

Modernidad, secularización y crisis de Dios

Juan José Tamayo

Juan José Tamayo es director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones «Ignacio Ellacuría», Universidad Carlos III de Madrid, profesor de la Cátedra de Tres Religiones, de la Universidad de Valencia y profesor invitado de la Cátedra de Pensamiento Contemporáneo de la Fundación Cañada Blanch, de Valencia.

El fenómeno de la secularización

El término utilizado por la sociología de la religión para describir el actual contexto socio-religioso es el de *secularización*. Con él se intenta subrayar la emancipación del ser humano de toda tutela religiosa, la liberación de la sociedad del control de las instituciones religiosas, la ruptura del pensamiento con los mitos como explicación de los fenómenos naturales y la desfatalización de la historia. En palabras de P. Berger, se trata de un fenómeno sociocultural caracterizado por el hecho de que «algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos». Hoy habría que hablar, más bien, de la mayoría de los sectores sociales, culturales, políticos y económicos.

Hacia la emancipación humana Para el análisis de la secularización parto de un cierto análisis de la situación del fenómeno religioso en la sociedad moderna que hacía el teólogo y pastor luterano alemán Dietrich Bonhoeffer hace seis décadas desde la oscuridad y la soledad de la cárcel militar de Tegel-Berlín, donde estaba preso por haber atentado contra el Führer de pensamiento, palabra y obra. A su juicio, el movimiento iniciado poco más o menos en el siglo XIII, que tendía al logro de la autonomía humana —entendiendo con ello el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión— ha llegado en nuestros días a una cierta culminación. El ser humano «ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a Dios como “hipótesis de trabajo”. Eso es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas e incluso éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda; pero de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose cada vez más válido en las cuestiones religiosas. Hoy día resulta obvio que, sin “Dios”, todo marcha ahora tan bien como antes. E igual que en el campo científico, también en el dominio humano “Dios” va siendo rechazado cada vez más lejos y más fuera de la vida: en ella está perdiendo terreno»^①.

Tal situación es el resultado de una larga y gigantesca evolución histórica. En teología, es Herbert de Cherburg quien afirma la suficiencia de la razón para el conocimiento religioso. En el campo de la moral, Pierre Bayle establece una neta separación entre religión y moralidad, Diderot defiende la existencia de leyes inmutables de moralidad natural, cuyas bases no se encuentran en la religión sino en la naturaleza del ser humano. D’Alambert seculariza la moral al desvincularla, tanto en su motivación como en su finalidad, de toda relación con Dios y la define como la conciencia del propio deber para con los semejantes. Montaigne y Bodin establecen unas reglas de vida en lugar de los mandamientos de la ley de Dios. En política, es Maquiavelo quien independiza la política de la moral general y funda la doctrina de la razón de Estado. Grotius se refiere, más tarde, a la autonomía

① D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969, págs. 189-190.

de la sociedad humana, quien erige su derecho natural en derecho de gentes *etsi deus non daretur*, «incluso si Dios no existiera». En el campo de las ciencias naturales, el movimiento de la autonomía se inicia con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y su doctrina «herética» de lo infinito del universo: un universo infinito...descansa en sí mismo *etsi deus non daretur*.

La filosofía aporta las conclusiones: por un lado, la mordaz contraposición entre teología y filosofía que establece Descartes y su deísmo, que defiende el Dios de la razón y concibe el mundo como un mecanismo que funciona por sí solo, sin la intervención de Dios; por el otro, el panteísmo de Spinoza, para quien Dios es la naturaleza; en tercer lugar, el agnosticismo de David Hume, quien considera el «ser escéptico filosófico un hombre de letras» como «el primer paso y el más esencial para ser cristiano sincero y creyente»^②. Kant, en el fondo, es deísta, mientras que Fichte y Hegel son panteístas, cree Bonhoeffer. En todos ellos la autonomía del ser humano y del mundo constituye la meta del pensamiento.

Poco después se produce la ruptura definitiva entre Dios y razón con Feuerbach, cualificado representante de la izquierda hegeliana y «padre» del ateísmo humanista, y con los «maestros de la sospecha» Marx, Nietzsche y Freud. Dios constituye un estorbo para la realización de la subjetividad humana, un enemigo de la emancipación humana y un obstáculo para la liberación de las opresiones contra las que luchan los autores citados: religiosas (Feuerbach), filosófico-culturales (Nietzsche), socioeconómico-estructurales (Marx), psicológicas (Freud), lingüísticas (filosofía analítica) y morales (ateísmo moral).

Feuerbach pone a Hegel sobre los pies y emprende el viaje sin retorno de la teología a la filosofía, definiendo a Dios como proyección del ser humano. El Absoluto es, para él, como una especie de pérdida de sustancia. La tarea del ser humano ha de ser apropiarse de su propia sustancia. Marx asume la crítica feuerbachiana de la religión, se pregunta por qué el ser humano crea la religión y pasa de la visión genético-explicativa de Feuerbach a la genético-sociológica. Apunta a las condiciones socioeconómicas como decisivas en la creación de la idea de Dios y desarrolla la tesis de la idolatría y del fetichismo del capital y de la mercancía como explicación de la ideología religiosa. Marx desenmascara la función perversa de la religión y la funcionalidad idolátrica del capital, que se torna dios y exige sacrificios humanos.

Nietzsche radicaliza la crítica de la religión de sus predecesores y declara la muerte de Dios, y con ella el derrumbamiento de la cultura en que se sustentaba Europa. La muerte de Dios marca el final de una época. La crítica de Freud a la religión incide derechamente en la crítica de la conciencia, hasta ahora intocada e intocable en la filosofía moderna.

Tras este análisis por las principales etapas de la Modernidad europea, Bonhoeffer hace su propio diagnóstico, que se ha visto confirmado por los hechos: «Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa. Simplemente, los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de “religiosos”, ya no practican en modo alguno su religión; sin duda la palabra “religioso” significa, pues, para ellos, algo completamente distinto»^③. Recurriendo al lenguaje con que Kant describe la Ilustración, Bonhoeffer indica que vamos hacia un mundo adulto y mayor de edad que ya no necesita recurrir a la hipótesis de Dios para vivir ^④. Y ¿qué sucede? «Que sin Dios todo marcha tan bien como antes». Es verdad que todavía se recurre a Dios para resolver las «cuestiones últimas», pero, ¿qué ocurriría si un día esas cuestiones encuentran respuesta sin necesidad de apelar a Dios?

② D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Sigüeme, Salamanca, 1974, pág. 194.

③ D. Bonhoeffer, *op. cit.*, pág. 160.

④ A la pregunta «¿Qué es la Ilustración?» Kant ofrece una respuesta que se ha convertido en paradigmática: «Es la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad» y ésta es «la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro». La permanencia en dicho estado resulta culpable cuando su causa «no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía del otro». Kant resume así el lema de la Ilustración: «*Sapere aude!* Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento». ¿Qué es la Ilustración? Estudio preliminar de A. Maestre; traducción del mismo y de R. Rumagosa, Tecnos, Madrid, 1989, 2ª ed., pág. 17.

Desencantamiento del mundo, orfandad de Dios, eclipse de Dios

A lo largo de la Modernidad se ha desmoronado la principal encarnación histórica del cristianismo: *la cristiandad*. Con ella se han diluido las evidencias y certezas en que se sustentaban la vida, la política, la cultura, la economía, etc.

Antes, estábamos acostumbrados a descubrir los *vestigia Dei* en el cosmos y en todos los terrenos de la vida, y lo que ahora percibimos es el silencio de Dios: Dios ya no habla ni desde la naturaleza ni desde los acontecimientos históricos. Se ha quedado mudo, sin palabras. O, al menos, no se le oye. Su atributo de la omnipresencia le llevaba a estar y actuar en todas las partes. Hoy, sin embargo, lo único que parece percibirse es su ausencia.

Antes no faltaba nunca la compañía de Dios. Dios estaba al lado del que sufría injustamente pidiéndole resignación, al lado del que era explotado, pidiéndole paciencia. Era un Dios siempre a la mano, al que se podía recurrir en todo momento sin miedo a molestarle. Era como el paracaídas que se guarda bajo el asiento, cuando se vuela en avión, por si es necesario usarlo en una emergencia. Era el Padre amoroso y la madre tierna que consolaba en las tribulaciones. Lo que ahora se ha impuesto ha sido la *orfandad de Dios*. Antes, las noticias de Dios nos llegaban por doquier. Hoy parecen no llegar por ninguna parte.

En una palabra, del «Dios está ahí», siempre presente, vigilante, atento a las necesidades de sus hijos e hijas, se ha pasado a la pregunta, movida por el desconcierto y la desorientación, «¿dónde está Dios?». Es la pregunta que le hace el niño al abuelo en la canción de Atahualpa Yupanki *Preguntitas sobre Dios*: «Un día yo pregunté: Abuelo, ¿dónde está Dios? Mi abuelo se puso triste y nada me respondió. Mi abuelo murió en los campos, sin rezo ni confesión. Y lo enterraron los indios, a golpe de flauta y tambor». «¿Dónde está Dios?» es una pregunta plenamente actual ya la cultura moderna, liberada de su certificación oficial por parte de las religiones, al no fijarle a Dios ninguna residencia oficial, se ha vuelto indiferente o inquieta.

El nuevo clima cultural secularizado fue expresado con toda su radicalidad por Nietzsche a través de la afirmación «Dios ha muerto» y descrito con tonos dramáticos en numerosos textos de sus obras, especialmente en *Así habló Zaratustra*, donde el profeta iranio, al bajar del monte, comenta: «¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto*»⁵, y *La gaya ciencia*, donde Nietzsche narra el apólogo del loco que anuncia la muerte de Dios ante un público descreído que se mofa de tan dramática noticia⁶. El Dios que muere no es sólo el Dios de la religión cristiana; es también el Dios que hasta entonces sustentaba la metafísica occidental, servía de fundamento a la moral y estaba en la base del orden social.

Max Weber llama a este fenómeno que tiene lugar con la modernidad «desencantamiento del mundo»⁷. Los dioses y las diosas, los espíritus y seres sobrenaturales que otrora poblaban el mundo, han dejado de habitarlo. Los únicos pobladores son los seres visibles, reconocibles. El mundo es sólo mundo y no cuenta con personas, tiempos o lugares sagrados; se mueve a ras de inmanencia, sin aditamentos trascendentes en su origen, en su evolución o en su etapa final; está cerrado a la trascendencia.

Martin Buber habla del «eclipse de Dios», que no equivale a muerte de Dios o del teísmo, sino que responde al auto-ocultamiento que parece haberse impuesto Dios. Lo que, a juicio del filósofo, caracteriza la hora actual del mundo es el oscurecimiento de la luz del cielo, el eclipse de Dios⁸. Elie Wiesel, en su estremecedora descripción de la descarga nocturna de cadáveres en una fosa en llamas, se refiere al «asesinato de Dios»: «Nunca olvidaré aquellos momentos que *asesinaron a mi Dios y a mi alma y a mis sueños*, que tomaron el rostro del desierto»⁹.

⁵ Alianza Editorial, Madrid, 1990, 15 reimpresión, pág. 24.

⁶ Akal, Madrid, 1988, págs. 160-162.

⁷ Cf. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*. 3 vols., Taurus, Madrid: I, 1984; II y III, 1987.

⁸ Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios*, Sigueme, Salamanca, 2003.

⁹ E. Wiesel, *La noche, el alba, el día*, Muchnik, Barcelona, 1986, pág. 44.

«Dios ha perecido en la locuacidad de sus testigos oficiales»

Gottfried Bachl transfiere la responsabilidad de la muerte de Dios a los testigos oficiales de Dios, que se parecen mucho a los amigos de Job, empeñados en salvar en su totalidad y unitariamente la omnipotencia, la bondad y la justicia de Dios, sin atender a la lógica de la historia que se resiste a compatibilizar los tres atributos. «En un mundo que encuentra un gran placer en la palabra sin fin y todo lo reduce a eso –afirma Bachl–, Dios ha perecido en la locuacidad de sus testigos oficiales»¹⁰. Coincide con Martin Buber, quien transfiere parte de responsabilidad en el «eclipse de Dios» a los propios creyentes que secuestran a Dios a través de sus supersticiones, lo poseen y llegan a tratarlo con tal familiaridad que lo manipulan, a no pocos teólogos de oficio que hablan de él con lenguajes tópicos e irreverente autosuficiencia, y a las instituciones religiosas, que lo convierten en dogma, ley e institución a su servicio.

Los rezos se convierten con frecuencia en espacio donde Dios parece a manos de sus piadosos adoradores, como ya advirtiera con gran lucidez el libro bíblico del Eclesiastés: «No te precipites a hablar, ni tu corazón se apresure a pronunciar una palabra ante Dios. Pues Dios está en el cielo, pero tú en la tierra; sean, por tanto, pocas tus palabras. Porque los sueños vienen de las pocas ocupaciones, la voz necia, de las muchas palabras... No permitas que tu boca haga de ti un pecador, y luego digas ante el mensajero que fue inadvertencia. Muchas preocupaciones traen pesadillas, muchas palabras traen vanidades; tú teme a Dios» (Eclesiastés 5,1-6). Recuerda a los amigos del sufriente, que no paciente, Job empeñados en defender la justicia y la omnipotencia de Dios frente a las críticas del amigo. Pero mientras defienden a Dios, pasan de largo insensiblemente ante el sufrimiento del inocente Job. A este respecto me pregunto con la teóloga Dorothee Sölle si existe una defensa de Dios que no sea «satánica».

Los rezos se convierten con frecuencia en espacio donde Dios parece a manos de sus piadosos adoradores, como ya advirtiera con gran lucidez el libro bíblico del Eclesiastés: «No te precipites a hablar, ni tu corazón se apresure a pronunciar una palabra ante Dios. Pues Dios está en el cielo, pero tú en la tierra; sean, por tanto, pocas tus palabras. Porque los sueños vienen de las pocas ocupaciones, la voz necia, de las muchas palabras... No permitas que tu boca haga de ti un pecador, y luego digas ante el mensajero que fue inadvertencia. Muchas preocupaciones traen pesadillas, muchas palabras traen vanidades; tú teme a Dios» (Eclesiastés 5,1-6). Recuerda a los amigos del sufriente, que no paciente, Job empeñados en defender la justicia y la omnipotencia de Dios frente a las críticas del amigo. Pero mientras defienden a Dios, pasan de largo insensiblemente ante el sufrimiento del inocente Job. A este respecto me pregunto con la teóloga Dorothee Sölle si existe una defensa de Dios que no sea «satánica».

Preguntas que queman en los labios

En un clima así, las personas más lúcidas, independientemente de sus creencias, no dejan de plantearse preguntas angustiosas, radicales, que expresan la preocupación y la inquietud del hombre moderno y reflejan el estado de orfandad en que queda tras el silencio o la ausencia de Dios.

Tras el patético relato de la parábola del loco que, en pleno día y linterna en mano, anuncia la muerte de Dios en la plaza ante el regocijo de la gente allí reunida, Nietzsche lanza una serie de preguntas que cada vez resultan más estremecedoras: «Pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche?... ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios?... ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar. La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros en dioses para aparecer dignos de él?»¹¹.

¹⁰ Tomo la cita de H. Waldenfels, *Dios. El fundamento de la vida*, Sígueme, Salamanca, 1996, pág. 71.

¹¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1988, pág. 161.

En el fondo, Nietzsche no hace más que señalar las dos grandes líneas de la filosofía, como observara certeramente M. Merleau-Ponty: la constatación de la ausencia de Dios y el reconocimiento de la herida que causa dicha ausencia; la tendencia a la racionalización de Dios y la insatisfacción que provoca un racionalismo estrecho; el cuestionamiento de la trascendencia de Dios y la insatisfacción de la instalación en la inmanencia; la crítica del ídolo y la búsqueda de una alteridad trascendente.

Siete décadas después, en 1944, las preguntas provienen no de un filósofo ateo como Nietzsche, sino del teólogo y pastor Dietrich Bonhoeffer, ya citado, quien reflexiona sobre el futuro del cristianismo en una sociedad no-religiosa. Son preguntas incisivas, radicales, lacerantes, que tocan el nervio mismo del cristianismo: Dios, la religión, la Iglesia, la liturgia, la vida cristiana en el mundo, etc., y dejan sin palabras a quienes todavía siguen declarándose personas religiosas: He aquí algunas:

«¿Qué significa esta situación para el cristianismo?... ¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos? ¿Existen cristianos irreligiosos? ¿Si la religión sólo es un ropaje del cristianismo –y dicho ropaje ofrecía un aspecto muy diferentes en las distintas épocas–, ¿qué es entonces un cristianismo irreligioso? ¿Qué significa una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión? ¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad, etc., etc.? ¿Cómo hablar –pero acaso ya ni siquiera se puede “hablar” de ello como hasta ahora– “mundanamente” de Dios? ¿Cómo somos cristianos “irreligiosos-mundanos”? ¿Cómo somos *ekklesía*, “los que son llamados”, sin considerarnos unos privilegiados en el plan religioso, sino más bien como perteneciendo plenamente al mundo?... ¿Qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión?»¹².

¹² D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, op. cit., págs. 160-161.

La experiencia del «Holocausto» lleva a las víctimas y a los testigos a dirigirse a Dios exigiéndole justicia, a interrogarle con toda severidad y crudeza en tono acusatorio, como el Job llagado, abandonado por todos y tendido en el muladar, a preguntar y preguntarse por la posibilidad de creer en Dios, de hablar de Dios, de orar a Dios. Elie Wiesel, víctima y testigo del Holocausto al mismo tiempo, expresa con gran sinceridad la situación paradójica en que la humanidad se encuentra después de Auschwitz. Cualquiera fuere el lugar donde acudimos, lo único que encontramos es «desesperación»: «Si acudimos a Dios, nos preguntamos: “¿Por qué y de qué manera puedo creer?” Si nos apartamos de Dios nos preguntamos: “¿Adónde puedo ir?”. ¿Al hombre? ¿Ha merecido el hombre nuestra confianza? ¿Y Dios?»¹³.

¹³ J.-B. Metz-E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid 1996, pág. 100.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 99.

¹⁵ «Un Dios topoderoso que inflige sufrimientos, que contempla desde las alturas lo que está sucediendo en Auschwitz, tiene que ser un sádico. Se halla entonces del lado de los vendedores; es, para decirlo con un teólogo negro de los Estados Unidos, a *white racists*», D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, pág. 78.

¹⁶ El teólogo J. Moltmann comenta, tras narrar la escena, tomada de la obra de Wiesel *La noche*: «Cualquier otra respuesta sería blasfema. Ni podrá haber tampoco otra contestación cristiana a la pregunta de este suplicio. Hablar aquí de un Dios imposable, lo convertiría en un demonio. Hablar aquí de un Dios absoluto, lo convertiría en una nada destructora. Hablar aquí de un Dios indiferente, condenaría a los hombres a la indiferencia», *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, pág. 393.

La actitud de Wiesel ante Dios es paradójica: por una parte, afirma que «no puede haber una teología después de Auschwitz y menos aún sobre Auschwitz... El Hecho jamás se puede comprender con Dios». Por otra, dice que «el Hecho no se puede comprender sin Dios»¹⁴. Por una parte, según el Midrash, Dios derrama dos lágrimas cuando un ser humano llora. Por otra, según un viejo pensamiento hasídico, hay que sentir compasión de Dios, compadecerse de Dios. En el caso de Auschwitz, el empeño por seguir defendiendo la omnipotencia de Dios constituye una prueba contra su bondad¹⁵.

La paradoja queda plasmada de manera trágica en la escena de los dos hombres judíos y del joven colgados por la SS en el campo de concentración delante de los inter-nados. Wiesel, testigo de la escena, recuerda que, ante la larga agonía del joven, una persona pregunta: «¿dónde está Dios?»; en su interior escuchó la respuesta: «Está colgado en el patíbulo»¹⁶.

Para muchos pensadores judíos actuales, como Elie Wiesel, Abraham Heschel y Hans Jonas, sólo es creíble Dios cuando opta por las víctimas, se muestra solidario con ellas y sufre con sus sufrimientos. Lo mismo piensan los teólogos Bonhoeffer y Moltmann. El primero dice que Dios, clavado en la cruz, permite que lo expulsen del mundo y llega a afirmar que «Dios es impotente y débil en el mundo». El segundo critica el concepto de Dios de la metafísica que, por definición, no puede sufrir ni morir y, por tanto, tampoco amar.

El fenomenólogo de la religión Martín Velasco plantea lúcidos interrogantes sobre la posibilidad de la vivencia religiosa, de la mística, de la experiencia de Dios, en la sociedad secularizada, caracterizada por diferentes formas de increencia, en un clima de indiferencia religiosa, en plena crisis de las instituciones religiosas y bajo el impacto de las nuevas formas religiosas posmodernas. He aquí algunos de ellos: «¿Cómo ser místico en situación de ausencia de Dios cultural y social generalizada? ¿Cómo hacer la experiencia de Dios cuando tantas voces insisten en proclamar que Dios ha muerto? ¿Será posible dar con una forma de experiencia de Dios, enraizada en la tierra aparentemente tan poco propicia de nuestro tiempo, alimentada de su misma sustancia, que responda a las preguntas, preocupaciones y necesidades que comporta? ¿Es posible una experiencia de Dios para nosotros?... ¿Es posible la experiencia de Dios en nuestras sociedades secularizadas, es decir, liberadas de la impregnación religiosa de las culturas de otros tiempos? Y si es posible, ¿qué formas adquirirá... en estas circunstancias tan poco favorables?»¹⁷.

Un nuevo frente de preguntas surge de la situación de sufrimiento de las personas inocentes. Son las que plantean con toda crudeza F. Dostoievski y A. Camus¹⁸. ¿Cómo compaginar en Dios omnipotencia, bondad y comprensibilidad?, se pregunta el filósofo judío Hans Jonas, quien, tras un largo recorrido por la fe judía, la lógica y la teología, no duda en responder: «¡No es un Dios omnipotente!». Durante las atrocidades de Auschwitz, Dios guardó silencio y no intervino «porque no pudo»¹⁹.

Otro frente de preguntas surge de la situación de injusticia que vive la humanidad o, al menos, dos terceras partes de la misma. En este caso se pregunta por la relación de Dios con la fraternidad-sororidad, por la compatibilidad de Dios con la justicia, por su responsabilidad ante las víctimas de la pobreza, por la posibilidad de la fe en el Dios de vida en medio de la muerte de los pobres, por la confianza en Dios Padre-Madre en medio de la orfandad de los pueblos abandonados. En otras palabras: ¿Cómo hablar de Dios como Padre-Madre cuando está ausente la fraternidad y la sororidad? ¿Cómo hablar de la vida y de la resurrección, cuando hay seres humanos y pueblos que causan la muerte a otros seres humanos y a otros pueblos, cuando los pobres, como dijera B. de Las Casas, mueren antes de tiempo, antes de haber vivido?

Las preguntas más radicales e incisivas proceden del interior mismo de la teología, en este caso de la teología feminista, que critica la ambigüedad de la imagen de *padre* aplicada a Dios, pues de ella vienen abusando desde tiempos inmemoriales las religiones, sobre todo las autoritarias, para establecer la *obediencia* como *virtud principal* y la *rebeldía* como *pecado capital*. Son preguntas que se dirigen derechamente a la teología dominante y atacan de manera iconoclasta sus fantasías falocráticas y su adoración al poder:

¿Por qué los seres humanos adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ¿Un ser a quien se dirige la palabra llamándolo «Señor», más aún, para quien el poder por sí solo no es suficiente, y los teólogos tienen

¹⁷ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, págs. 19-20.

¹⁸ Me he ocupado de ello en J. J. Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios, hoy*, capítulo 12: «Dios ante el juicio moral de las víctimas», págs. 199-223.

¹⁹ H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998, págs. 205 y 209.

② D. Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, pág. 29.

que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además estabiliza ②.

Esta teología critica al Dios de la teodicea con sus atributos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia y lo considera una creación del patriarcado para la autolegitimación y perpetuación de los varones el poder. Sucede, además, que la masculinización de Dios va siempre acompañada por la divinización del ser humano. El dios de la teodicea es el que ha creado un mundo en armonía, el mejor de los mundos, donde ni Dios ni la naturaleza permiten que haya puro sufrimiento y pura maldad, pero, al mismo tiempo, se muestra ajeno e insensible al sufrimiento humano. De ese dios, según el místico medieval Meister Eckhart, es del que el propio Dios dice que hay que librarse.

Dialéctica de la secularización Las preguntas que acabo de plantear de la mano de los pensadores modernos, creyentes y no creyentes, denotan que la secularización no es un fenómeno lineal, transparente y luminoso, sino que tiene sus pros y sus contras y está lleno de trampas. El clima secularizado es ambiguo: no es oro todo lo que parece relucir en él. Es verdad que aporta claridad donde había oscuridad, pero deja amplias zonas de la realidad sin iluminar. Junto al haz de luz que proyecta sobre el mundo, extiende también una larga sombra, deja muchos ámbitos de la realidad en tinieblas. En su pretensión de explicarlo todo, de dar razón de todo, de comprenderlo todo, la razón instrumental, hija de la secularización, elimina de su ámbito una parte nada desdeñable de la realidad, aquella que ni es ni puede ser objeto de verificación empírica, de comprobación racional, de explicación científica: el misterio, lo sagrado, lo simbólico, la mística, el mito, y, en general, todo lo que tiene que ver con el mundo de la religión.

Metz llama la atención sobre estas carencias y crítica la doble reducción por la que se ve amenazada una teología que sigue mimética y acríticamente los pasos de la Ilustración: la reducción racionalizante, que renuncia al mundo de los mitos y de los símbolos, y la reducción privatizante, que convierte la religión en asunto privado ②.

Algunas de las tendencias más extremas de la secularización se empeñan en negar toda relevancia social al cristianismo, recluirlo en la esfera de la privacidad, reducir la religión a fenómeno «invisible» y no ver en las manifestaciones públicas de la religión otra cosa que alienación. Estas tendencias enfrentan al cristianismo con la sociedad, cuando ambos son inseparables; oponen la dimensión escatológica a la dimensión histórica como si fueran irreconciliables y la primera se evadiera de la realidad, cuando en los momentos más fecundos del cristianismo lo que hizo fue trabajar por la construcción de la utopía del reino de Dios en la historia (por ejemplo: movimientos proféticos de la Edad Media; Thomas Münzer y la guerra de los campesinos); consideran la fe cristiana sólo como un producto ideológico y falseador de la realidad, cuando con frecuencia ha colaborado y sigue colaborando en la transformación de la sociedad por vía de liberación. En ellas se aprecia también una tendencia a confundir lo sagrado con lo mágico y a calificarlo de precientífico, a considerar el misterio como una especie de galimatías o jeroglífico difícil de descifrar y a explicar la realidad trascendente como producto de la mente humana, fabuladora y mitómana.

En el tema religioso, la secularización se muestra especialmente roma, como ya observara agudamente Ernst Bloch. No acierta a descubrir el elemento mesiánico, liberador, revolucionario de muchas tradiciones religiosas ②.

Al excluir del horizonte humano la concepción religiosa, ¿dónde corre el peligro de desembocar la secularización? En una concepción burguesa. Esto quizá se le escapó a la

② Cf. J.-B. Metz, «La teología ante el ocaso de la modernidad», *Concilium*, 191 (1984).

② Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid, 1997-1980; id., *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983; J. J. Tamayo, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella, 1992.

teología liberal, que acogió sin apenas crítica el mundo burgués surgido de la secularización y se integró en él. De ellos fue consciente la teología de la liberación. El sujeto secular ya no es el ser humano religioso, sino el sujeto burgués. Lo que adviene con la secularización es la sociedad burguesa, y quien asume el protagonismo de la misma es la burguesía. Es esta clase la que toma las riendas de la economía y la pone a su servicio, generando nuevas formas de explotación, marginación y exclusión.

Siguiendo esta lógica, el proceso de secularización excluye a los pobres y marginados de su horizonte: los pobres, o no existen o no son reconocidos como sujetos, y, por tanto, carecen de derechos. Es éste uno de los puntos críticos que ha subrayado la teología de la liberación.

La religión no es todo ni sólo lo que afirma de ella la secularización. Ésta, en su análisis de la religión, dice cosas que son ciertas, pero se queda a medio camino. ¿Quién va a negar los abusos de la religión cuando detenta el poder político y social? ¿Quién no va a reconocer la legitimación que hizo el cristianismo del orden establecido –autoritario e injusto– durante muchos siglos? Pero eso no es toda la religión ni todo el cristianismo, sino su parte más perversa y deformada. Su verdadera faz se muestra más humanitaria y liberadora.

El carácter público del cristianismo no tiene por qué ejercer siempre ni necesariamente una función alienante. La religión no tiene por qué ser la expresión de todo tipo de opresiones sociales y económicas y de todas las formas de alienación psicológica: miedo, angustia, frustraciones, etc. De hecho ha operado a lo largo de la historia, y sigue operando hoy, como fuerza liberadora de la persona y de la sociedad, sobre todo en ambientes caracterizados por la dominación social, cultural, ética y de género. No hay más que abrir los ojos para comprobarlo en numerosos colectivos religiosos que ponen en marcha iniciativas transformadoras tanto en el Primer Mundo como en el Tercer Mundo. El teólogo brasileño Leonardo Boff llega a afirmar que la religión sigue operando en América Latina la religión como opio, pero de la burguesía, no del pueblo, para quien es fuerza de liberación ²³. Ahí están para demostrarlo las comunidades de base, los movimientos cristianos proféticos, las teologías de la liberación, las teologías feministas, el diálogo interreligioso entre comunidades de distintos credos, etc.

Habría que traer aquí a colación un texto que escribiera Marx a los 25 años, entre finales de 1843 y enero de 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* («Anales franco-alemanes») y publicado posteriormente en el tomo I de *Werke*, de K. Marx y F. Engels, que muestra el carácter alienante de la religión, pero también su capacidad de protesta y de emancipación:

La religión es la teoría general de este mundo, su compendio fantástico, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra el *otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual. La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo ²⁴.

Retomando el título de la obra de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, creo que en el tema que nos ocupa bien puede hablarse de «dialéctica de la secularización»²⁵.

²³ Desarrollo esta idea en J.J. Tamayo, Leonardo Boff, *Ecología, mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999 (hay traducción al portugués).

²⁴ K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, págs. 93-94.

²⁵ Cf. T.W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1994. Para un debate actualizado sobre el tema, cf. «Modernismo en discusión», *Concilium*.

Referencias bibliográficas

- AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?* Estudio preliminar de A. Maestre, introducción de A. Maestre y R. Rumagosa, Tecnos, Madrid, 1989.
- Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- Camus, A., *El hombre rebelde*, en *Obras III*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Cox, H., *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1969.
- Id., *La religión en la sociedad secular*, Sal Terrae, Santander, 1985.
- Descartes, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de filosofía*, Porrúa, México, 1977.
- Dostoievski, F., *Los hermanos Karamazov*, Cátedra, Barcelona, 1992.
- Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995.
- Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.
- Freud, S., *Obras Completas*, 3 vols., Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- Girardi, G. (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, 4 vols., Cristiandad, Madrid, 1969-1971.
- Guitton, J. G. e I. Bagdonov, *Dios y la ciencia*, Debate, Madrid, 1994.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.
- Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.
- Hegel, *El concepto de religión*. Estudio introductorio de E. Ginzo, Fondo de Cultura Económica, Madrid-México, 1981.
- Id., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1984 ss.
- Hume, D., *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- Jonas, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998.
- Kant, I., *Sobre Dios y la religión*, Zeus, Barcelona, 1972.
- Id., *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1977.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1995.
- Id., *Migajas filosóficas*, Edición y traducción de R. Larrañeta, Trotta, Madrid, 1997.
- Küng, Hans, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2000.
- Ladrière, J., *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- Luckmann, Th., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- Marx, K. y F. Engels, *Sobre la religión*. Edición de H. Assmann y R. Mate, Sígueme, Salamanca, 1974.
- McFague, S., *Modelos de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- Metz, J.-B. y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid, 1996.
- Miethé, T. y A. Flew, *¿Existe Dios?*, Cátedra, Barcelona, 1995.
- Nietzsche, Fr., *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Id., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Pascal, B., *Pensamientos*. Edición de Mario Parejón, Cátedra, Madrid, 1998.
- Rañada, A. F., *Los científicos y Dios*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1994.
- Sölle, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996.
- Tamayo, J. J., *Para comprender la crisis de Dios, hoy*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000, 2ª ed.
- Touraine, A., *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.
- Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid: I, 1984; II y III, 1987.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Id., *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 1967.

