periferia. Una búsqueda más que necesaria⁷ en un mundo que se ha convertido en una aldea, auto-saturada. Toda cultura, en y por su diferencia, hace surgir un soplo y una vida desconocida de los otros, pero nunca totalmente extraña. Está en consonancia con los otros. Cada una despliega su creatividad en la actividad que se desarrolla en ella misma cuando se entrega al encuentro de lo que podemos denominar una *alter-referencia*. Gracias a otro, vive la salida de su auto-referencia que no puede ser sino mortífera. Independientemente de la actitud que se adopte respecto a ella, interrogación o respuesta, adhesión o rechazo, afrontamiento o indiferencia, esta alter-referencia se propone sin cesar en las existencias personales y colectivas. Esta actividad, el encuentro del otro, y no más la correspondencia entre contenidos, ¿sería entonces lo universal buscado? Pero, habiendo perdido toda singularidad, ¿podría aún pretender llegar a la universalidad? ¿Sería solamente un nuevo término englobante, una nueva constante, pudiendo ser un equivalente de la cuestión de Dios con una base común compartible o compartida? Renunciamos a dar una respuesta. Reconocemos que en lugar de dejar creer en una posible satisfacción de la interrogación que suscitan, los dos, lo universal y la cuestión de Dios, se mantienen separadamente y conjuntamente como operadores de que evitan saturarse a una humanidad que quisiera hacer uniforme y homogéneo su mundo y, así, la “mantienen en búsqueda”.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

⁷ “Porque el universal mantiene a la humanidad en búsqueda, y no porque pretendiera acabar con lo individual o lo singular, cuyo precio conocemos muy bien, es por lo que tiene el aspecto de lo ideal”, Jullien, óp. cit., p. 149.

FORO TEOLÓGICO

EL RETORNO ESPECTACULAR
DE DIOS EN LA FILOSOFÍA
Manifestaciones y razones de un fenómeno

“Dios es un concepto mediante el que medimos nuestro dolor.”

John Lenon

Un retorno milagroso

Dios no ha muerto, al menos en filosofía. Si su retorno puede calificarse de prodigioso es porque había desaparecido como algo útil en todas las filosofías desde la segunda mitad del siglo XIX. El último gran filósofo que habló de Dios fue, sin lugar a dudas, Hegel (1770-1831): no solamente dio ambiciosos cursos sobre las pruebas de su existencia y sobre la “Filosofía de la religión”, publicados por sus discípulos en 1832, sino que presentó su propia filosofía como una expresión del

* JEAN GRONDIN. Profesor de Filosofía en la Universidad de Montreal. Ha publicado, entre otras obras, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (PUF, 1987); *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori* (Vrin, 1989); *L'universalité de l'herméneutique* (PUF, 1993); *Hans-Georg Gadamer. Una biografía* (Mohr Siebeck, 1999, Yale UP 1993, Herder 2000); *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (PUF, 2003); *Du sens de la vie* (Bellarmín, 2003); *Introduction à la métaphysique* (Presses de l'université de Montréal, 2004); *¿Qué es la hermenéutica?* (“Que sais-je?”, 2006; Herder 2008); *Philosophie de la religion* (“Que sais-je?”, 2009).

Dirección: Département de philosophie, Université de Montréal, Faculté de théologie et de science des religions, C.P. 6128 succursale centre-ville, Montréal Québec (Canadá H3C 3J7). Correo electrónico: jean.grondin@umontreal.ca

espíritu absoluto que abarca el conjunto de lo real, donde se ha podido ver el último avatar del panteísmo (Dios, o el espíritu, está en todo). Esta visión teológica de la filosofía suscitó célebres críticas, desde Marx (la religión es el opio del pueblo) hasta Ludwig Feuerbach (Dios es una mera proyección del hombre). Estas caricaturas, reemplazadas por las de Nietzsche (“Dios ha muerto”¹) y por el psicoanálisis de Freud (la religión es una neurosis colectiva en la que Dios actúa como el padre que debe proteger al niño que somos de la incertidumbre de la existencia), y, apoyadas, con mucho gusto, por los descubrimientos científicos como la teoría de la evolución, contribuyeron a crear un *ethos* totalmente ateo o agnóstico en la filosofía. La mayoría de los filósofos influyentes se apartaron de Dios para dedicarse a temas, digamos, más concretos: el “retorno a Kant” de la filosofía alemana y el pensamiento analítico anglosajón (Wittgenstein, Círculo de Viena, Carnap) potenciaron la idea de que la filosofía debía ser, más bien, una reflexión sobre las ciencias; el existencialismo (Sartre, sobre todo, pero también Heidegger) se presentó como una filosofía atea de la condición humana y los herederos del marxismo han visto en la crítica social (la crítica de las ideologías de la Escuela de Fráncfort: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) el asunto más apremiante de la filosofía. En la década de los años sesenta, el existencialismo tuvo que sufrir la competencia del estructuralismo, pero su orientación fundamental no era menos atea: al primado del ser humano, proclamado por Sartre y el primer Heidegger (el del *Ser y tiempo*), se oponía el de las estructuras y las constantes que rigen el pensamiento y el comportamiento humanos. Estas estructuras conciernen a la antropología (Lévi-Strauss), la condición social (Bordieu), el lenguaje (Derrida) o a la historia de las ideas (Foucault). Todos estos filósofos, a veces influidos por el positivismo del ambiente cultural, a veces por autores como Marx y Nietzsche, eran tan evidentemente ateos que se habrían mofado de un filósofo que hubiera osado hablar del buen Dios con el objetivo de haber querido hacer otra cosa que no fuera historia de la filosofía y de sus ideas desfasadas. A comienzos de los

¹ F. Nietzsche, *La gaja ciencia*, n. 125: “Dios ha muerto”.

setenta, Dios era un tema ampliamente invisible en la filosofía, y los filósofos que eran reconocidos como creyentes, como Paul Ricoeur, insistían en marcar la diferencia entre su trabajo filosófico (racional) y sus reflexiones más teológicas²: lo que apremiaba era el análisis del discurso, de la ciencia (a la que se trataba de imitar) y de la acción social. Tratándose de Dios, lo mejor era callarse.

Manifestaciones

A partir de los años ochenta, Dios comenzó a retornar tímidamente entre ciertos filósofos, sobre todo en los escritos del pensador judío Emmanuel Lévinas³. Esta mejora se limitó inicialmente a ciertos filósofos marginales (Jean-Luc Marion⁴, Michel Henry⁵, Rémi Brague⁶), que fueron adquiriendo cada vez más notoriedad con el paso de los años. La mejora se amplió a lo largo de los años noventa, inmediatamente después del derrumbamiento del marxismo y de su “metafísica de la secularización”⁷, antes de conocer una verdadera explosión a partir del año 2000, con el revuelo provocado el 11 de septiembre. Desde entonces, todos los filósofos importantes se han

² P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, Calman-Lévy, París 1995, pp. 16.211 (trad. esp. *Crítica y convicción*, Síntesis, Madrid 2003).

³ E. Lévinas, *De Dieu quien vient à l'idée*, Vrin, París 1982, ²1986 (trad. esp. *Dios sin el ser*, Ellago, Castellón de la Plana 2010).

⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, París 1982. Marion reflexiona sobre el descentramiento del ego, que recientemente se ha percibido en el teocentrismo de Agustín. Véanse sus últimos libros, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, París 2008, y *Le croire pour le voire*, Parole et silence, París 2010.

⁵ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, París 1996 (trad. esp. *Yo soy la verdad*, Sigueme, Salamanca 2001).

⁶ R. Brague, *La sagesse du monde*, Fayard, París 1999; *La loi de Dieu*, Gallimard, París 2005; *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Flammarion, París 2008.

⁷ O. Boulnois, “Dieu, raison our religion”, *Critique* 1 (2006) 69-78. El autor entiende por “metafísica de la secularización” aquel pensamiento según el cual “debe lograrse la representación de un ser divino separado de lo humano e inscribirse el primero en el mundo bajo una forma racional: el Estado moderno, el fin de la historia”.

puesto de nuevo a hablar de Dios, incluso los que desde hace mucho tiempo están cercanos al marxismo, como Jürgen Habermas, Jacques Derrida⁸ y Gianni Vattimo. A este respecto, no se debe infravalorar la sorpresa que supuso ver al gran intelectual alemán Jürgen Habermas discutir con el cardenal Ratzinger en enero de 2004⁹. Influido por Heidegger y Schelling, Habermas se había acreditado desde el principio en el campo de la crítica de las ideologías de la Escuela de Fráncfort, habiendo sido un apasionado portavoz de la revuelta estudiantil de los años sesenta. Ahora bien, esta crítica social debe contar con una razón. Según Habermas, esta razón no se limita a la racionalidad instrumental que asegura el éxito de la ciencia moderna. Se trata, más bien, de una razón que él denomina comunicativa: puede decir que es racional la concepción que es objeto de un consenso clarificado y argumentado. Desde su *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981, Habermas se ha esforzado por mostrar que esta concepción de la racionalidad se encuentra en el fundamento de las sociedades modernas de derecho, al menos idealmente: las democracias republicanas se fundamentan en la universalidad de los derechos humanos y en el ideal de un debate abierto y público. Pero esta concepción de la razón, ¿no tiene ciertos cimientos religiosos y pre-racionales? Esta cuestión se planteó en el comienzo de su encuentro con el cardenal Ratzinger en 2004. Admitiendo totalmente su falta de sensibilidad religiosa, Habermas ha reconocido, gustosamente, dos cosas: por una parte, que esta visión de la razón había sido, efectivamente, preparada por la herencia y el universalismo moral de las grandes religiones, y, por otra, que las religiones lograban, a menudo, expresar estos ideales de manera más inspiradora y más eficaz que los argumentos exclusivamente racionales, de los que están ávidos los filósofos. Ratzinger se alegró de estas admisiones, pero consideraba que la concepción habermasiana de la racionalidad quedaba incompleta si prescindía de Dios como fundamento último

⁸ J. Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, Paris 2001.

⁹ J. Habermas y J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization*, Ignatius Press, San Francisco 2005 (trad. esp. *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid 2006).

de sus convicciones. Dicho de otro modo, si Habermas reconoce la fuerza *cultural* de la religión (que es *una* de las razones del retorno de Dios), Ratzinger alegaba que también se necesitaba a Dios como fundamento metafísico si no se quería quedar en una concepción mutilada de la razón: ¿Qué razón sería aquella que no ofrece orientación alguna sobre el comportamiento humano? Es una idea que Ratzinger, que llegó al papado unos meses más tarde, ha defendido en su discurso de Ratisbona¹⁰, tristemente célebre por su desafortunada alusión al profeta Mahoma, pero cuyo fondo filosófico merece tomarse en serio, considerando que defiende una concepción fuerte de la razón.

Sin embargo, no todos los retornos de Dios se han realizado en nombre de la razón, ni mucho menos. Algunos autores, caracterizados como posmodernos, como Gianni Vattimo, han visto, más bien, en la resurrección de la cuestión de Dios (el “retorno de lo reprimido”) una consecuencia del fin de la modernidad y de su fe en la razón. Si la modernidad se fundaba en los “mitos” de la razón y de la ciencia, su final nos obligaría a poner en cuestión el juicio que hacía sobre la religión como superstición de que la modernidad debía liberarnos¹¹. La modernidad, con su ideal de sociedad libe-

¹⁰ Benedicto XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, 12 de septiembre de 2006: “Pero las culturas profundamente religiosas del mundo consideran que precisamente esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón constituye un ataque a sus convicciones más íntimas. Una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas”. “La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo”.

¹¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milán 1999, p. 18: “Actualmente, no existen razones filosóficas de peso para ser ateos o para rechazar la religión. El racionalismo ateo había, efectivamente, tomado dos formas en la modernidad: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una condición de plena emancipación del hombre de toda autoridad trascendente” (trad. esp. *Creer que se cree*, Paidós Ibérica, Barcelona 2004).

rada gracias a la razón, ¿no era en sí misma un *ersatz* [sustituto] de la fe en Dios? Vattimo critica sobre todo la imagen “fuerte” que la modernidad tiene de sí misma en cuanto que se comprende como la única concepción adecuada de la realidad. Así pues, la modernidad no estaría tan “secularizada” o desdivinizada. Vattimo recuerda, además de otras, que la noción de *secularización*, tan determinante para la modernidad, es de origen religioso: es, en efecto, en el seno del cristianismo donde asistimos a una separación estricta de las esferas de lo sagrado y lo secular (“dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”; “mi reino no es de este mundo”) y precisamente con el objetivo de negar a la esfera laica o estatal toda autoridad religiosa¹². Esta separación se acompaña con un despliegue de autonomía de la razón. Ahora bien, esta autonomía no se realiza plenamente, estima Vattimo, si la modernidad no renuncia a la concepción fuerte que tiene de ella. De ahí su propuesta de un pensamiento “débil” (*debole*) que renuncie a toda afirmación dogmática sobre la realidad, o sobre la verdad y la razón. El cristianismo sería en sí mismo el elogio de la debilidad, al colocar por encima de todo la caridad, el amor al prójimo y el perdón, es decir, que lo que importa no es tener la razón, sino aceptar la pluralidad de las formas de vida y de pensamiento. La encarnación de Dios en Jesús llega a considerarse como la revelación de esta concepción secular del hombre: mediante ella Dios renuncia a su “absolutez”, se baja (en su “kénosis”) para exponerse a los azares de la historia, que adquiere, así, su autonomía y su dignidad. Este Dios no es el Dios metafísico todopoderoso, el ídolo de la razón, sino el Dios que se expresa puramente en la caridad humana, la tolerancia y el perdón recíproco.

Esta concepción de un Dios no metafísico, opuesto al “Dios de los filósofos” (Pascal), debe mucho a Martin Heidegger, uno de los pensadores más influyentes del siglo xx. Su fuerza reside en la crítica del pensamiento metafísico como pensamiento ávido de fundamentos últimos e inquebrantables, del que Heidegger propone huir ante el hecho de la finitud humana. La concepción filosófica, y

¹² Véase también R. Brague, *La loi de Dieu*, París 2005, p. 167.

corriente, de Dios como un ser absoluto, eterno, inmaterial y creador del orden del mundo no sería sino un ídolo metafísico, que sería totalmente deudora del pensamiento griego pero extraña a lo divino. Si esta concepción de lo divino es considerada “blasfema” es porque impone a Dios las condiciones propias de la racionalidad humana: Dios solo es necesario para explicar el orden del mundo y asegurar mi salvación. A lo largo de toda su obra, Heidegger busca, por tanto, un Dios fuera de la metafísica, un dios que no esté ahí para darnos seguridad, sino para turbar nuestras certidumbres. La filosofía no puede producir o desarrollar este concepto de Dios; a lo máximo que puede llegar es a preparar el pensamiento para su advenimiento posible (“solo un dios puede aún salvarnos”, dirá Heidegger) pensando hasta el fondo la ausencia o el abandono de lo divino que sufre nuestra época, un abandono que sería la consecuencia del pensamiento metafísico.

Sobre este Dios “no metafísico” es también sobre el que tratan de pensar los numerosos herederos de Heidegger en Francia, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion y, en cierta medida, Jacques Derrida. Siguiendo a Heidegger, Lévinas reprocha a la metafísica aspirar a una concepción totalizadora de lo real, pero incluye a Heidegger en esta crítica, porque su cuestionamiento se mantendría en el orden del ser. Lévinas considera más prioritario la epifanía de lo “totalmente otro” que se revela en el rostro del otro. El Otro, que Lévinas escribe expresamente con mayúscula, puede ser el prójimo, pero también lo divino que se da a comprender en el mandamiento “no matarás”. Este Dios tiene la virtud de ser incomprehensible. Jean-Luc Marion se inscribe en esta línea cuando trata de pensar en “Dios sin el ser”: la fórmula es sutil porque quiere decir que debe pensarse a Dios diferentemente a como un *summum* en el orden de los seres, pero también que este Dios no puede ser Dios si no es “Dios” (“Dios sin el ser”), es decir, si no es otra cosa que ídolo fabricado por la razón humana. El “Dios” que ha muerto en la filosofía es el “Dios” creador por y para nuestra razón, el Dios que se contenta con responder dócilmente a las condiciones que le imponemos. Marion propone pensar a Dios (sin el ser y sin comillas que lo reducen a nuestro pensamiento) como lo “irreductible”, es decir, lo imposible

que sobrepasa necesariamente todas nuestras expectativas, limitadas a lo posible¹³.

Razones

¿Qué implica este “retorno de Dios” del que solo hemos recordado algunas de sus manifestaciones? Es, ciertamente, algo relativo, porque el ateísmo o el agnosticismo siguen gozando de buena salud. Además de la perennidad de la cuestión y de la evolución intrínseca de las problemáticas filosóficas (“el efecto Lévinas”, si se quiere denominar así), la historia del mundo ha contribuido no poco a volver a hacer de Dios una cuestión frecuente, algo que no hubiera ocurrido en absoluto a comienzos de los años setenta:

El 11 de septiembre de 2001 y la escalada de los fundamentalismos. Este fue un duro golpe para los intelectuales, que, cosa rara entre ellos, han entonado su *mea culpa*: nos hemos equivocado, la religión no ha muerto y Dios sigue teniendo poder en la vida de los individuos (aun cuando estén locos). Todas las reflexiones filosóficas, pero también teológicas, sociológicas o políticas, sobre el “retorno de lo religioso” se inspiran manifiestamente en este acontecimiento (por lo que es inútil insistir más). Es verdad que el fundamentalismo no dice nada sobre Dios. Como muy bien ha subrayado Marion, el fundamentalismo “se imagina creer en ‘Dios’ con la intención de confiar más en sí mismo”: “no duda de la existencia de Dios, sino de la suya”¹⁴.

El hundimiento del comunismo. En los decenios posteriores a la guerra, el marxismo representaba para los filósofos, por no hablar de los teólogos, “el horizonte infranqueable de nuestro tiempo” (Sartre). Ser filósofo significaba contribuir a la revolución social. Este ideal sigue siendo atractivo para los intelectuales (en parte, tal

¹³ J.-L. Marion, “L'irréductible”, *Critique* 1 (2206) 79-91 (recogido en su obra *Certitudes négatives*, Grasset 2010, 97-107). Véase J. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Indiana U. P., Bloomington 2006; (con G. Vattimo), *After the Death of God*, Columbia U. P., 2007.

¹⁴ J.-L. Marion, “L'irréductible”, p. 85.

vez, porque compensa su ineficacia) y es noble en sí mismo, pero Marx ha dejado de ser una referencia obligada. Bien es verdad que nunca se ha considerado a Marx responsable de los regímenes totalitarios que lo han reclamado, pero se ha llegado a pensar que su utopía no era necesariamente liberadora o que no lo habría sido verdaderamente. Esta convicción ha provocado numerosas tomas de conciencia, poniendo en marcha un revisión del juicio que Marx había hecho de la religión como “opio del pueblo”:

El marxismo prometía realizar el paraíso en la tierra y poner fin a la trascendencia alienante. Esta utopía ha llegado a reconocerse por lo que era, a saber, un *ersatz* de la creencia religiosa, a esta importante diferencia de que no ha conducido verdaderamente a un futuro radiante y que nunca ha llegado a entusiasmar a quienes la proponían. Solo embriagaba a los intelectuales. Esto le hizo decir a Raymond Aron, en el título de un libro de 1955, que el marxismo se había convertido en “el opio de los intelectuales”.

Quienes han releído atentamente los textos de Marx han podido también descubrir que no era tan hostil a la religión como su no lectura podía dejar creer. Pues para Marx la religión “es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra esta miseria”. De ahí su célebre texto, pero que debe leerse en todo su contexto: “La religión es el *suspiro de la criatura atormentada*, el *alma* de un mundo sin corazón, al tiempo que es el *espíritu* de las situaciones carentes de espíritu. Es el opio del pueblo”¹⁵. La religión es, por tanto, el alma y el espíritu, es la “aureola” en el valle de lágrimas de la explotación y anuncia así la crítica de la sociedad del marxismo. Con demasiada frecuencia se olvida que la referencia al opio no es tan negativa en este contexto: en el siglo XIX el opio era una droga elegante reservada a los dandis y que procuraba una satisfacción real. Marx no dice que la religión es la “cerveza” del pueblo.

La caída del muro en 1989 condujo, finalmente, a apreciar mejor las democracias representativas. Desacreditadas durante mucho

¹⁵ K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Aubier 1971, p. 53. Véase sobre esto J. Grondin, *La philosophie de la religion*, PUF, París 2009, p. 111.

tiempo por los filósofos por sus deficiencias, tan reales que no pueden ponerse en duda, estas sociedades no son menos modelos de sociedades justas, democráticas y perfectibles. Es sobre todo la filosofía ética y política la que se ha puesto a reflexionar sobre los fundamentos de estas sociedades de derecho. Estas reflexiones han conducido, a su vez, a relanzar la cuestión filosófica de lo divino.

La carencia de sentido en las sociedades occidentales. Ciertamente, las sociedades democráticas son relativamente prósperas y pacíficas, contribuyen a reducir las desigualdades sociales, pero no responden a la cuestión del sentido de la existencia: ¿Por qué se vive? Ciertas reflexiones de autores ateos, como Luc Ferry y André Comte-Sponville, intentan remediar el problema desarrollando formas de espiritualidad humanistas y ateas¹⁶, pero es evidente que Dios y las religiones la responden mucho mejor, con más eficacia y con una autoridad menos mermada de lo que se creía a menudo: la creencia permanece fuertemente alta en estas sociedades occidentales, incluso en los países más laicos, mientras que permanece inmune en las sociedades no occidentales. ¿Adónde apunta esta creencia? ¿Solamente a la debilidad humana? Esto es olvidar, como lo demuestra el ejemplo del marxismo, que la creencia no puede ser criticada si no se tiene otro Dios que proponer, pues la fe en lo divino parece ser una constante de la condición humana en todas las épocas y en todas las culturas.

Siguiendo los trabajos de Habermas y de numerosos autores sobre los principios universales de las sociedades modernas de derecho, la cuestión de lo divino se plantea también a propósito de los fundamentos metafísicos de estos ideales. ¿Sobre qué se fundamentan precisamente los principios de la dignidad humana y de la igualdad entre los seres humanos? ¿Son evidentes por sí mismos? El influyente filósofo canadiense Charles Taylor es uno de los que reconocen que el principio de la caridad y de la bondad que está en

¹⁶ A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, París 2006; L. Ferry, *El hombre-dios: el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona 1997 (original fr. 1996). Sobre la cuestión del sentido, véase J. Grondin, *Du sens de la vie*, Bellarmin, Montreal 2003.

su fundamento presupone una perspectiva teísta¹⁷. Se podría objetar que Dios depende entonces de las preferencias individuales de los filósofos implicados. Pero el argumento de Taylor puede reforzarse: sin Dios, son los principios, tan célebres, de nuestra comunidad humana los que se quedan sin cimientos. En la filosofía Dios no ha muerto. Está en todas partes.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

¹⁷ C. Taylor, *Las fuentes del yo*, Paidós Ibérica, Barcelona 2006 (original ingl. 1989). Esta fundamentación teísta es desarrollada posteriormente en *A Secular Age*, Harvard U. P., Cambridge 2007.

NATURALIZACIÓN DE LAS RELIGIONES

Cambio de nivel

Al nuevo ateísmo vulgar a la manera de Richard Dawkins y Christopher Hitchens se le han hecho honores de sobra como para que haya que dedicarle todavía palabra alguna. Y, sin embargo, las circunstancias no están dadas como para que la teología pueda arrellanarse, distendida. Pues incluso detrás de los más desenfadados críticos actuales de la religión opera un motivo de tan alta complejidad que traerá consigo cierta faena a las Iglesias y las teologías, si acaso lo perciben. El lema central se encuentra en una descripción de sí misma formulada por la Fundación Giordano Bruno, que, como escenario de acción de los ateístas vulgares de la más baja categoría, ha pasado a ocupar entretanto el foco de un ámbito de notoriedad relativamente vasto. Según sus propias afirma-

* KLAUS MÜLLER, profesor y catedrático con dos doctorados, nació en 1955 en Ratisbona. Es director del Seminario para cuestiones filosóficas fundamentales de la Teología en la Wilhelms-Universität de Münster, Westfalia. Entre sus publicaciones importantes se cuentan: *Wenn ich „ich“ sage*, Fráncfort del Meno 1994; *Homiletik*, Ratisbona 1994; *An den Grenzen des Wissens*, Ratisbona 2004; *Vernunft und Glaube*, Münster 2005; *Streit um Gott*, Ratisbona 2006; *Glauben-Fragen-Denken*, 3 tomos, Münster 2006-2010; *Dem Glauben nachdenken*, Münster 2010; *Per una teologia autocosciente*, Lugano 2010. Ha escrito numerosos artículos sobre la filosofía del sujeto, sobre la teoría de los medios y sobre la investigación acerca del monismo.

Dirección: Katholisch-theologische Fakultät WWU, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: mullekl@uni-muenster.de

ciones, “la fundación persigue la meta de desarrollar los trazos fundamentales de una imagen naturalista del mundo así como de una ética secular, evolucionista-humanista, haciendo que todo ello sea accesible al público interesado” (cit. según Warnecke 2009).

El lema decisivo que aquí aparece es “naturalista”, y representa un programa de carácter abarcador. Si lo veo correctamente, por el carril de la naturalización y en coincidencia con las reivindicaciones intelectuales de planteamientos del campo de las neurociencias se está formando desde hace no mucho tiempo algo así como un ateísmo de elites que reivindica haber puesto al descubierto el secreto funcional de todo lo religioso como carga propulsora antropotécnica de un perfeccionamiento global de sí mismo. Precisamente a ello apunta Peter Sloterdijk con su gran obra titulada *Du musst dein Leben ändern* [*Debes cambiar tu vida*], ciertamente el ataque más fundamental que se haya lanzado a la religión desde Feuerbach.

Naturalismo

Los programas de naturalización deconstruyen por regla general la religión como un subproducto (hace largo tiempo prescindible) de la evolución –como lo hace, por ejemplo, R. Dawkins– o, según el “principio del handicap”, como una característica de la buena condición biológica que se manifiesta en un desarrollo maximizado y que, con ello, resulta favorable en la lucha por la atención propia de la elección de pareja. Así la presentan, por ejemplo, P. Boyer y H. Whitehouse. Según estas posiciones, un despliegue de tamaño liberalidad como lo es una consciencia o práctica religiosa muestra, en el contexto de la elección y conquista de pareja, un grado más alto de buena condición biológica. Dicho filosamente: saber y creer hacen *sexy*. No obstante, en el caso de la religión, tales intentos de una biología fundada en las ciencias del conocimiento se encuentran a muchas leguas de distancia de una explicación satisfactoria de la formación de representaciones abstractas de Dios, es decir, de las llamadas *doctrinal religions*, y ni hablar de su distancia respecto de posibles alternativas como, por ejemplo, las basadas en los recursos de la teoría del sujeto.

En lugar de religión, práctica

Por eso, el programa más reciente de la crítica de Sloterdijk a la religión se inicia con un gesto totalmente distinto. En su penúltimo libro, titulado *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen [El celo por Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos]*, el autor había sido más cuidadoso y había hecho mención de algunos rasgos de la idea de trascendencia que solo le parecían difíciles o imposibles de naturalizar, entre ellos particularmente la pregunta por la muerte. Pero ahora, en su obra más reciente *Du musst dein Leben ändern*, estas limitaciones que se había autoimpuesto han desaparecido por completo. Esto se manifiesta sin dejar lugar a dudas en la tesis de que algo así como la religión no existe en absoluto. Lo que se esconde detrás de tal título no es para Sloterdijk más que un conjunto de técnicas de perfeccionamiento de sí mismo con las que, desde tiempos inmemoriales, el hombre intenta ir más allá de sus defectos constitucionales estilizándose en algo que representa más de lo que él es en realidad. Y con esta descripción hago también simultánea referencia al patrono que acompaña el proyecto de Sloterdijk de la primera a la última página: Nietzsche.

Presentando un panorama impresionante, Sloterdijk recorre todas las prácticas, desde las ascéticas del Lejano Oriente, pasando por las técnicas de perfeccionamiento de la Antigüedad y los ejercicios espirituales cristianos, hasta las nuevas instituciones religiosas paganas llamadas “juegos olímpicos” y el programa químico-nanotécnico del *neuro-enhancement* (la optimización farmacológica de la capacidad de rendimiento intelectual, por ejemplo frente a exámenes), para ver en todo ello la acción de un único motivo: la práctica por medio de la cual el hombre hace surgir al hombre y, en una suerte de psicología de altura, trabaja de forma constante en su autoformación orientado por ideales de perfección.

Muchas cosas de las que presenta Sloterdijk en su recorrido son inobjetables: efectivamente, el hombre es –para decirlo con Nietzsche– el “animal no fijado”, o sea, un ser que tiene que formarse a sí mismo. Pero esa constatación antropológica en absoluto va necesariamente unida a un desencantamiento de la trascendencia. Así

puede leerse de forma paradigmática, por ejemplo, en el *De dignitate hominis oratio* de Pico della Mirandola: una vez concluida la obra creadora, escribe Pico, el Creador tuvo el deseo de que hubiese alguien que pudiese percibir y valorar la lógica, la belleza y la grandeza de su obra. De ese modo se le ocurrió la idea de crear, después de haber terminado todo, también al ser humano. Pero como todo tenía ya su ordenamiento y su lugar asignado, esta nueva criatura no podía ser creada sin más sobre la base de lo ya existente.

Por eso, Pico da al fenómeno de la subdeterminación el rango de cualificación teológica. De ese modo, la idea de libertad adquiere una legitimidad cuyo nivel no alcanza el pensamiento teológico actual –ni mucho menos el del magisterio eclesiástico–. Pero no solo eso: al mismo tiempo, Pico logra fluidificar la antropología. Él es el primero en advertir que lo que constituye la naturaleza humana no es independiente del actuar del hombre mismo. El hombre se hace algo determinado a través de la acción. Dicho de otro modo: la esencia –naturaleza–del hombre solo existe como esencia determinada por el hombre, o sea, como interpretada. La interpretación procura siempre dar sentido al acto de interpretar, o sea, dice por lo menos implícitamente qué debe ser. La interpretación tiene ínsito un momento normativo. Pico introduce también de manera obvia una taxonomía en el trato del hombre consigo mismo: el hombre puede autodeterminarse orientándose hacia lo alto o hacia lo bajo. Pero el impulso normativo permanece inserto en la posibilidad fundamental de la plasmación creadora de sí mismo. La dignidad del hombre no se funda ya en determinaciones ontológicas, del orden del ser, sino en su libertad.

Por supuesto, Sloterdijk persigue con su tesis del antropocentrismo un objetivo visiblemente muy distinto: como dice Jan Assmann, a él le importa socavar la distinción mosaica entre religión falsa y verdadera y dejar en suspenso el concepto de religión en su conjunto: “Solo hay sistemas de prácticas más o menos capaces y más o menos merecedores de difusión. También desaparece la falsa contraposición entre creyentes y no creyentes, siendo reemplazada por la distinción entre practicantes y quienes carecen de práctica o bien practican de otro modo” (Sloterdijk 2009a, p. 12).

Además, Sloterdijk niega que persiga objetivos de índole naturalista y que, de ese modo, trabaje al mismo tiempo a favor de una funcionalización de lo religioso. Según él, se limita exclusivamente a realizar traducciones internas “gracias a las cuales se explicitan los lenguajes antropotécnicos internos a los mismos sistemas espirituales” (Sloterdijk 2009a, p. 32). Y esta explicación del verdadero sentido de la religión no es otra cosa más que otro acto adicional de ilustración. Ahora bien: yo planteo dos dudas respecto de que la obra de Sloterdijk cumpla realmente esto que reivindica realizar.

Doble objeción

a) Mi crítica se dirige ante todo contra un argumento sistemático que se extiende a lo largo de todo el libro y que casi sorprende por su simpleza: el argumento de que el hecho de la acción antropotécnica de la praxis religiosa y su posibilidad de ser reconstruida desencanta por sí mismo como ilusoria la religión y la trascendencia. Esta inferencia tiene tanta inconsistencia como afirmar que el hecho de desear algo para mí demuestra *ex sese* la inexistencia de lo deseado (como se sabe, una falacia de Feuerbach). Si así no fuese (y basándonos en un argumento semejante de Robert Spaemann), la sed debería ser la prueba de la inexistencia del agua. Pero, en un horizonte naturalista, ¿no se impone justamente la conclusión contraria? Teniendo lo religioso el anclaje basal y la relevancia que posee, sería casi un prodigio que no tuviese también raíces biológico-naturales, cosa que no significa, ni con mucho, que pueda explicarse con el mero recurso a ellas. Lo que me parece significativo es que justamente los dos ejemplos que presenta Sloterdijk respecto de la posibilidad de desvelar la génesis y de poner así de manifiesto el carácter ilusorio de la religión son precisamente historias del fracaso de la fundación sintética de religiones: los juegos olímpicos y la ciencia ficción. En el primer caso, el intento se ha convertido desde hace mucho tiempo en una máquina de hacer dinero, ingobernable e infestada de *doping*, en manos de un sindicato internacional llamado “Comité Olímpico”. En el segundo, el proceso ha

desembocado en un grupo psico-empresarial que ocultó a su fundador L. Ron Hubbard frente a la opinión pública durante los últimos años de su vida con el fin de –como escribe el mismo Sloterdijk– “no exponer ante la vista de sus seguidores hasta dónde puede llegarse con sus métodos” (Sloterdijk 2009a, p. 170).

b) Sloterdijk equipara en todo y por principio religión y ética. Ese es, por así decirlo, el primer paso de su programa de ilustración. Pero eso mismo es mala ilustración, en contra de la cual ya la filosofía práctica de Kant –nada menos–, con la transformación de metafísica en teología moral filosófica, esencial para ella, se percibió como un impulso de diferenciación de dimensiones históricas (cosa que llevaron al extremo los poskantianos Fichte, Hegel, Schelling y Hölderlin). Pero esta objeción adquiere su auténtico filo por el hecho de que el concepto de ética propio de Sloterdijk no puede conciliarse con la autocomprensión de las religiones, en todo caso no con la de los grandes monoteísmos. Un caso en cierto sentido particular podría ser el budismo *siempre que* se lo comprenda como religión, cosa que, sin embargo, sucede cada vez menos, de modo que queda fuera de consideración como instancia contraria. De forma sumamente reveladora afirma Sloterdijk al final de una de las numerosas entrevistas que acompañaron la publicación de su libro: “Mi libro lleva a cabo [...] el intento de retrotraer lo sublime a la ética. Por eso, también la religión tiene que creer en esto: quien se aventura en la ética de la sobreexigencia absoluta deja de necesitar la excusa llamada ‘religión’” (Sloterdijk 2009b, p. 55).

Alternativa cristiana

Pero el problema de la sobre(auto)exigencia ética es justamente aquel al que la religión da la respuesta que constituye su especificidad. Para concretizarlo de inmediato en el caso de lo cristiano: la afirmación cristiana fundamental de principios no reza, justamente, “tienes que”, sino “eres” (y no en último término las paradojas del Sermón del Monte tienen que ver precisamente con ello): no tienes que fabricar, ganar, justificar tu existencia, tampoco mediante un

comportamiento moral de excelencia, porque de todos modos fracasará en el intento. Por el contrario, basta que existes, porque Dios ha dicho: “Quiero que existas” –frase que, según Agustín, no es más que una descripción de la confesión “te amo”–. Solo en el horizonte de la convicción de una tal afirmación trascendente –o sea, de una confirmación de la existencia– pueden los mortales escapar del “pánico de la conservación de sí mismos” –como dice el mismo Sloterdijk (2009a, p. 626)–, un pánico en el que necesariamente cae toda existencia contingente librada a sí misma. Ni el más sutil antropocentrismo logra hacer desaparecer de la realidad el escándalo de la muerte. Solo puede estar de acuerdo con él quien, en última instancia, se sepa contenido, junto con su propia muerte, en una realidad que no esté sometida a su vez a una contingencia semejante. El almacenamiento inmanente de la *perfectio* no conduce nunca a otra cosa que a la autodestrucción. En tal sentido, mantener abierta la relación con la trascendencia –aunque “solo” sea en la modalidad de la esperanza, como caracteriza, por ejemplo, la doctrina kantiana de los postulados– significa percibir una instancia de defensa de lo humano. Y, al mismo tiempo, en contra del elitismo de la antropología de Sloterdijk, detrás del cual pueden descubrirse sin dificultad los contornos del superhombre nietzscheano, plantea un igualitarismo que pertenece justamente a la sustancia de lo judeocristiano.

Por supuesto: tal cosa queda fuera del campo visual de Sloterdijk. Pero precisamente aquí debería iniciarse la controversia en torno a la ilustración, que hoy hay que llevar nuevamente adelante y en la que Sloterdijk se considera tan comprometido. En este contexto vale tal vez la pena recordar el escrito autobiográfico de Alfred Döblin titulado *Schicksalsreise [Viaje del destino]*, en el que este autor rinde cuentas de su conversión al catolicismo –sentida como un escándalo por colegas suyos como Brecht–, con la cual, según su convicción, él se puso en camino hacia una “nueva y mejor ilustración” (Döblin 1949, p. 365). Si en el cristianismo la religión se ha convertido realmente en ilustración, como afirmara el entonces cardenal Ratzinger poco antes del último cambio de milenio con acertados argumentos tomados de los primeros tiempos de la autocomprensión teológica cristiana (Benedicto XVI, 2007, p. 29), entonces

se hace palmariamente manifiesto que toda controversia futura en torno a Dios debe llevarse adelante como controversia sobre la forma que debe tener una verdadera Ilustración.

Bibliografía

- Benedikt XVI (2007): *Jesus von Nazareth. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Friburgo, Basilea, Viena [En español: Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, traducción de Carmen Bas Álvarez, Madrid 2007].
- Boyer, Pascal (2003): “Religious thought and behaviour as by-products of brain function”, en *Trends in Cognitive Science*, 7, pp. 119-124.
- Dawkins, Richard (2007): *Der Gotteswahn*, traducción del inglés de Sebastian Vogel. Berlín.
- Döblin, Alfred (1949): *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis*. Fráncfort del Meno.
- Müller, Klaus (2006): *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Ratisbona.
- Sloterdijk, Peter (2007): *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Fráncfort del Meno.
- (2009a): *Du mußt dein Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*. Fráncfort del Meno.
- (2009b): „Die glauben, demnächst können sie fliegen“. Entrevista en *Literaturen*, 05, S. 50-55.
- Uhl, Matthias/Voland, Eckart (2002): *Angeber haben mehr vom Leben*. Con dibujos de Silvia Debusmann. Heidelberg, Berlín.
- Warnecke, Willem (2009): *Michi Neunmalklug erklärt die Evolution*. En: *literaturkritik.de*, Nr. 5.
- Whitehouse, Harvey (2004): “Theorizing Religious Past”, en Whitehouse, Harvey (ed.), *Theorizing Religious Past – Archeology, History and Cognition*, Walnut Creek, pp. 215-230.
- (Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

LA FE EN DIOS:
UNA EMOCIÓN HUMANA CONVENIENTE

Creo. Esta simple afirmación se encuentra en el corazón de muchas religiones. Ella implica aceptación en ausencia de una evidencia rigurosa. Suprime la curiosidad, la apertura mental y el cambio de la propia manera de ver a la luz de la evidencia. ¿Por qué, pues, en nuestra sociedad pos-iluminista sigue utilizándose la expresión “creo en Dios”?¹

* CHRISTOPHER F. HIGGINS tomó posesión de su cargo como vicedecano y rector de la Universidad de Durham en 2007. Fue becario en el Royal College of Music de Londres y entró en la Universidad de Durham, donde se licenció en 1976 y se doctoró en Botánica en 1979. Obtuvo una beca de investigación del SERC para trabajar en la Universidad de California (Berkeley); posteriormente, regresó al Reino Unido como profesor de Bioquímica en la Universidad de Dundee, donde fue promovido a catedrático ad hómitem con 33 años. Se trasladó a Oxford en 1989 como Jefe Científico del Imperial Cancer Research Fund (actualmente CR-UK) y en 1993 fue nombrado catedrático de la Fundación Nuffield y director de departamento de Bioquímica Clínica en la Universidad de Oxford. En 1998 pasó al Imperial College de Londres como director del MRC Clinical Sciences Centre, y catedrático y jefe de la sección de Ciencias Clínicas. Ha publicado unos 200 artículos sobre biología celular y genética, y entre los premios obtenidos por su investigación destacamos la CIBA Medal de la Asociación de Bioquímica, el Fleming Prize de la Asociación de Microbiología y la Howard Hughes International Scholarship. Es miembro de numerosas Reales Academias y es consejero de diversas comisiones y de comités consultivos.

Dirección: Durham University, Old Elvet, Durham DH1 3HP (Reino Unido). Correo electrónico: chris.higgins@durham.ac.uk

¹ Bastará aquí una definición simple que cubra el significado general del término “Dios” en la mayoría de las religiones: “un ser sobrehumano, objeto de culto”(según Chambers Dictionary).

Desde la Ilustración, los seres humanos han utilizado una poderosa metodología –la investigación científica– para ayudarse a obtener evidencias fiables acerca de la naturaleza de nuestro universo y de la posición de la humanidad dentro de él. La mayoría de la gente no ha navegado alrededor del mundo, pero existe una aceptación generalizada de que lo expresado por la inscripción “allí hay monstruos” colocada al margen de los mapas medievales de una “Tierra plana” refleja la ignorancia de la humanidad en esa época así como la actividad de la imaginación humana que cubre las lagunas del conocimiento. Sin embargo, y en contraste con lo anterior, la frase “creo en Dios”, comúnmente utilizada, no ha sido asignada de la misma manera a la historia ni ha sido reemplazada todavía en el vocabulario general de nuestro tiempo por un credo que refleje de manera más precisa nuestro creciente conocimiento del universo –aunque admito que, a ese efecto, la frase “es improbable que Dios exista” no tiene el mismo impacto retórico–.

La sociedad occidental depende actualmente por completo de poseer una comprensión fiable del mundo en que vivimos. Las cosas esenciales de nuestro modo de vivir, incluyendo suficiente comida y agua, medicamentos y energía, sólo se dan en virtud de la rigurosa explicación de la realidad que trae consigo la investigación científica y demuestran más allá de toda duda razonable que el método científico ofrece una comprensión sólida, fiable y reproducible del mundo en que vivimos. ¿Por qué no se aplican los mismos estándares de evidencia a la cuestión de la existencia o inexistencia de “Dios”? Algunos colocan su pensamiento acerca de “Dios” en un compartimento distinto de su enfoque de otros asuntos de carácter más mundano. Otros intentan evitar el tema por completo y se retiran a definiciones como que “Dios” es desconocido o incognoscible. ¿Qué quiere decir semejante cosa? Si Dios es desconocido o incognoscible, ya por definición no puede ser más que una combinación de imaginación y pensamiento ilusorio por parte del hombre. ¿Por qué no aceptar, simplemente, que hay algo desconocido, en lugar de aceptar mitos acerca de un “Dios” con características antropomórficas al que supuestamente hay que tributar culto?

A pesar de los notables conocimientos que hemos alcanzado ya acerca de nuestro universo y de nuestro lugar en él, muchos siguen siendo aparentemente incapaces de abandonar las “creencias” del pasado. Puede provenir de un deseo innato, de una respuesta emocional, afirmar certeza donde no la hay y establecer un punto fijo en la vida que no debería ser cuestionado. Por supuesto, esto tiene sentido si “Dios” no es sobrenatural sino un constructo de la imaginación humana. Conspirando subconscientemente con la promulgación de la existencia de “Dios”, las personas se dan a sí mismas un lugar más seguro y confortable en la sociedad. La “fe en Dios” es una emoción humana muy conveniente.

La “fe en Dios” choca con el despliegue racional de un conocimiento fiable, algo que ha sido tan importante para el éxito y la difusión de los seres humanos como especie. Por tanto, la “fe en Dios” tiene que haber ofrecido una fuerte ventaja competitiva a nuestra especie, particularmente durante los períodos tempranos de la evolución humana. Según parece más probable, esta ventaja debe de haberse dado en el establecimiento de comunidades capaces de funcionar. Es un hecho que casi todas las sociedades, tanto antiguas como modernas, han construido un “Dios” o “dioses” para cubrir sus necesidades. Presumiblemente, este concepto de un “Dios” sobrenatural se desarrolló cuando las habilidades imaginativas y comunicacionales humanas se desarrollaron e hicieron capaces a los grupos de individuos de idear historias para explicar lo prodigioso e inexplicable: un ignorante (en sentido no peyorativo) intenta explicar la realidad física y la existencia humana. Sin embargo, la narración y el concepto de un poder sobrenatural tienen otro uso potencial, análogo al “coco” o “cuco” que aparece en las historias que se cuentan a los niños pequeños.

El conocimiento que se consideraba tener acerca de un “Dios” sobrenatural confería un medio por el cual la persona podía ejercer autoridad sobre otras en una comunidad. Sin duda, desde una perspectiva positiva esto contribuyó a suscitar comunidades de individuos que cooperaban entre sí, una condición necesaria para que las personas individuales prosperaran en un mundo difícil. Podía utili-

zarse para justificar la supresión de una comunidad por parte de otra y para la apropiación de sus recursos. En casi todas las sociedades los líderes religiosos han ejercido una considerable autoridad, y el concepto de un “Dios” ha sido utilizado para regular el comportamiento y la cultura. Como individuos somos más bien débiles y no estamos bien adaptados para sobrevivir en la mayoría de los lugares de la tierra. Sin la convivencia y el trabajo en común en comunidades, es casi seguro que nuestra especie se habría extinguido. A lo sumo, los seres humanos habríamos quedado restringidos a nichos ecológicos en las planicies de África. La creencia en los mismos “dioses” puede muy bien haber ofrecido el elemento aglutinante requerido por las tribus y comunidades para crecer y transformarse en culturas y civilizaciones y para diseminarse por el mundo entero. Desde esta perspectiva puede entenderse por qué toda religión tiene que considerar a su propio “Dios” como el único Dios verdadero: es el “Dios” que trabajó para ellos y condujo al crecimiento o a la supervivencia a esa sociedad o civilización particular. En cuanto esos “dioses” son fundamentalmente diferentes, la mayoría tiene que consistir en constructos imaginarios del ser humano. Y además, ¿por qué no todos los “dioses”? A pesar de que, por ejemplo, los creyentes en el “Dios” cristiano consideran a su “Dios” superior al dios sol de los aztecas, que exigía sacrificios de vírgenes, el dios sol desarrolló una función muy positiva para el crecimiento y el poder de la sociedad azteca (a no ser que uno hubiese sido una virgen) hasta que esa sociedad fue derrotada por una tecnología avanzada: armas de destrucción masiva, incluyendo caballos, armas de fuego e, inadvertidamente, la enfermedad. Cuando una cultura o civilización decae, decaen también su “Dios” o sus “dioses”, o, por lo menos, se transforman en una imagen aceptable para la cultura que la sucede.

Presumiblemente, el concepto de “Dios” ha sobrevivido a la Ilustración porque ha hundido profundamente sus raíces en nuestro psiquismo a lo largo de generaciones y se ha impreso tan profundamente en la mente de la gente que la mayoría se aviene automáticamente a la creencia. Nadie puede dudar de que la “fe” puede ser inducida en la mente de los jóvenes –baste considerar las “madr-

zas” islámicas y sus equivalentes en otras religiones—. Todos nosotros hemos sido inadvertidamente adoctrinados (en un sentido no peyorativo) desde la infancia dentro de los límites de nuestra sociedad y de sus tradiciones. Esto es esencial para que los niños se adapten en el seno de la comunidad en la que crecen. Los datos biológicos y psicológicos muestran que muchos rasgos, conceptos, modos de pensar y respuestas emocionales han sido grabadas en nuestro cerebro a lo largo de nuestro desarrollo en la infancia, y que esos rasgos son difíciles de remover. Nos guste o no, la mayoría de nosotros se parece de manera reconocible a nuestros padres en nuestros comportamientos y emociones. Estoy seguro de no ser el primero en señalar que casi todos los que “creen” casi siempre “creen” en una versión de “Dios” similar a la que han recibido en su crianza. La gente en general no cuestiona más tarde en la vida la impronta que ha recibido. Para algunos, esto es así porque valoran las tradiciones y la cultura, el arte y la música asociadas con su “Dios” y desean preservar todo ello. A otros posiblemente no les guste sentirse fuera de lugar y por eso se adhieren a las normas sociales que se les han inculcado en la infancia en lugar de cuestionar el *status quo*. Algunos, como señalara Pascal, prefieren moverse en terreno seguro por si acaso Dios existiera. Otros podrán encontrar genuinamente que el concepto de un “Dios” les ofrece consuelo, esperanza y una ilusión de certidumbre frente a la incertidumbre y al concepto de que la vida carece de sentido fuera de la efímera entidad física que llamamos nuestro cuerpo. Y por último, como es obvio, hay algunos que no abrigan duda alguna en su mente acerca de la realidad e importancia del concepto de “Dios” para su vida. Si la “fe” funciona para un individuo, está en su derecho y yo no le desearía el mal ni tampoco que mudara esa parte de su vida. Sin embargo, eso no significa que su “Dios” posea realidad alguna fuera de su propia mente y consciencia.

Por supuesto, no se puede ofrecer una prueba negativa. Nunca será posible demostrar sin ambigüedades que no existe un “Dios” sobrehumano —del mismo modo como no es posible demostrar que “el coco” no existe—. La comprensión que se alcance será siempre un balance de probabilidades. No obstante, la probabilidad es

mucho más fuerte a favor de los ateos. Por supuesto, la mayoría de la gente adopta la mayoría del tiempo un enfoque probabilístico para la aceptación de lo que es real. Si su vecino llama por teléfono para decir que había un caballo en su jardín, usted llamaría al granjero del lugar para que vaya a buscarlo. Pero si dice que había un unicornio en su jardín, usted requeriría una evidencia bien convincente de que no haya tomado demasiadas pastillas.

Comprender estas probabilidades es importante para enfatizar por qué el conocimiento derivado de la ciencia y la investigación científica es tanto más fiable que el conocimiento que, supuestamente, proviene de “Dios”. La ciencia no versa sobre hechos y certezas. La ciencia es una metodología: el mejor método que la humanidad tiene a su alcance para explorar lo desconocido, para generar conocimiento e interpretar el universo y nuestro lugar en él así como para limitar los márgenes de lo incierto. La ciencia se basa en la observación, la experimentación y la argumentación. Es una comprensión colectiva que separa el trigo de la paja, las ideas consistentes de las conjeturas y la realidad de la imaginación. En la ciencia se trata de poner al descubierto la falsedad de lo que pensamos que sabemos de modo que podamos descubrir lo desconocido. Por supuesto, hay todavía muchas cosas que no entendemos. Pero el conocimiento obtenido de manera colectiva utilizando el método científico tiene toda la fiabilidad, robustez y reproducibilidad que es posible conseguir. En contraste, el conocimiento de nuestro universo físico basado en las tradiciones generacionales y en la “fe en Dios”, sin prueba ni verificación experimental, nunca podrá ser más que imaginación y conjetura.

Ya he bosquejado más arriba varios argumentos *a favor* del concepto de que “Dios” es un constructo puramente humano sin realidad alguna fuera de la consciencia colectiva humana. De hecho, toda potencial definición de un “Dios” puede explicarse mejor en esos términos. Por ejemplo, para escabullirse de un rincón, alguien podría sugerir que “Dios” podría ser lo que precedió al *big bang* y estableció las leyes físicas que gobiernan el universo. No tenemos idea de qué precedió al *big bang*, de modo que, por definición, un

“Dios” basado en tales desconocimientos tiene que estar basado en la imaginación: un invento de la imaginación humana. Lo mismo corresponde decir acerca de la idea de que, de tanto en tanto, “Dios” interrumpe las leyes de la física e influye en nuestras vidas individuales: milagros, en la terminología de la Iglesia cristiana. Nunca puede haber evidencia de un “milagro”, porque un milagro es un acontecimiento singular que no puede explicarse de manera habitual. Pero el acto de adscribirlo no demuestra que sea un acto de “Dios”. Por tanto, la afirmación de que un milagro se debe al obrar de “Dios” es simplemente imaginación humana.

Además, cada vez hay más evidencias *en contra* de la existencia de un “Dios” sobrenatural. Hay varios aspectos de nuestro universo y de nuestra existencia acerca de los cuales podemos tener una certeza colectiva tan grande como es posible alcanzar, basada en generaciones de observación y experimentación –de rigor científico–, y esos aspectos dejan poco espacio para un “Dios”. (1) Nuestro universo comenzó con una gran explosión, el *big bang*, hace alrededor de 14.000 millones de años. Las leyes físicas establecidas en el origen de nuestro universo nos ofrecen el marco que determina cómo se desarrolló y continúa desarrollándose el cosmos. Las leyes físicas universales establecidas en el momento del *big bang* parecen ser suficientes para explicar cómo surgieron las galaxias, nuestro sistema solar y la Tierra sin necesidad de influencia externa o sobrenatural alguna. (2) No hay evidencia alguna de que la vida sobre la Tierra sea otra cosa que una consecuencia de esas mismas leyes físicas universales, ni necesidad alguna de subvertir esas leyes físicas para explicar la evolución de la vida o de la humanidad. Ustedes y yo no somos nada especial, sino una parte del universo físico, y estamos sujetos a las leyes físicas. Nos guste o no, somos insignificantes. Ustedes y yo existiremos por un período casi infinitesimalmente breve del tiempo en un rincón casi infinitesimalmente pequeño e irrelevante del universo. Ustedes y yo no somos más que combinaciones de átomos que se han asociado de modos particulares y que pronto se disociarán. (3) Los procesos en nuestro universo son más bien estocásticos que deterministas, de modo que, después del *big bang*, no había en el universo certidumbre alguna acerca de

si y cuándo fuese a surgir una humanidad o un planeta Tierra: sólo había una oportunidad de que existieran. Si el *big bang* ocurriera de nuevo, incluso de acuerdo a las mismas leyes físicas, la vida podría o no surgir, pero, incluso si surgiera, casi con seguridad lo haría en un lugar diferente y en un tiempo diferente dentro del universo. Dicho brevemente, todo lo que sabemos sugiere que nuestra existencia es un suceso fortuito. (4) La genética moderna demuestra de forma convincente que, entre las formas de vida conocidas en la tierra, el ser humano no es especial: hemos evolucionado de otras formas de vida y pronto nos habremos extinguido cuando la variabilidad genética y el entorno cambiante lleven a una continuidad de la evolución. En términos biológicos y químicos somos afines al repollo, y no tenemos tampoco más importancia que él. No ha habido un “gran diseño”, y Darwin tenía razón: la evolución progresa por acontecimientos al azar y somos el producto corriente de procesos de evolución en el planeta Tierra. (5) Un aspecto del ser humano en el que todavía hay lagunas importantes en nuestra comprensión de nosotros mismos es el modo en que opera el cerebro humano. Tal vez, esto no resulte sorprendente en cuanto el cerebro humano es la entidad más compleja que existe sobre la tierra y, muy posiblemente, la más compleja en el universo. Pero toda la evidencia que tenemos coincide con la simple hipótesis de que el cerebro humano es un producto de la evolución. Nuestras funciones cognitivas son por cierto mucho más avanzadas que las de una babosa. No obstante, cuanto más aprendemos, más nos damos cuenta de que esas funciones son muy afines a las de un simio y realmente no mucho más avanzadas que, por ejemplo, las de un gato: sólo que están balanceadas de manera diferente. Por ejemplo, el cerebro del gato ha evolucionado de forma tal que es mucho mejor que nosotros en la interacción con su medio ambiente a través de la interpretación de la visión y del tacto. En cambio, nosotros hemos desarrollado un cerebro que interpreta de la mejor manera el entorno a través de la comunicación entre grupos de individuos, incluyendo el lenguaje, y eso ha hecho posible el establecimiento de comunidades y la acción concertada necesaria para nuestra supervivencia. Nada de lo que hemos aprendido hasta ahora de los recientes avances en las neuro-

ciencias sugiere que nuestra capacidad de pensar y de tener vida emocional sea algo diferente de un producto de la biología, la química y la física. Tampoco hay necesidad de postular que nuestro carácter y comportamiento esté de alguna manera ordenado o fijado previamente: puede ser alterado fácilmente a través de medios genéticos o medioambientales (el mal de Alzheimer y el alcohol son buenos ejemplos, respectivamente). Como hay todavía mucho que aprender, casi seguramente con el tiempo llegaremos a ser capaces de explicar cómo se suscitó más exactamente ciencia en términos físicos, de forma análoga al modo en que Newton explicó el movimiento aparentemente “milagroso” de las estrellas y los planetas en términos simples que podemos ahora aplicar en todas partes en el universo. Este es el poder del rigor científico en el descubrimiento de la realidad.

Pues bien, ¿qué resulta de todo esto? Las definiciones son importantes. La definición normal de “Dios” utilizada ampliamente en nuestra sociedad es la de un ser sobrehumano o sobrenatural, objeto de culto. Sin embargo, he expuesto que no hay evidencia alguna de la existencia de un “Dios” sobrehumano, sino que, en lugar de ello, lo que mucha gente designa como “dios” es simplemente una emoción humana conveniente sin realidad alguna fuera de la consciencia humana. Esta emoción ofrece un marco, como lo hace el humor, que ayuda a los individuos a encarar la incertidumbre, o brinda un sentido de pertenencia en una comunidad con igual mentalidad. Genera rituales y tradiciones que ayudan a ordenar la existencia humana. Mientras esto no se confunda con un “Dios” sobrehumano y quede restringido al dominio privado está muy bien. Sin embargo, la sociedad, a menudo sin pensarlo, asume que la gente de la religión tiene un monopolio de la sabiduría cuando se trata de temas morales y éticos, o, en algunos casos, del gobierno. Para algunos, de esta postura sólo ha habido un pequeño paso hacia la supresión de las ideas cuestionadoras de aquellos que genuinamente desean explorar la realidad. Galileo y Darwin vienen a la memoria. Y la Inquisición española fue aun peor. La humanidad está aplastando este planeta y sus recursos. La única esperanza para la supervivencia de nuestra civilización en algo semejante a la forma

en que se encuentra actualmente es que una comprensión científica fiable nos desarrolle soluciones para controlar la población, la seguridad alimentaria, la difusión de las enfermedades, la escasez de energía y el cambio climático. Estas soluciones no vendrán por cierto de “Dios” y se verán impedidas si la “fe” revoca la razón y la racionalidad. La “fe” debe seguir siendo una emoción privada, si es conveniente. La racionalidad y la comprensión científica son una fuerza esencial para el bien en la sociedad y hoy en día nos ofrecen nuestra única esperanza de que nuestras comunidades y civilizaciones humanas, basadas o no en la “fe en Dios”, tengan un futuro positivo hacia el cual mirar.

(Traducido del inglés por Roberto H. Bernet)

ATEÍSMO Y RELIGIÓN
EN EL POSTSOCIALISMO
El caso croata

Los términos *ateísmo* y *religión* en la civilización llamada occidental abarcan un amplio campo semántico: no son estáticos ni unívocos, y la interpretación de su significado depende de la posición desde la cual los observemos. Procesos de cambio de paradigma social, político y cultural, llevan a reexaminar y reevaluar estas nociones y, algunas veces, el mismo término adquiere connotaciones diferentes según las diferentes constelaciones (socialismo, comunismo, liberalismo, neoliberalismo, cristianismo). Este texto analiza brevemente el contexto croata y advierte en contra de una nueva reafirmación política del catolicismo, difícilmente compatible con la fe auténtica y el respeto a los no creyentes.

La herencia del socialismo y la situación de transición

Evidentemente, desde el punto de vista de los países del Este, el siglo XX ha estado marcado por la movilización del ateísmo con

* JADRANKA BRNČIĆ, consejera científica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zagreb (Croacia), ha presentado una tesis doctoral sobre la interpretación del texto bíblico según Paul Ricoeur. Publica textos científicos, ensayos, prosa y poesía haiku. Es autora de varios libros: *Anđeli* ("Los ángeles. Estudio de teología") y *Biti katolik još* ("Ser todavía católico", ensayos), entre otros. Tiene en preparación un libro sobre la hermenéutica bíblica de Ricoeur y la hermenéutica del texto y los motivos bíblicos en la literatura, el arte y el cine.

Dirección: Filozofski fakultet, I. Lučića 3, 10000 Zagreb (Croatia). Correo electrónico: jbrncic@ffzg.hr

fines políticos. Partiendo del pensamiento de Marx, la ideología comunista consideraba que la religión –producto necesario de la opresión y de la práctica material del proletariado, una “consciencia invertida del mundo”– iba simplemente a desaparecer ante los conocimientos científicos y por la eliminación de las causas de su aparición. Pero como la religión siguió siendo una amenaza permanente contra el control impuesto sobre la población, Stalin comenzó una feroz represión. Además, la Unión Soviética y sus países satélites hicieron del antiteísmo uno de los fundamentos de su ideología. Las prácticas represivas (hostigamiento, degradación social, arrestos, confiscación de bienes de la Iglesia, conversión de los lugares de culto) variaron en intensidad según los países en los que fueron aplicadas.

En la República Federal Socialista de Yugoslavia, el poder político confiscó la mayoría de los bienes de las Iglesias cristianas (ortodoxa y católica), marginó a los sacerdotes y a creyentes destacados y envió a prisión a un cierto número de ellos. Pero después de la ruptura de Tito con el estalinismo en el año 1948, el gobierno se volvió cada vez más tolerante con las prácticas religiosas que se limitaban a la esfera privada. Según el censo de población realizado, en 1953 había en Yugoslavia 41% de ortodoxos, 31% de católicos, 12% de musulmanes, 5% de otras religiones y 11% “sin religión”. Sin embargo, la religión no estaba autorizada en la vía pública y en la educación, donde imperaba el adoctrinamiento marxista. Por tanto, las Iglesias, frente a un “enemigo” claramente definido, se fortalecieron en calidad. Admitir públicamente que se era creyente no era sólo la expresión de la pertenencia a una tradición religiosa, sino una opción y decisión personales. La Iglesia católica se mostró suficientemente madura para aceptar y aplicar las directivas del concilio Vaticano II, y muchos sacerdotes formados aceptaron el diálogo con el mundo.

Ahora bien, ¿qué sucedió después de la caída del Muro de Berlín en 1989, ese acto simbólico de hundimiento de la idea comunista y de sus tentativas de realización política? Se comienza a percibir el alcance de esta ruptura histórica: la desaparición del sistema social-

comunista de la escena política no significa solamente el fracaso de un sistema totalitario, sino también la pérdida de equilibrio sobre el cual durante la guerra fría se apoyaba el orden del mundo entero. Después de la pérdida de los desafíos y las correcciones mutuas de las poderosas ideologías polarizadas, la comunista y la liberal, comenzaron a manifestarse sus defectos reales. El socialismo había sido el mal remedio, pero el capitalismo liberal, que comenzó a extenderse a través del mundo, se convirtió en la causa de una enfermedad severa. La polarización no se suscitó más a partir de los fundamentos políticos e ideológicos, sino de las diferencias entre las civilizaciones y de las diferencias de mercado.

A consecuencia de terribles guerras de identidad, el tiempo del postsocialismo demostró estar dominado por los traumas colectivos, un tiempo acorralado entre las promesas ideológicas del porvenir y la confrontación traumática, pero no por eso menos ideológica, con el pasado. Esta situación traumática ha degradado fuertemente la salud del proceso democrático en la ex Yugoslavia. En lugar de una sociedad pluralista y multicultural, surgieron los nacionalismos; en lugar de la coexistencia de diferentes etnias, el recuento de los huesos de las víctimas de los conflictos precedentes; en lugar de la revisión y purificación de la memoria, también el revisionismo anticomunista; en lugar del establecimiento de un nuevo sistema socioeconómico basado en la propiedad privada, el Estado nacional, la acumulación primitiva de capital y el refuerzo de las elites corrompidas; en lugar de programas precisos y pragmáticos de la derecha y de la izquierda, la lucha por el poder; en lugar de la democracia responsable, la pasividad de los ciudadanos; en lugar de la libertad religiosa, las tendencias fundamentalistas; en lugar del ecumenismo, la imposibilidad de diálogo; en lugar de la catolicidad, el catolicismo; en lugar de la fe, una religión politizada.

Una Iglesia que ha vuelto a ser demasiado poderosa

En el sistema socialista no había una ruptura radical con la tradición religiosa: no la había con ella no solamente como un espacio

de prácticas religiosas, sino tampoco como un espacio de continuidad cultural y nacional. La demonización marxista de la religión no hacía más que reforzar el potencial político y crítico de las Iglesias. En consecuencia, a semejanza de las otras Iglesias nacionales, la Iglesia católica, después del comienzo de la lucha por la independencia nacional en Croacia, fue su protagonista principal. La Iglesia institucional y el joven Estado se beneficiaron mutuamente, movilizándolo a la gente para sus propios intereses. La situación de guerra contribuyó a un rápido relanzamiento del papel público de la religión tradicional y de la Iglesia, a la homogeneización confesional, a la movilización en torno a la protección de la identidad nacional. Así reafirmada públicamente, la Iglesia pasó a estar tan ocupada por el establecimiento de un pacto político con el Estado como por el mantenimiento de la esperanza del pueblo que sufría a causa de la guerra, hasta tal punto que parecía que, en un tiempo muy breve, podía compensar decenios de estigmatización social y de represión.

Sin embargo, el retorno de la religión a la esfera pública, política, cultural y educacional fue un proceso que se impuso más fuertemente que el del retorno de los individuos a la fe, a una real búsqueda interior y a una opción personal. La invasión de la religiosidad reveló ser de carácter colectivo, socio-compensatorio, movilizador en el plano cultural y étnico, e implicó más bien declaraciones de índole cultural que el testimonio de la fe. Asociada a la identidad nacional, esa religiosidad alimentó la retórica de un nacionalismo sacralizado, y los elementos folclóricos de la religión pasaron a ser más importantes que los espirituales: las comunidades y las autoridades religiosas presidieron los rituales sociales, lo que hizo que el cristianismo sirviera a menudo de mimetismo social.

La influencia de la Iglesia católica institucional es extremadamente grande, sostenida por el argumento de la estadística: según el censo de 2001, el 90% de la población croata se declara cristiana, es decir, católica. El Parlamento croata ratificó en 1997 cuatro acuerdos entre Croacia y la Santa Sede, y desde entonces la Iglesia tiene

el derecho a la devolución de sus bienes, a la instrucción religiosa en las escuelas y jardines de infancia, a los capellanes militares, a representantes del Consejo de la televisión del Estado croata y a emisiones televisivas y radiofónicas. Ella goza de una fuerte influencia en la aprobación de las leyes (sobre el trabajo dominical, la inseminación artificial, el ruido...). Dicho brevemente, la Iglesia católica impregna todos los aspectos de la vida pública y, en alianza con el gobierno del Estado, que se asegura entre los fieles votos para las futuras elecciones parlamentarias, impone a la mayoría –miembros de otras confesiones y religiones, no creyentes y personas para las que la fe es más importante que la religión– una suerte de totalitarismo religioso-cultural.

El mérito de la Iglesia católica institucional en la lucha por la independencia de Croacia es ciertamente indiscutible, pero en ello se cifra toda su participación en la democratización de una sociedad en transición, de una sociedad traumatizada y ahogada por problemas surgidos del proceso de la globalización y de la crisis socioeconómica. Además, la Iglesia pone freno a numerosas tendencias sociales. Mientras que las asociaciones cívicas y los movimientos democráticos espontáneos muestran una madurez democrática cada vez mayor, es decir, voluntad de diálogo y compromiso con los derechos humanos (bloqueos y huelgas acompañados por los estudiantes de la Facultad de Filosofía, o protesta contra intervenciones urbanísticas en Zagreb guiadas por expectativas de ganancias, por ejemplo), la Iglesia católica y sus asociaciones siguen completamente aisladas. Al mismo tiempo, y aunque ella pretende que su misión no tiene nada que ver con la política y no crea un clima propicio a la actividad política libre de sus fieles, directa o indirectamente se inmiscuye en política sugiriendo por qué candidatos se ha de votar, favoreciendo a los que alientan la complicidad entre la identidad nacional y la religiosa. Así, la Iglesia refuerza una mentalidad que excluye las diferentes opiniones políticas, el diálogo crítico. Disimula los escándalos que se producen entre los miembros del clero, no está dispuesta a reexaminar su propio pasado, en particular algunas de sus acciones durante la segunda guerra mundial.

Un llamamiento al respeto del derecho a la libertad de conciencia

Los ateos y agnósticos constituyen en Croacia una minoría. Según el mismo censo realizado en 2001, el 3% de la población se declara agnóstico, y el 2,2%, ateo. No obstante, estos datos podrían indicar una nueva forma de oportunismo. Según parece, la sociedad croata tiene tendencia a los extremos: bajo el régimen socialista violaba los derechos de los creyentes, y después, en un Estado que se autodesigna como democrático, practica una política de marginación para con las personas que de alguna manera no corresponden al modelo dominante. Aunque la Constitución garantiza los derechos de las personas no religiosas, ellas sienten de todos modos la necesidad de asociarse, en particular los ateos. Al respecto subsisten diversos prejuicios, sobre todo verbales, a través de insultos y acusaciones. Y la fuente se encuentra las más de las veces en la jerarquía eclesiástica. En los discursos públicos pronunciados por los obispos y sacerdotes se asocia espiritualidad y religiosidad, ateísmo e inmoralidad, no religiosidad y antiteísmo. Los ateos, “ex comunistas”, a pesar de su número insignificante, son designados a menudo como los culpables de la crisis moral del país. Para la Iglesia actual, el ateísmo revela ser “el enemigo más fogoso” y “el mayor mal de la sociedad croata”. Esto contribuye a la propagación de prejuicios contra los ateos y manifiesta en el fondo su impotencia para frenar el proceso de la secularización en Croacia. En ello, Croacia vive en común con Europa una cierta transición de carácter difícil: después de un largo período de vida común que nosotros llamamos la cultura cristiana, Europa vive un tiempo traumático, un tiempo de separación entre la Iglesia católica institucional y el mundo.

La laicidad se desarrolla como una búsqueda de autonomía respecto del poder sagrado que durante siglos llenaba el vacío creado por la ignorancia y como una necesidad del mundo de apropiarse de las competencias que le pertenecen. Los progresos en el mundo liberal no han acarreado tanto la duda sobre Dios mismo como la duda sobre Dios tal como lo representa la Iglesia, siempre en vinculación con su propia autoridad. Preocupada por su propia visión del

mundo, de ese mundo que ha dejado de estarle sometido, la Iglesia no pronuncia las palabras de la manera que el mundo, saturado y fatigado, necesita que se pronuncien.

Los representantes de la política de restauración de la Iglesia católica están convencidos de que la Iglesia puede responder a la gran decepción del mundo y restablecer la sociedad cristiana por medio de ordenanzas y decretos, de una crítica del mundo moderno. Las estructuras teológicas impiden a menudo ver el potencial simbólico del evangelio, y las interpretaciones moralizantes de las palabras de Jesús impiden escuchar su llamamiento a la libertad. El mundo no puede aceptar más el argumento de autoridad: tiene necesidad de la autoridad del argumento. Sólo la conciencia libre puede ser responsable. Dios no impone al mundo su autoridad, sino que lo ama, expresándole su amor a través de Cristo, con él y en él. El lugar de la Iglesia no está entre los poderosos del mundo. Su misión es salvar la distancia entre los hermanos y hermanas más pequeños y la mundialización, y aportar a la globalización un sentido concreto de la comunidad y de la solidaridad.

(Traducido del francés por Roberto H. Bernet)

EMERGING CHURCH
Un movimiento joven que desafía
a las Iglesias establecidas¹

Bajo el término general *Emerging Church* se está desarrollando entre grupos de cristianos de diversas confesiones procedentes de la Reforma, en particular de las llamadas Iglesias libres, una discusión internacional ampliamente ramificada aunque poco homogénea. De momento no parece haberse configurado de forma unitaria, pero, dada la gran cantidad de publicaciones que están apareciendo, sobre todo en el mundo anglosajón, y la difusión en los foros y *blogs* de Internet, bien puede hablarse de un movimiento que se extiende con rapidez. La teología que está detrás de él y la praxis vivida cuestionan en algunos puntos de forma bastante radical a las Iglesias establecidas.

* JOAQUÍN PEREA GONZÁLEZ (Baracaldo, Vizcaya, 1932), presbítero diocesano de Bilbao, fue formador y profesor de Teología fundamental y Eclesiología en el Seminario de Derio y en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Vicario episcopal del obispo Mons. Añoveros. Fue profesor y Director del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao. Es presidente del Consejo de dirección y director de la revista *Iglesia Viva*.

Entre sus publicaciones: *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco* (4 vols.) (Bilbao 1991); *Fieles a la tierra y constructores del Reino* (Bilbao 1991); *Una Iglesia empeñada en transformar la realidad* (Bilbao 1992); *La formación teológica del laicado* (Bilbao 1999); *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre* (Bilbao 2001); con Izaskun Sáez de la Fuente, *Cristianos de hoy ante la crisis de la institución* (Bilbao 2010), *Otra Iglesia es posible* (Madrid 2010).

Dirección: General Concha 3, 48008 Bilbao. Correo electrónico: jperea@idtp.org

¹ Una versión ampliada del presente trabajo puede verse en la revista *Iglesia Viva* nº 240 (2009) 111-118.

Una primera aproximación al fenómeno

Su origen está en el deseo de nuevas formas de expresión de la existencia cristiana. Se ha escogido el nombre *Emerging Church* para expresar que la comunidad de Jesucristo tiene la tarea permanente de reconfigurarse de nuevo desde su interior en contextos cambiados.

El movimiento se entiende a sí propio como una reacción a los cambios radicales habidos en el mundo occidental, que a menudo se etiquetan con el término de *posmodernidad*, y refleja el descontento creciente con las realizaciones fundamentales de las Iglesias establecidas precisamente porque están marcadas unilateralmente por la modernidad ilustrada. Por eso han caído en una crisis de credibilidad y relevancia. Su oferta convencional ya no interpela a una buena parte de la población, sobre todo a las jóvenes generaciones.

En consecuencia, el móvil común a todos los seguidores de Jesús ha de ser la responsabilidad de descubrir de nuevo y vivir con autenticidad la fe cristiana en las condiciones de la posmodernidad. Sobre el telón de fondo de la necesaria reconstrucción radical de la eclesialidad existente, los promotores del movimiento se ven a sí mismos como impulsores en el camino hacia la Iglesia del futuro. Una condición decisiva para lograr ese proyecto consiste en salir al encuentro del cambio social y de la cultura posmoderna en actitud constructiva e innovadora; ellos no deben considerarse solo como amenaza, sino como oportunidad. Ahí hay que saber descubrir una realidad en la dirección de las necesidades religiosas. Para salir al encuentro de la búsqueda religiosa de la generación posmoderna, hay que borrar la estricta línea de demarcación entre lo sagrado y lo profano con objeto de ganar la fuerza de la fe cristiana que selle la cultura en el mundo posmoderno.

Para ello es necesario un cambio de paradigma. Las diferentes comunidades se deben preguntar con gravedad y seriedad qué intenciones tiene Dios para con ellas en sus particulares contextos. Se trata prioritariamente de una nueva y fundamental orientación espiritual, no de un manual de instrucciones de uso con objeto de construir la perfecta comunidad.

Algunas características teológicas del movimiento

Radicalidad de la entrega a Jesús en la cultura posmoderna

El eje teológico del movimiento es la participación en las promesas del reino de Dios que Jesús anunció e hizo presente. La acción de Dios reconciliador y salvador ha de hacerse experimentable en las comunidades.

La mayoría de las comunidades emergentes interpretan la Escritura literalmente y suponen que la palabra de Dios quiere marcar directamente cada ámbito de la vida. De tal interpretación se deduce la necesidad de ser consecuente en la práctica, viviendo con radicalidad en el seguimiento de Jesús, sin avergonzarse, apoyados en una confianza total en Dios. Hay que buscar caminos para hacer fructífera en el presente de forma creativa e innovadora la ancha corriente de la tradición cristiana. La Iglesia se ha movido siempre entre convicciones inmutables y la cultura concreta de personas que responden a la gracia.

Redescubrimiento de la misión

Realizar ese proyecto incluye traducir de forma creíble la pasión misionera de los cristianos del siglo primero y encontrar nuevas y adecuadas formas de expresión comunitaria de la fe vivida. La conciencia de una misión recibida de Jesús es la situación normal, no la excepción de la existencia cristiana. La entrega amorosa a Jesucristo de las comunidades emergentes debe darse a conocer y a experimentar a la humanidad. Ellas lo apuestan todo a la carta de convocar a los hombres al seguimiento de Jesús, vincularles a una comunidad de cristianos y capacitarles para el servicio al prójimo.

La evangelización no debe reducirse al ofrecimiento de la salvación individual, sino que debe incluir siempre la proclamación del señorío de Dios sobre el mundo. No se trata de estrategias proselitistas cuanto de entender la misión y la evangelización encarnato-

riamente, más que proclamatóricamente. Lo importante para la evangelización es lo que una comunidad hace, no lo que dice. La encarnación de Jesús ha de ser la imagen conductora: la Iglesia debe penetrar entre los rechazados de la sociedad para hacer presente a Jesucristo a las personas que no lo conocen.

Esta eclesiología encarnatoria lleva a la propuesta de reducir y enflaquecer las estructuras jerárquicas. El corazón de las comunidades emergentes lo componen círculos familiares, células reducidas a quienes es común la responsabilidad de la misión. De aquí se deduce que para que el anuncio del evangelio sea creíble se precisa la amistad, el acompañamiento, la invitación, el diálogo y no grandes espectáculos, multitudinarias convocatorias, etc., actuaciones todas ellas propias de las *macroiglesias*.

Según los ideólogos del movimiento lo prioritario no es ganar miembros para la Iglesia, sino vincular activamente a las personas a la misión de Jesús. La Iglesia somos todos y todos nosotros estamos para servir a un mundo roto. Somos "Iglesia para los demás" (Bonhoeffer). Así es como, por medio del testimonio de Cristo vivido en la sociedad, han de transformarse no solo los individuos, sino todo el ámbito de vida de las personas en sentido global.

Santificación total de la vida

La transformación de la vida es otro punto clave de este movimiento: ser cristiano en lo cotidiano, en un camino místico de evangelio, irradiando con fuerza en la sociedad. Parten de la convicción de que la acción de Dios abarca la vida con todas sus dimensiones y ámbitos: cuerpo y espíritu, familia, trabajo, tiempo libre... No debe existir una separación de las realizaciones espirituales y mundanas. Las comunidades emergentes buscan que todos los ámbitos de la vida queden marcados por la armonía con Dios.

La santificación de la vida tiene no solo una dimensión individual, sino también social. Se ha de rechazar frontalmente el individualismo de la salvación. El sistema occidental, dirigido al apro-

vechamiento individual del instante, es una máquina suicida movida por una historia destructiva. Esta situación exige una radical conversión y una nueva narración comprometida con las promesas de Jesús sobre el reino de Dios.

Un organismo, no una organización

La comunidad emergente se contempla como un organismo vivo; la dinámica de la vida que crece y se transforma a sí misma permanece prioritaria sobre la formación de estructuras. En el movimiento se quiere hacer de nuevo fructífera la imagen neotestamentaria del cuerpo de Cristo, que hoy parece olvidada. La Iglesia es un organismo y no una organización, una familia que quiere ser amada, no una empresa a la que gestionar, una comunidad que reúne a personas diversas que dependen entre sí en diversos niveles. La Iglesia no consiste en edificios u organizaciones, sino en los seguidores de Jesús, que se encuentran y quieren llevar a otros a la fe. Todos los miembros participan en el desarrollo del todo, ciertamente con diferentes funciones, pero siempre con significación vital.

Por ello en este movimiento las jerarquías que dirigen las Iglesias son juzgadas de forma muy escéptica o rechazadas y a menudo se expresa la exigencia de una construcción “desde abajo”. Ciertamente se acepta la necesidad de una guía de la comunidad, pero al mismo tiempo se exige un cambio total de mentalidad. La fuerza de transformación del mundo no vendrá de un gremio dirigente que se elige a sí mismo endogámicamente, sino del organismo vivo como un todo. Lo importante es que todos participen a través de estructuras de retroalimentación que sean aceptadas por todos.

Frente a las grandes Iglesias, las pequeñas comunidades

Es convicción del movimiento que lo esencial en la comunicación del evangelio hoy día no sucede prioritariamente por la transmisión de la enseñanza, sino por medio de las experiencias que se viven en comunidades capaces de sostener a las personas y que se contagian.

Cuando se leen las descripciones que hacen de sus comunidades, topa uno con expresiones como post-confesional, post-denominacional y otras análogas. Se quiere significar que para ellos basta hoy pertenecer a Jesús y estar en una pequeña comunidad, sin llevar la etiqueta de una Iglesia de marca. Las diferencias doctrinales que condujeron a desmembrar el cuerpo de Cristo en confesiones y denominaciones quedan olvidadas, mientras que se acentúa como centro común el seguimiento de Jesús. Solo en el juego de conjunto de tradiciones cristianas diferentes pueden desarrollarse las comunidades cristianas emergentes de forma viva y portadora de frutos. La Iglesia del futuro, en lo que se refiere a la doctrina y sus formas de expresión, debería nutrirse de la amplia corriente de las diversas tradiciones teológicas sin miedos a tales contactos y creativamente.

La red social de pequeños grupos se expresa de la forma más densa en lo que llaman “nuevo monaquismo” al que se unen en red muchos jóvenes. Lo fundamental de este nuevo monaquismo es la insistencia en la oración continuada (“*oración 24-7*” la llaman, es decir, 24 horas al día, 7 días de la semana).

Vida cristiana en red

La *Emerging Church* es consciente de la reducida dimensión de los que siguen sus presupuestos. Por ello un elemento decisivo para la vinculación de los grupos es el uso de los medios electrónicos². El encuentro entre las pequeñas comunidades no necesita realizarse físicamente, se hace de manera virtual mediante el uso de medios electrónicos. Las estructuras de comunicación de la red mundial interactiva (www) son en la cultura posmoderna el camino para la realización de una comunidad vinculada, precisamente cuando las personas no pueden encontrarse de forma regular *live*, en vivo.

² Ver por ejemplo <http://www.nph.com/nphweb/html/pmol/emerging.htm>
<http://www.youthspecialties.com/articles/topics/postmodernism/worship.php>
<http://emergent-deutschland.de>
<http://www.urbanpoets.org>

Celebraciones y actos litúrgicos por medio de podcasts de audio y vídeo, grupos virtuales de oración en chats, foros y blogs en Internet, desvinculados de lugares y tiempos, e-mails, contactos por medio de SMS, son los medios que sirven para unir a los miembros y participar unos en las preocupaciones de los otros.

Valoración recapituladora

El empuje que se manifiesta en las expresiones públicas de la *Emerging Church* actúan de forma refrescante ante las difundidas estimaciones pesimistas de la evolución actual del cristianismo. Dado que este joven movimiento se encuentra en fase germinal, no llama la atención que reciba una fuerte crítica de las Iglesias establecidas. Sus rasgos característicos no son fácilmente trasladables a Iglesias con tradiciones arraigadas. Pero muchas de las cosas que a los miembros de dichas Iglesias hoy nos parecen normales suscitarán sin duda en un futuro próximo dudas muy justificadas; este joven movimiento subraya aspectos que habría que tomar en serio y desarrollar con anchura en actitud de aprendizaje por nuestra parte.

Por ejemplo, nos recuerda una tarea que a todos nos corresponde: la de acompañar críticamente y renovar constructivamente la realidad eclesial del presente, así como el significado central de la misión de la Iglesia de Jesús en el mundo.

Es igualmente destacable la orientación absolutamente consecuente para vivir entregados a una creciente santificación de la vida como un todo según el ejemplo de Jesús, verdadero rostro de Dios.

Existe en ellos una actitud en general crítica en relación con cualquier expectativa optimista de una plenitud cristiana en esta tierra. Sin embargo, como polo dialéctico, afirman que el anuncio del evangelio debe ser útil para la vida real: esto pertenece irrenunciablemente a la herencia bíblica. Las comunidades emergentes precisamente se lo quieren recordar una vez más a las Iglesias establecidas: la fe cristiana aspira a que el mensaje se haga experimentable de manera concreta en la vida de cada uno como liberador y cau-

sante de alegría. Aunque, con objeto de que el discurso sobre una fe útil no lleve a una tergiversación funcional, hay que volver siempre sobre la perspectiva escatológica de un reino de Dios que en su plenitud todavía no ha llegado.

A pesar de todo lo positivo dicho hasta aquí, el debate con el movimiento *Emerging Church* deja abiertas algunas cuestiones apremiantes. Es obvio y plenamente aceptable que la Iglesia de Jesús deba transformarse desde dentro en contextos históricos y culturales cambiados y que el peso de las estructuras no debe impedirlo. Pero ¿dónde se encuentra y cómo se conoce el núcleo permanente del proyecto del Maestro?

La insistencia en la absoluta prioridad de la dimensión experiencial plantea la pregunta de si se deja fuera de juego el *intellectus fidei*. La persona humana no es solo experiencia, sensibilidad, vivencia, imaginación, es también entendimiento que busca la fe y busca entenderla, según la expresión de san Anselmo. Las posiciones del movimiento ¿no llevan al fideísmo total, inaceptable para la cultura contemporánea, incluso posmoderna?

Otra cuestión en la misma línea: la significación de la teología como reflexión disciplinada y metódica sobre la fe. ¿Qué sucede con las personas que buscan acercarse a las materias religiosas por la vía del conocimiento intelectual, que preguntan por la verdad objetiva en medio del pluralismo de nuestro tiempo?

Finalmente, una cuestión decisiva es la del liderazgo de las comunidades. Desde el punto de vista de las Iglesias que mantienen el principio de la sucesión apostólica como criterio central de discernimiento, el debate está zanjado. Pero incluso desde su propio punto de vista, la forma de entender el seguimiento de Jesús, ¿no conduce a una fragmentación en diversas formas de seguimiento, cada una por su camino, incompatibles con la afirmación de una Iglesia? Visto el fenómeno en su conjunto, domina la impresión de que cada comunidad debe encontrar su propio estilo. Pero entonces, ¿hay en alguna parte criterios conocidos de existencia cristiana, dimensiones permanentes que sobreviven de manera fiable al cam-

bio continuo? Esta especie de refundación siempre nueva de la comunidad, que produce diferenciaciones en las formas comunitarias, ¿no lleva a una fragmentación irresponsable del cuerpo de Cristo? ¿Dónde se reconoce a la Iglesia en su unidad como interlocutor fiable del mundo actual?

ARROGANCIA Y HUMILDAD

Nota sobre la actualidad eclesial

La pedofilia de sacerdotes al interior de la Iglesia católica ha causado conmoción. En primer lugar, el hecho y su magnitud. Y en segundo lugar el conocimiento del comportamiento de la autoridad eclesiástica cuando ocurrieron los hechos: retraso y ligereza en reaccionar y sancionar a los pederastas, y sobre todo no hacer central a las víctimas. Ahora, ante la explosión en los medios, y en buena medida por esa razón, se están corrigiendo algunas cosas.

En primer lugar se conoce mejor lo que ocurrió en el pasado y cómo reaccionó la Iglesia. Se intentó ayudar a los sacerdotes peder-

* JON SOBRINO nació en Barcelona (1938) en el seno de una familia vasca, y se formó en España, Alemania y Estados Unidos. Además de ser doctor en Teología, tiene un máster en Ingeniería. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956 y desde 1957 pertenece a la Provincia de América Central, viviendo la mayor parte del tiempo en El Salvador. Es profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana de San Salvador.

Ha editado, junto con Ignacio Ellacuría (rector de dicha universidad, asesinado en 1993), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1993). Entre sus publicaciones destacan *Jesucristo liberador* (1991); *Cartas a Ellacuría* (Madrid-San Salvador 2004) y *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid 2007).

Dirección: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

astas con medidas de tipo espiritual (ejercicios, retiros) y tratamiento psicológico. Cuando empezaron las reclamaciones, se tomaron medidas de tipo legal y financiero. Queda la impresión de que –además del deseo comprensible de que los escándalos no salpicasen a la Iglesia– se intentó ayudar a los sacerdotes culpables, y con buenas razones. Pero visto desde hoy, lo que más llama la atención es que el centro de todo no fuese la perspectiva evangélica: mirar a las víctimas, y antes que nada reaccionar en su favor.

Ahora, cuando todo ha hecho explosión, la reacción de la jerarquía ha sido variada y compleja. Algunos jefes han reaccionado con honradez y han pedido perdón, con misericordia hacia las víctimas y condena a los pederastas. Otros han reaccionado tardía e insuficientemente. Y algunos dan la sensación de que en definitiva lo fundamental es que la Iglesia salga ilesa de este asunto.

Benedicto XVI ha tenido duras declaraciones sobre los hechos y ha tomado medidas para que dimitan de sus cargos jefes implicados en los hechos. También ha endurecido las sanciones del derecho canónico. Su reacción en el caso Maciel ha sido clara, aunque no suficiente para algunos. Por otra parte, sus críticos recuerdan que durante muchos años tuvo que tener conocimiento detallado de muchos casos de pederastia, pues pasaban necesariamente por la Congregación de la Fe. Y añaden que todavía no se vislumbran cambios radicales en la curia para manejar problemas, si no idénticos, sí semejantes por su gravedad, como son los escándalos financieros en el pasado reciente y la relación de algunos jefes y algunas curias con el mundo del gran capital.

Más allá de problemas concretos, están aquí en juego dos cosas. La primera, el pecado y la santidad de la Iglesia. La segunda, la humildad y arrogancia, asunto éste más ignorado.

Antes de continuar, dos aclaraciones. 1. En la Iglesia hay santidad y humildad, pero nos concentramos en el pecado y la arrogancia por ser problemas de suma actualidad y que deben ser abordados urgentemente. La segunda es que, aunque Iglesia somos todos, no sólo sacerdotes y jefes, la actual lacra –como lo denuncia Bene-

dicto XVI— atañe más directamente a sacerdotes y jerarquía. Por eso nos concentramos en ambos estamentos.

1. Falta de honradez: la Iglesia ante su pecado

Desde los inicios hay pecado en la Iglesia, lo que no ocultó Lucas. Desde Ambrosio fraguó la expresión “Iglesia *casta meretrix*”, palabras que se repiten, a veces rutinariamente, a veces con sinceridad, lo cual indica que, sea cual fuere su significado primigenio, han puesto el dedo en la llaga. Se da por supuesto que la Iglesia es *casta*, santa. Reconocer que también es *meretrix*, pecadora, es un acto creativo del espíritu. Pero no es fácil mantenerlo y se puede ocultar y diluir de muchas maneras.

Una de ellas es insistir en los pecados de los *pecadores* dentro de la Iglesia, sin que eso afecte a la *Iglesia* como tal. Pero si no se toma en serio que *la Iglesia es pecadora*, se insistirá en que hay bautizados, y en el tema que tratamos, que hay sacerdotes y jerarcas pecadores, que “manchan” a la Iglesia. Pero sólo eso no mueve a la Iglesia al examen de conciencia de su pecaminosidad, ni a la exigencia de conversión, también en su configuración global y en su realidad estructural. Más bien suele llevar a la autodefensa, pues lo que más eficazmente se pretende evitar es que sufra la fama de *la Iglesia como tal*.

Aquí es importante recordar a K. Rahner. Insistió en que la *Iglesia*, no sólo sus miembros, *es pecadora*, así como la *Iglesia*, no sólo sus miembros, *es santa*. E insistió en no disociar la *Iglesia santa* de la *Iglesia pecadora*, al modo del *simul iustus et peccator*. De esa manera, pienso, es más difícil deslizarse por la pendiente de la arrogancia, sobre lo que volveremos. Y es más fácil comprender realísimamente en qué consiste la santidad, para lo cual siempre ayuda conocer su contrario. Una *Iglesia santa* es, también, la que lucha contra su propio pecado.

Si no se concibe así la *casta meretrix* se sigue sin enfrentar en profundidad el problema de fondo. En el caso de la pederastia, *los niños*

y niñas víctimas. Tomarlas en serio significa preguntarse si las víctimas han sido y son –y van a ser– el centro de preocupación de una Iglesia que quiere cumplir el mayor mandamiento: ser una Iglesia *samaritana* –en este caso, aunque también ella pertenezca a los saltadores y deje heridos en el camino–. Y significa recordar que ha habido muchas otras víctimas a manos de personas y estructuras eclesíásticas: las de la inquisición de antaño, y las del masculinismo y kyriocentrismo de hoy que producen indignidad e injusticia a la mujer al interior de la Iglesia.

Desde esta perspectiva tampoco hay que extrañarse de las reacciones a la pederastia de los clérigos. Hay que analizarlas con cuidado, pero no hay que extrañarse –honrada o hipócritamente– de que hayan estallado. Hay mucho dolor en las víctimas, ahora ya adultos, y hay indignación añadida en los familiares, que sienten haber sido engañados, al entregar a sus hijos a los cuidados de la Iglesia. Y no hay que olvidar que pederastia y arrogancia basada en lo sagrado tocan fibras muy hondas.

Algunos atacan a la Iglesia con comprensión y nobleza, incluso con amor. Otros pueden exagerar, por variadas y complejas razones. A veces lo hacen para mantener el morbo y el éxito mediático y crematístico que produce todo lo que tiene que ver con sexo y religión. Otras veces, por razones más egoístas y hasta hipócritas: tratar de inhabilitar a obispos y al Papa, desprestigiándolos, para no tener que tomar en serio cosas importantes: Medellín, las cartas de los obispos de los ochenta en Estados Unidos sobre economía capitalista y armamentismo... El intento de desprestigio ocurrió, por ejemplo, cuando se publicó la *Populorum Progressio* de Pablo VI, aunque el contexto fuese distinto al actual.

Permítasenos un paréntesis. Siendo justas las críticas, no se es justo, y sobre todo es peligroso, hacer de la Iglesia el chivo expiatorio de los desmanes contra niños y niñas. Cuando eso ocurre se ignora, eficazmente, a muchos otros, personas e instituciones, que son responsables de abusos sexuales: en las familias, en centros educativos y de otra índole... Y ojalá este estallido actual, y con *límites eclesiales definidos*, se convierta en estallido *universal* y para

siempre contra todo tipo de desmanes contra niños y niñas, niños soldados, niños esclavos en el trabajo, como los que recogen coltán en el Congo, niños desnutridos y hambrientos –según Jean Ziegler cada cinco segundos muere un niño de hambre, *asesinado*, añade, pues el problema del hambre puede ser fácilmente resuelto–, niños con mala o pésima educación...

Volveremos a la pedofilia y a la Iglesia, pero sin olvidar todo tipo de desmanes contra niños y niñas y sin olvidar a las sociedades democráticas –y otras– que los producen. Lo decimos en nombre de las víctimas.

2. Falta de humildad: la Iglesia ante la arrogancia

El pecado de la Iglesia es claro. Pero además existe en la Iglesia una especie de petulancia, de superioridad sobre los demás. Es la arrogancia.

Ésta se expresa en no tomar en serio la propia verdad y mentira, ni analizarlas con honradez y serenidad. Con demasiada facilidad se perdona el talante imperial de papados como los de Gregorio VII e Inocencio III, los horrores de la inquisición, la bendición de la conquista de América y de la esclavitud de África, el syllabus de Pío IX, la condena de la Ilustración, de la democracia, del socialismo... Incluso cuando hay reconocimiento del propio pecado o el propio error, suele aparecer la arrogancia. Se “rehabilita” a Galileo, como si nada grave hubiese ocurrido con su condena. Incluso se transmite un aire de magnanimidad de la Iglesia. A veces los portavoces vaticanos afirman, sin inmutarse, cosas muy alejadas de la verdad: “la Iglesia siempre ha estado en contra de la violencia”, aunque su intención fuese buena: poder denunciar con autoridad la violencia del Estado judío contra el pueblo palestino. Y algo de arrogancia hay también cuando se pide perdón de tal manera que la Iglesia sea quien mejor lo pide.

Esta arrogancia va más allá de decisiones y comportamientos personales. Es una especie de *existencial* eclesiástico, jerárquico, curial

que se ha convertido en segunda naturaleza y configura a la Iglesia. Históricamente tiene muchos siglos de vigencia, y en su realidad última está fundamentada en lo sagrado. Por ambas razones es difícil de erradicar.

Se expresa en que la Iglesia comunica que, en definitiva, “siempre tiene razón” o “más razón que otros”. Si pide perdón, lo hace mejor que otros. Y a esto se añade el “solemnismo”, la tendencia a dar solemnidad a todo lo que hace o dice la Iglesia, aunque sea para predicar la humildad y la sencillez. Además de la infalibilidad dogmática, piensa poseer el privilegio de la intocabilidad. Por eso dice sorprenderse en exceso cuando es criticada, aunque sea con buenas razones y aun con caridad.

En conclusión, la Iglesia parece comprenderse a sí misma como portadora de algo último que nadie más posee, y que es inalcanzable para nadie que no sea ella. Eficazmente piensa que lo es por elección, y que de ahí se deriva superioridad sobre los demás. Los exegetas del Antiguo Testamento han desmitificado la conciencia de elección, y nos recuerdan que no hay privilegios para Israel: “¿No sois para mí como hijos de juitas? ... ¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?” (Am 9,7). Y en el Nuevo Testamento la conciencia de privilegios es destruida con total radicalidad. Lo hace la parábola del buen samaritano. Y lo eleva a tesis Mt 25: “allí estaba yo, y quien no me ha encontrado allí no me ha encontrado”. El *dónde* para la adoración no es ni Garizim ni Jerusalén, sino que es reemplazado por un *cómo*: “en espíritu y en verdad”.

Todo esto es bien sabido, también al interior de la Iglesia. Pero sigue viva la conciencia de superioridad, de *destino manifiesto*, tanto por lo que la Iglesia debe hacer a otros –la misión–, como por lo que otros deben hacerle a ella –el respeto debido a una realidad superior. Esto genera lo que hemos llamado un existencial, modo de ser permanente, se sea o no consciente de ello.

Las raíces últimas, tanto del pecado como de la arrogancia eclesiales, pienso que están en el poder, y más si es sagrado.. Lo acaba

de recordar L. Boff¹. La Iglesia institución se sustenta sobre dos formas de poder: uno secular, organizativo, jurídico y jerárquico, heredado del imperio romano; y otro espiritual, basado en la teología política de san Agustín en la Ciudad de Dios a la que identifica con la Iglesia institución. En su configuración concreta lo que cuenta no es tanto el evangelio o la fe, sino estos poderes considerados como un único “poder sagrado” (*potestas sacra*), con una expresión de plenitud (*plenitudo potestatis*) al estilo imperial romano de monarquía absoluta. Como el César, el papa detenta todo el poder: “ordinario, supremo, pleno, inmediato y universal” (Derecho Canónico 331).

3. La Iglesia “convertida” y santa

Existe la Iglesia santa, con la santidad del samaritano, del mártir, del siervo. Y sólo Dios sabe cuán grande es. Ahora, en el contexto del pecado y la arrogancia, nos fijamos en una Iglesia que es santa precisamente en cuanto “convertida”. Para ello, aduciremos sin comentarios cuatro citas, tres de ellas de obispos, quienes, confrontados con dicho pecado y pecaminosidad, no sólo se han comportado como buenas personas, sino que han tenido la audacia de actuar y hablar sobre la Iglesia con honradez y con humildad. En este sentido decimos que prefiguran una Iglesia “convertida”.

Monseñor Romero criticó a una Iglesia corresponsable de la injusticia. La Iglesia se orientó hacia “unos intereses económicos a los cuales lamentablemente sirvió, pero que fue pecado de la Iglesia, engañando y no diciendo la verdad cuando había que decirla” (31 de diciembre, 1978).

Monseñor Proaño, en 1988, en el lecho de muerte confesó algo que le atormentaba. “Nidia, tengo una idea, me sobreviene una idea, de que la Iglesia es la única responsable de la situación de opresión de los pueblos indígenas... ¡Qué dolor! ¡Qué dolor! Y yo estoy cargando con ese peso de siglos. ¡Qué dolor! ¡Qué dolor!”.

¹ “Dónde está la verdadera crisis de la Iglesia”, *Adital*, 12 de julio, 2010.

Monseñor Álvaro Ramazzini, obispo de San Marcos, Guatemala, el 22 de marzo, en el XXX aniversario de Monseñor Romero, dijo: “Yo creo que la Iglesia católica no hará nunca lo suficiente para pedir perdón por todos los casos de abusos de menores. Esa es una herida muy profunda que la iglesia va a tener que ir sanando y curando no solamente pidiendo perdón, sino buscando otras maneras para asegurar que realmente estemos en un proceso de conversión y que realmente estemos también en un proceso en el que la justicia tiene que prevalecer”.

El Padre José María Díaz Alegría murió el 25 de junio de este año, a los 98 años de edad. Permaneció hombre de Dios y hombre de Iglesia hasta el final. Hace unos meses concedió una entrevista informal a algunos amigos y terminó con estas palabras: “Finalmente pienso que la Iglesia católica en su conjunto ha traicionado a Jesús. Esta Iglesia no es lo que Jesús quiso sino lo que han querido a lo largo de la historia los poderosos del mundo. Estas son las ideas que ahora tengo, sordo y medio ciego, esperando la muerte con mucha esperanza y con mucho humor”.

La honradez y la humildad no suelen expresarse con palabras tan poderosas, pero se puede hacer. En medio de la conmoción de la pederastia alguien ha dicho que lo que la Iglesia debiera hacer es, sencillamente, “bajar la cabeza”. Hecho con sinceridad, dice más que mil palabras.

Ese gesto ayuda, hacia dentro, a la conversión, y a que la Iglesia pase por el sacramento de la reconciliación: “el dolor de corazón, “la confesión de boca”, “el propósito de enmienda”, “cumplir la penitencia”. Hacia fuera, potencia la misión. No hay que olvidar que Monseñor Romero no solo fue profeta, sino “defensor de los oprimidos”. Y Monseñor Proaño no sólo fue pastoralista, sino “defensor de los indios”.

Los cuatro ejemplos citados, precisamente al reconocer que la Iglesia es *meretrix*, muestran a la Iglesia *casta*, la Iglesia santa de apóstoles y mártires.