

De la muerte al retorno de Dios

La cuestión del inmanentismo religioso

por Guillermo Humberto Witemburg

Resumen

Desde la edad prehistórica hasta nuestros días, la religión ha convivido con el hombre y la humanidad. Frente a ella, se pueden dar diversidad de opiniones y posiciones, e inclusive negarla, pero su existencia no se puede objetar. Al reflexionar sobre el fenómeno religioso, es ineluctable, al mismo tiempo, reflexionar sobre Dios. En la esencia de lo religioso, lo divino se nos presenta como objeto de estudio.

La sociedad posmoderna o contemporánea ha dado un giro fundamental en la manera de interpretar filosófica y teológicamente el fenómeno religioso. Alejada de la Edad Media y más cercana a la Edad Moderna, es, sin embargo, de un pensamiento y lenguaje distintos.

El sesgo de la posmodernidad no es ya la muerte de Dios, o al menos no lo es en sentido ateo; es, a nuestro entender, una hermenéutica de la muerte de Dios que nos conduce hacia movimientos teológicos divergentes y nuevas filosofías de la religión. Y, colateralmente, se da el nacimiento de religiones de *reemplazo*, en un mundo en el que el cristianismo se ha tornado pluralista, hasta llegar a proponer un cristianismo sin religión.

La presente ponencia es una lectura del cambio que se ha producido de la trascendencia de Dios y de la religión clásica a la inmanencia de fines del siglo xx y xxi, en donde la impronta de lo *Sagrado* ha desaparecido, siendo el proceso de secularización la idea nueva de entender a Dios y la religión.

Palabras clave: religión, Dios, inmanencia, cristianismo, secularización, posmodernidad, teología, filosofía.

Abstract

From the prehistoric age until our days religion has coexisted with men and humanity. Upon it you can give diversity of views and positions and even deny it, but its existence is not objectionable. Reflecting on the religious phenomenon, it is inevitable at the same time to reflect on God. In the essence of the religious the divine is presented to us as the object of study.

Postmodern or contemporary society has given a fundamental shift in the way of interpreting philosophically and theologically the religious phenomenon. Away from the Middle Ages and closest to the Modern Age, it is, however, of a different thought and a different language.

The bias of the postmodernity is no longer the death of God, or at least not in the atheist sense; it is, in our view, a hermeneutic of the death of God that leads us towards divergent theological movements and new religious philosophies. And collaterally, it brings about the birth of religions of “replacement”, in a world where Christianity has become pluralistic.

This paper is a reading of the change in the transcendence of God and the immanence of the 20th and 21st century classical religion, where the imprint that has occurred in the *sacred* is gone and the process of secularization has become the new idea of understanding God and religion.

Keywords: religion, God, immanence, Christianity, secularization, modernity, theology, Philosophy.

Sobre la definición de religión y sus propiedades esenciales

El fenómeno religioso, con su conocimiento y experiencia, no es cualquier categoría de fenómeno; como tampoco es la religión cualquier tipo de creencia, culto o rito. La religión ha sido, desde los griegos hasta nuestros días, fuente de preguntas sobre el sentido de la vida del hombre. A su vez, las respuestas que el mismo hombre ha encontrado son infinitamente variadas, dependiendo de cada religión y su historia. Por otra parte, la religiosidad del hombre no es solo cuestión de fe, lo es también de su intelecto, de la revelación, del mito, de su sentimiento, de su psicología y sociabilidad.

La multiplicidad de definiciones de religión obedece a diversos factores, ya sea por la época en que han surgido, por las ciencias que la estudian (sociología de la religión, psicología de la religión, historia de las religiones, teología de las religiones, etc.), por la subjetividad de quien la formula y por las religiones mismas, sean estas monoteístas, panteístas, politeístas, henoteístas, naturista, no teístas, místicas, e inclusive, etimológicas. Y no escasean aquellas definiciones que intentan negar la religión o la presentan como una forma de alienación, de poder mundano o saber quimérico.

Pero, prescindiendo de la multiplicidad de definiciones y a fin de adoptar una posición, la religión, propiamente, como dice Santo Tomás, “importa orden a Dios”. No es distinto el punto de vista de J.

R. van der Leeuw, en cuanto que la religión nace de lo alto: “También podemos entender cómo la esencia de la religión –afirma J.R. Van der Leeuw– sólo podría comprenderse partiendo de arriba hacia abajo, desde Dios” (1964: 649-652). O “lo numinoso”, como lo expresa L. Ott (2008, cap. 2).

En M. Scheler, la descripción del fenómeno religioso tiene ciertas características: se presenta *lo divino* como algo absoluto que es objeto de nuestra adoración. Lo absoluto aparece dotado, ante el hombre religioso, como de un poder sin límites, o por lo menos con un poder muy superior al de las fuerzas humanas: Dios se nos presenta como santo, cualidad esencial en Dios para que sea verdaderamente el objeto de nuestra adoración; lo divino se nos presenta como misterioso, como algo que nos impone respeto, porque se halla rodeado de una zona de misterios inaccesible para el hombre; y el deseo del hombre por conocer a Dios se manifiesta en la fe. (2007: 99). Hay otras lecturas sobre la esencia de lo religioso, en las que el componente divino, lo absoluto y trascendente, distinto del hombre y del mundo, se comunica como tal. Es decir, nuestra crítica no deja de tener su razón de ser, la religión no es una proyección del hombre; es sí, en su misma esencia, un aspecto fundamental en la vida del hombre que viene de lo alto¹. Para el cristianismo la verdadera religión es esencialmente sobrenatural.

El giro moderno

La modernidad busca el camino de una religión natural apta para el mundo de Occidente, religión sin revelación, sin ley divina, sin verdadera trascendencia. La religión revelada, que se mantuvo en el Medioevo, se quiebra definitivamente en la época moderna. Las filosofías inmanentistas ocurren gradualmente y son desencadenadas por el proceso de *emancipación* de la razón hasta concluir en la negación de la metafísica. Como racionalismo, recibe su impulso

¹ Sobre la esencia de la religión *cf.*: - Beinert, W. (1990). *Diccionario de Teología Dogmática*. Barcelona: Herder; Estrada, J. A. (2006). *El Cristianismo en una sociedad laica: Cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclée de Brouwer; Gilson, Etienne (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: EMECE; Hume, D. (2011). *Diálogos sobre la religión natural*. [en línea]. Santiago de Compostela: S.I.E.U. Obtenido de <www.usc.es/publicacions> (edición digital PDF); Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

primordial en Descartes y abre la puerta a una disolución de la trascendencia en la inmanencia; como empirismo, renuncia a cualquier racionalización de la realidad concreta, lo que concluye en una inmanencia absoluta; como idealismo, renuncia a un Dios que solo es un postulado de la razón o espíritu absoluto. La metafísica antigua y medieval, que se preguntaba por el fundamento último del ser, ya no tiene lugar, y, en la nueva forma de ver la realidad, el Dios trascendente tampoco tiene lugar.

Así, en este período, se han desarrollado diversas corrientes de pensamiento llamadas *filosofías de la inmanencia*, cuyo término fue acuñado por Wilhelm Schuppe, quien señaló lo exterior o el mundo en la conciencia del hombre.

En la modernidad, queda establecido el *principio de inmanencia*. "Un más allá del pensamiento ni siquiera puede pensarse". Este es "el gran principio de la inmanencia", llamado así por Le Roy: lo exterior o aquello fuera de la conciencia es, por definición, mera proyección, impensable de cualquier grado o título que sea. Se trata de una imposibilidad de conocer aquello fuera de la conciencia.

La llamada filosofía moderna ha puesto en entredicho la verdad conocida con toda naturalidad. Se han preguntado si podría ser que lo que llamamos entes reales, cosas, o realidad, no fueran más que productos del sujeto, subjetividad pura: las cosas serían *inmanentes* al pensamiento, es decir, que toda su consistencia estibaría en el hecho de ser pensadas. Su ser se agotaría en el ser pensado. Se niega así la *trascendencia* del conocimiento. Lo que conocemos no puede estar *más allá* de lo que podríamos llamar fronteras de nuestra subjetividad o ser pensante. Estas son, en lo general, las ideas del inmanentismo moderno.

Consiguientemente, las filosofías inmanentistas serán la fuente de las que emanan las nuevas ideas acerca del fenómeno religioso. Empero, para poder comprender el giro moderno en lo religioso y su idea de Dios, la ilustración será no el punto de partida, sino el punto de llegada.

Los siglos xvii y xviii constituyen el nacimiento del movimiento ilustrado. El nombre de *ilustración*, *iluminismo* o *siglo de las luces* o *era de la razón* procede de un movimiento no homogéneo que intenta *iluminar* la realidad para que el hombre la conozca por su sola razón.

Las consecuencias de la evolución moderna iluminista son claras. Religión sin revelación, sin dogmas, ritos, ni instituciones eclesíásticas de la forma que lo han querido pensadores como Toland, Tindal o sin un deísmo, como son los casos de Voltaire o Rousseau. Sin embargo, no pretenden la negación de Dios; pretenden negar la verdadera esencia de la trascendencia, de la relación real inmanencia-trascendencia. La *religio naturalis* no tiene ningún contenido sobrenatural ni trascendente. Los ilustrados piden que la verdad no tenga otra fuente que la razón, rechazan la tradición, la magia, los mitos, las supersticiones religiosas, por considerar que son obstáculos para la propia razón del hombre que no le permite salir de aquella *minoría de edad* enunciada por Kant.

La dirección que ha seguido la Ilustración es, en general, una crítica hacia la religión cristiana y católica: "... nada parece más seguro –dice E. Cassirer (2013: 156)– que considerar la actitud crítica y escéptica frente a la religión como una de sus determinaciones esenciales". La modernidad y la Ilustración preferentemente han desarticulado la relación del hombre con Dios y con la naturaleza o la han confundido. El camino recorrido por la Ilustración hacia la religión no es, de ninguna manera, la negación de la existencia de Dios. El problema no es Dios; el problema es *qué pensamos de Dios*, y qué ha de ser la religión.

Las primeras críticas sobre la religión no se refieren propiamente a la naturaleza de la religión. Son, sin ninguna duda, un enfrentamiento al cristianismo, específicamente al cristianismo católico eclesíástico (Voltaire en Francia y Kant en Alemania, entre otros). Por consiguiente, la crítica se dirige a la esencia de una religión revelada y al orden eclesíástico, y marca las diferencias con una nueva forma de ver la religión: religión de la razón o religión natural. El cristianismo no es analizado en su dimensión religiosa; se lo considera como ideología que no permite y aniquila el natural proceso de la razón y sostiene lo dogmático como forma de poder establecido: del fideísmo luterano se pasa a un racionalismo de la religión. Por otro lado, se denuncia el carácter supersticioso de la fe cristiana, a la vez que establecen en su lugar una religión de la razón en la que el hombre puede construir por sí mismo un sistema de valores morales que le proporcionan su realización y liberación. En resumen, la crítica de la Ilustración sustituye el cristianismo tradicional de la Iglesia por

una religión de tipo ético-moral, fruto de la razón, e intenta elaborar teológicamente la mentalidad laica posterior a la Reforma. Con este fin, se introducen las categorías de la reflexión ilustrada, distinguiendo, convenientemente, el cristianismo como tal de sus concreciones dogmáticas.

Por consiguiente, la religión de la Ilustración connota, en general, la capacidad de la razón para conseguir por sí misma la verdad completa acerca de Dios, del hombre y del mundo; reduce la religión revelada a una religión dentro de los límites de la razón natural.

De este inmanentismo filosófico-religioso, se sigue un inmanentismo teológico. El inmanentismo teológico, o más propiamente *modernismo teológico* o también *teología liberal* (negativamente se le llama *teología de la muerte de Dios*), ha sido, y nos parece que sigue siendo, una corriente de pensamiento promovida por algunos pensadores católicos de fines del siglo XIX y comienzos del XX, con el fin de conciliar la fe con algunos principios de la filosofía moderna.

La teología modernista ha caído en un inmanentismo filosófico heredado de la modernidad pero con consecuencias teológicas: se ha enfrentado a la teología clásica, pero también a la misma Tradición y aun a la Escritura. En general, es un movimiento intelectual surgido dentro de la teología protestante después de la Primera Guerra Mundial, el cual ocupó entonces, en las discusiones teológicas y filosóficas, el mismo lugar que después de la Segunda Guerra Mundial ocupa el problema de la desmitologización. Ha estado emparentado con filosofías y teologías tales como el nominalismo, el humanismo del Medioevo y del Renacimiento, el deísmo, el protestantismo, Descartes y la filosofía idealista del siglo XIX con Kant y Hegel. En general, se mencionan como modernistas a teólogos de la talla de A. Loisy (1857-1949) de Francia; Ernesto Buonaiuti (1881-1946) de Italia; George Tyrrell (1861-1909) de Inglaterra y, por supuesto, los alemanes Karl Barth (1886-1968), Rudolf Bultmann (1884-1976), Paul Tillich (1886-1965) y Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). No podemos desarrollar aquí la complejidad de la teología progresista; sin embargo, daremos algunas pautas de la teología alemana, ya que nos parece la más relevante en la materia por tratar.

En Bultmann R. (1974: 27, 255 y ss.), por ejemplo, *hablar de Dios* o buscar, desde la razón, hablar de Dios es imposible: "El que se mueve por razones para creer en la realidad de Dios, ese puede estar

seguro que no ha comprendido nada de la realidad de Dios; y el que pretende afirmar algo sobre la realidad de Dios, basándose en la demostración de Dios, discute sobre un fantasma”.

Y su tan afamada “doctrina de la ‘desmitologización’” (derivado del alemán *entmythologisierung*), que consiste en un método hermenéutico y desde una filosofía existencialista, si se quiere, es interpretar el Nuevo Testamento con el objeto de rescatar su mensaje para hacerlo más comprensible al hombre moderno. Así pues, tal desmitologización consiste, según el teólogo alemán, en limpiar del Nuevo Testamento todos los mitos, ya que el hombre de ciencia moderno no puede aceptar los aspectos mitológicos que envuelven el kerigma; por ello, rechazan tanto al verdadero mensaje junto con lo mitológico e interpela las afirmaciones y textos mitológicos acerca de su contenido real. La desmitologización no pretende eliminar lo mítico o mitológico, sino interpretarlo por la vía de preguntar por la comprensión de la existencia contenida en la expresión y discurso mitológicos. La consecuencia es un acercamiento de tipo racionalista a la Escritura, cuya verdad e historicidad niega, atribuyendo a la primera comunidad cristiana una actividad creadora que deforma la realidad histórica de Jesús, con lo cual queda solo el Cristo de la fe; si esto es así, según Bultmann (1981), no hay nada de histórico en el Nuevo Testamento y la fe es una fe basada en fábulas y no en realidades.

La fidelidad al dogma se torna libertad respecto de los dogmas, como es el caso de la encarnación del Verbo que se transforma en una unidad de inmanencia y trascendencia a pesar de querer distanciarse de la *dialéctica liberal* que transforma a Dios en sujeto-objeto:

El Encarnado es el Dios glorificado: "El Verbo se hizo carne y vimos su gloria". Dios se glorifica en el hombre. He aquí el postrer misterio de la Trinidad. La humanidad ha entrado a formar parte de la Trinidad; no desde la eternidad, pero sí "desde ahora hasta la eternidad", la humanidad contempla al Dios trinitario como Encarnado. La glorificación de Dios en la carne es, al mismo tiempo, la glorificación del hombre que ha de tener vida eterna con el Dios trinitario (Bonhoeffer; 1971: 81 y ss.).

Y otra cuestión última y no menos importante es lo referente a la *posibilidad de que la Iglesia dirija la palabra al mundo*, que, en el

pensamiento de Bonhoeffer, se dirige a todo cristiano. ¿No sucede lo mismo en la religiosidad actual en cuanto todo cristiano parece tener la *autoridad de pronunciar la palabra de Dios*?

K. Barth, representante de la teología de la crisis o teología dialéctica, es, al igual que R. Bultmann, heredero de la teología luterana y, en parte, del pensamiento moderno.

Su teología es una teología cristocéntrica y antropocéntrica, es decir, el hombre en Cristo es la nueva exégesis, dejando de lado a Dios y la revelación. En sus *Ensayos teológicos*, declara la necesidad de volver al hombre en las “cinco consecuencias” pronunciadas y al “hombre nuevo”, como le llama.

Dada su crítica a la teología clásica, sostiene, entre otras cuestiones, por ejemplo, su crítica a la *analogía del ente*, que, en la teología natural (sucedánea de la filosofía griega), al ser del hombre se le atribuye lo mismo que a Dios análogamente. La analogía del ser debe ser reemplazada por la *analogía de la fe*: ¿cómo conocer a Dios?, en Barth es claro, desde la fe:

Por eso, la fe en ese objeto no es un conocimiento hipotético y, por tanto, problemático. Es, por su misma naturaleza, un saber intensísimo, rigurosísimo y ciertísimo. En comparación con él, aun el conocimiento supuestamente más cierto, adquirido desde este lado de la frontera humana, [desde la razón] podrá estimarse únicamente como una hipótesis, quizás provechosa, pero fundamentalmente problemática”. Y “La fe es la *conditio sine qua non*, la condición indispensable de la ciencia teológica, pero no es su objeto ni su tema. El objeto real de la teología exige fe ciertamente, pero se opone también a cualquier intento por diluirla en pensamientos y expresiones de fe. Quien no reconozca esto, no debería sorprenderse del infructuoso esfuerzo que la labor teológica le va a proporcionar entonces” (Barth; 2006: 121 y ss.).

Es cierto que el Concilio Vaticano I ha sido demasiado duro con sus críticas a la teología progresista con la declaración de su *juramento antimodernista* (Juramento antimodernista *motu proprio: Sacrorum Atistitum*, impuesto al clero en septiembre de 1910 por S. S. Pío X), como sostiene H. Kung. Pero no son menos ciertos sus errores teológicos; de ahí que el Vaticano II ha sido, nos parece, más prudente y más acertado, sin dejar de lado la teología perennis.

La fe cristiana busca el entendimiento de los misterios revelados: *Fides quaerit intellectum* y, entonces, la fe llega a ser *razonable*; no se opone a la razón, no la desprecia como la desprecia la teología modernista. Es *corrupción* cuando la sola fe o la sola razón buscan entender el misterio. El Modernismo —señala la *Pascendi*— mina el carácter sobrenatural de la Iglesia “no desde fuera, sino desde dentro... en sus mismas entrañas”. Es cierto que no hay revelación de Dios si Dios no se hubiese revelado, pero no es menos cierto que el hombre, por su razón, puede conocer a Dios. La Iglesia misma se mantiene en un doble orden: sobrenatural y natural.

Cornelio Fabro, al hacer una crítica de la nueva teología, la ha calificado de *falso progreso*, de *aventura*, por el rechazo del tomismo y por la adhesión incondicional a la filosofía idealista, existencial. En palabras de Fabro, es “la revolución copernicana” en el campo de la teología que ha desnaturalizado la verdadera trascendencia, la fe como don sobrenatural y el misterio.

Así las cosas, el inmanentismo de las filosofías de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel se hace presente también en las teologías neoprotestantes, liberales, progresistas, o como se las quiera llamar, que, más o menos, están vinculadas con estas filosofías. Tal el kantismo y el hegelismo, que no admiten ni la Revelación, ni la vida sobrenatural, ni los dogmas, ni la autoridad de la Iglesia y, en consecuencia, se oponen al mismo concepto de la teología cristiana católica. Acá no se pone en duda el sentimiento de fe y de vida cristiana de los teólogos progresistas, ni de los luteranos; ¡no!, son especulaciones teológicas.

¿Ha muerto Dios?

La crisis modernista en materia religiosa ha dado lugar, de algún modo, al ateísmo moderno. El ateísmo moderno pretende negar a Dios como un Dios vivo y toda forma de religión. No podemos desarrollar suficientemente el ateísmo moderno; sin embargo, le dedicaremos algunas consideraciones: el ateísmo no es un inmanentismo gnoseológico, es un inmanentismo metafísico que propone eliminar la idea de Dios.

El ateísmo no es rigurosamente unívoco, es polisémico. Bajo esta palabra, se pueden entender diferentes interpretaciones; no se tra-

ta siempre de lo mismo. Ateísmo teórico; el práctico; el absoluto o dogmático; el humanismo ateo; el científicismo ateo. No es el lugar para tratar las diferentes formas de ateísmo en sus argumentaciones filosóficas (y aun teológicas) de errores o falsedad, sino que es donde podemos ver, al menos, si efectivamente sus argumentaciones e intentos de negar a Dios nos llevan a alguna parte o si tenemos que tachar al ateísmo de *ilusorio*.

En el pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX, ya no queda lugar para la fe. El proceso progresivo de extinción de la religión se torna, así, insuperable. Ha estado preocupado por un concepto que ha adquirido un desarrollo extraordinario mucho más en el siglo XX y es el concepto de *sentido*. La pregunta sobre el sentido de la vida que aparece en la modernidad y en el mundo contemporáneo aparece enfrentada con el concepto del absurdo en diferentes modos en las filosofías: el idealismo alemán; L. Feuerbach; K. Marx; el anuncio de la *muerte de Dios* con F. Nietzsche; J. P. Sartre (1905-1980); recuérdese el caso del propio A. Camus y la importancia que en él tiene el tema del absurdo; la literatura de F. Dostoievski, enajenada por un mundo hostil, y de Goethe, en lo demoníaco. Se trata de ver en qué medida la vida humana tiene sentido o no, es absurda o no, si es la humanidad, el mundo o qué; y son justamente estas preguntas donde se plantea el problema de Dios y, por consiguiente, el del ateísmo.

El ateísmo aparece a veces como prueba o fundamento de que el mundo no tiene sentido o de que la realidad es absurda. Pero hay una tercera posibilidad: la de que, supuestamente para defender un cierto sentido de la vida, nos veríamos obligados a relegar a Dios y, por tanto, a desembocar en una posición atea: Dios aparece, literalmente, como un obstáculo, una consideración más, no menos importante. Nos parece que el ateísmo moderno es, ante todo, una negación del cristianismo; si hay ateísmo es porque, primeramente, hubo cristianismo. El *giro copernicano*, que se produce entre la Edad Media y la Moderna, es un giro de lo teocéntrico a lo antropocéntrico. En el mundo moderno, Dios ha dejado de ser *la medida de todas las cosas*.

Mucho tuvo que ver en todo esto el filósofo alemán L. Feuerbach a partir de su obra *La esencia del cristianismo* (Fabro, 1977) y su teoría de la proyección. La crítica a la religión y al cristianismo en particular es condición suficiente en su ateísmo. La religión es alienante e

inútil para el hombre; el no a Dios debe ser el sí al hombre; la teología debe ser una antropología. Y lo que fue religión hoy ya no lo es, y el ateísmo de hoy será religión mañana (por esto, algunos opinan que el ateísmo es una nueva forma de religión).

La conciencia del hombre es ser conciencia de sí (de hombre): “De ahí que el hombre –dice L. Feuerbach– sea consciente de sí mismo debido al objeto: la conciencia del objeto es, para el hombre, la conciencia de sí mismo”. Y afirma: “El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él, es por lo tanto, el poder de su propia esencia”. Al contrario de Hegel, lo finito no puede ser negación y menos aún oposición de lo infinito desde la razón y desde del sentimiento.

Y con la religión sucede lo mismo, es decir, Feuerbach hace el mismo análisis: la conciencia de Dios, que es conciencia del hombre de sí mismo, motiva precisamente la esencia particular de la religión. Así, la religión es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo: la religión es, también, proyección del hombre. Pero si tal afirmación fuese cierta, podemos decir que la negación de Dios y de la religión, también es subjetiva. El argumento de que Dios, Cristo, los sacramentos, la Iglesia, la religión, la inmortalidad sean una proyección del hombre (como plantea Feuerbach) no dice nada sobre la existencia o no de Dios. Es solo proyección de un cristianismo que no es cristianismo o, si se quiere, un *proyectado* por el mismo Feuerbach, pero que no representa el cristianismo como religión revelada: es un argumento *ontológico* simple.

Para entender la religión, hay que pasar por el ‘arroyo de fuego’ (traducción del alemán *Feuerbach*), dijo K. Marx. El iluminismo, Hegel y la misma izquierda hegeliana son presupuestos necesarios para su crítica hacia la religión. El *ateísmo proletario*, como dice E. Gilson, es el que postula la liberación del hombre alienado por las fuerzas opresoras del capitalismo y por la religión. La revolución será el instrumento que permita no solo la liberación del hombre, sino también la desaparición de toda religión y la muerte de Dios. El ateísmo de Marx es un ateísmo de la praxis, de la acción: el mundo no debe ser interpretado, sino transformado. Este ateísmo no filosófico es un ateísmo práctico que opone la burguesía al proletariado; creer en Dios es ser burgués, no creer en Dios es ser proletario; uno trabaja para Dios el otro para el proletariado.

El ateísmo marxista tiene como finalidad *transformar el mundo*, no interpretarlo, y en esto, no se trata de negar la religión desde una teoría, sino desde la acción: suprimir la religión en nombre del comunismo. En el joven Marx (1971: 7), ya aparece su postura antiteísta o arreligiosa que aborrece a los dioses: “La profesión de fe de Prometeo: En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!, es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella”. La religión es alienación y como tal debe buscar la emancipación del hombre y de la sociedad toda.

El ateísmo marxista ha pretendido ser una *religión* mesiánica, es decir, situar la salvación y el paraíso en la tierra. El Manifiesto por la Biblia; el pueblo proletario por el pueblo de Dios; el trabajo por la oración; el cielo por la tierra; la política por la religión... En este sentido, ha sido una pretensión mesiánica como otras.

La muerte del hombre-dios anunciada por Hegel se transforma en la muerte de Dios y en el anuncio del superhombre en F. Nietzsche; es el santo que no se ha dado cuenta de que Dios murió. *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra* manifiestan la proclamación de Nietzsche.

El nihilismo nietzscheano es la trasmutación de todos los valores, es una batalla. Ni Sócrates, ni los pensadores medievales, ni Descartes y Kant, ni Hegel, ni religión budista o cristiana; aniquilación de la moral greco cristiana, la nada. Nada de *esperanzas supraterrales*, solo queda ser fieles a la tierra, a la vida.

La fe en Dios y su adoración (como la actitud del santo) es un error, y la religión es una invención que impide que el hombre ame la verdadera vida: es, en palabras de Nietzsche, “un sentimiento de miedo”. En este sentido, no hay nada nuevo, es la divinización o el endiosamiento de la vida; es el hombre que debe bastarse a sí mismo.

No hay más vida que la vida en la tierra, no hay esperanza en otra vida:

—¿Y cómo llaman a aquello que les sirve de consuelo contra todos los sufrimientos de la vida —su fantasmagoría de la anticipada bienaventuranza futura—?

—“¿Cómo? ¿Oigo bien? A eso lo llaman “el juicio final”, la llegada de su reino, el de ellos, del ‘reino de Dios’ —pero entre tanto viven ‘en la fe’, ‘en el amor’, ‘en la esperanza—

—¡Basta! ¡Basta! (Nietzsche, 2005: 63).

Es en definitiva, así nos parece, un existencialismo ateo simple: Dios aparece literalmente como un estorbo. El mismo estorbo que expresa Orestes ante Júpiter en la obra de J. P. Sartre *Las moscas*; el Dios que se afirma pero que se niega en nombre de la libertad: el hombre que, como Orestes, se basta a sí mismo en su propia libertad. Todo tipo de ateísmo, sea en nombre del hombre, de la naturaleza, del mundo o de la ciencia, interpreta lo mismo. La muerte de Dios es la afirmación de la no creencia en Dios, es la negación de una fe en él que no es necesaria para interpretar la vida y la historia del hombre, de la sociedad y del mundo.

Con el advenimiento de la sociedad moderna, su religión natural y su posterior ateísmo, los filósofos y sociólogos han subrayado el fin de la religión como manera de explicar el mundo y de encontrar sentido a la existencia humana. Pero hoy asistimos a una crisis religiosa diferente.

El otro giro: la postmodernidad y el retorno a Dios

Las nuevas filosofías de la religión y las teologías divergentes anticipan la otra mirada sobre la muerte de Dios. La revista *Time*, en su edición del 8 de abril de 1966, preguntaba: ¿Ha muerto Dios? (*Is God dead?*)

A partir de la década de los sesenta, surge una teología de la muerte de Dios de diferentes matices. No es ya la muerte de Dios anunciada por F. Nietzsche. Es, en todo caso, el nacimiento de un *nuevo cristianismo occidental* opuesto al cristianismo clásico. La teología de la muerte de Dios significa, primordialmente, una transición de la trascendencia a la inmanencia, cuyo resultado es de perspectivas diversas, que aún no ha culminado.

Esta *era postcristiana* nos conduce hacia una metamorfosis de la tradición cristiana cuyos tópicos principales son: el secularismo de Harvey Cox; los intentos reformistas protestantes y anglicanos; la teología metafísica de T. J. J. Altizer; un cristianismo sin religión a la manera Gianni Vattimo (postulada ya en el teólogo alemán D. Bonhoeffer); una religión sin religión en la *deconstrucción* de J. Derrida; la *teología débil* de J. D. Caputo; Paul van Buren y el significado secular del Evangelio o la teología radical de la *muerte de Dios*, como la de G. Vahanian y la del Obispo J. Robinson, entre otros. Sin embargo,

las nuevas filosofías y teologías tienen un elemento en común: la secularización del cristianismo occidental.

El acontecimiento religioso de hoy, desde las últimas décadas del siglo xx, sin vacilaciones filosóficas, nos muestran un retorno a Dios y a la religión. El mundo cultural todo es un retorno a lo religioso. Pero el fenómeno religioso ha dejado de ser objetivo y se ha sumergido en la pura subjetividad, en el individualismo o en comunidades religiosas sin sentido.

Lo que hemos de preguntarnos es lo siguiente: Las nuevas filosofías de la religión, ¿en qué medida han contribuido a los cambios y al fluir de las *nuevas teologías*? La diversidad de reformas que constituyen la fe y religión posmoderna las hallamos en las lecturas de los pensadores mencionados, que es el camino que nos conduce a los *dogmatismos* y *prácticas religiosas* de la actualidad. Nada nos indica que hay una conexión entre tales pensadores y la religiosidad actual, pero sí nos dice que hay una cierta empatía. Por cierto que, tales filosofías de la religión están abiertas para ser escuchadas por la sociedad postmoderna. Esto se observa en las seudoreligiones o seudoespiritualidades, sectas, comunidades, templos, cultos o ritos, o como se los quiera llamar, del cristianismo actual.

El giro postmoderno del retorno a Dios, su nota distintiva, ya lo hemos señalado, es la secularización de la religión. Una revisión del cristianismo actual de occidente significa en su raíz, secularización: formas de cristianismo, movimientos cristianos, inmanentismo religioso, instituciones temporales y terrenales o comunidades de fe y por sobre todo, pérdida de la verdadera trascendencia. Son teologías divergentes o laterales hasta llegar a un ateísmo cristiano.

Por otra parte, la religión o pensamiento cristiano se nos presenta como búsqueda de una fe sin Dios. En este sentido, la nueva forma de ateísmo cristiano piensa a Cristo como un hombre sabio, aceptando sus enseñanzas morales, pero rechazando su divinidad. Los movimientos postcristianos, el secularismo y la tanatoteología, (que desarrolla la idea nietzscheana de la *muerte de Dios*) se han desarrollado como teologías divergentes; un ejemplo claro en Latinoamérica es la teología de la liberación, que reemplaza el mensaje político por el mensaje religioso. El secularismo, con su *deconstrucción* del cristianismo, termina por apelar a la supresión de la institución de la

Iglesia o a un cristianismo sin religión, como son los casos de G. Vattimo o el ya mencionado Rev. John Robinson en su libro *Sincero para con Dios* (1963, p. 55), para quien hasta la misma oración se torna secularizada: la oración es oración con el mundo y con el prójimo, no con Dios, “una comprensión no religiosa de la plegaria”. Toda su obra es deconstrucción y reconstrucción de la teología clásica, de Dios y de la religión cristiana.

Las teologías y filosofías de la muerte de Dios son, en parte, el intento de adaptar el mensaje cristiano al nuevo ateísmo postmoderno o ateísmo cristiano, que es un fenómeno relativamente reciente, en especial en manos de los teólogos Paul van Buren y Thomas J. J. Altizer. Tal es el caso de *El Evangelio del ateísmo cristiano* de T. Altizer, que sostiene una visión del cristianismo realmente “novedosa”: la Buena Nueva que anuncia el Evangelio no es la llegada del Reino de Dios, es la muerte de Dios: no es la encarnación del Verbo, del Hijo de Dios hecho hombre, sino del Dios del Antiguo Testamento, del Dios celoso, omnipotente, autoritario. En Jesucristo, Dios niega su trascendencia sobrecogedora para que el hombre pueda vivir en plenitud en el mundo. La obra de Altizer es una teología compleja, y se hace difícil hallar una postura clara sobre la divinidad de Jesús; esto se puede leer en la síntesis de su obra (Altizer, 1966). En otros autores, tal postura es fácil de delimitar y es negativa: hombre excepcional, Jesús de Nazaret ha muerto; sólo ha resucitado de forma simbólica en el espíritu de los hombres que todavía se inspiran en su enseñanza: un mito. Algunos de esos autores se afirman incluso ateos y cristianos a la vez. Para ellos, la muerte de Dios puede hallar un lugar en un cristianismo ateo, lo que es sin duda paradójico, para no decir cristianamente inadmisibile. Predicar un cristianismo sin religión o la religión sin religión carece de sentido; es como pretender el anuncio de la Buena Nueva, del Evangelio, sin reino de Dios: todo esto suena, por lo menos, extraño.

Conclusión: ¿Cuál será el futuro de la religión?

La muerte de Dios y el retorno a Dios están ligadas a la crisis de la metafísica, a la crítica de la religión, a una manera nueva de definir el humanismo e incluso a la fuerza siempre perenne de ciertas objeciones, por ejemplo, la existencia del mal.

El diálogo histórico entre Dios y los hombres, con la impronta de la verdadera trascendencia, es hoy parte del cristianismo de Occidente, diálogo del hombre con el hombre mismo: la respuesta del hombre ya no es respuesta a la palabra de Dios. Tal distinción en la religiosidad actual es problemática y difícil.

La disolución de la religión positiva en religiones, teologías y filosofía de la religión es un acontecimiento que tiene su razón de ser en el proceso de secularización. Esta concentración del cristianismo en el secularismo, que comienza en la Edad Moderna y es hoy una nota característica de la religiosidad postmoderna, es el giro al que nos referimos.

De esta nueva orientación, se sigue un rebajamiento del sentido verdaderamente religioso; se renuncia a la búsqueda del misterio, la *tolerancia* religiosa que desnuda una fe mundana sin contenido sobrenatural. Las *nuevas* teologías y filosofías exigen también un secularismo en la fe, una hermenéutica secular del evangelio.

La postsecularización supone un retorno a Dios y un redescubrimiento de lo religioso, pero distorsionada. Lo sagrado se vuelve ambiguo, se nos presenta una teología sin Dios o, si se quiere, sin un Dios trascendente al hombre y al mundo. Se descubren nuevas formas de entender lo divino y, en mayor medida, la religión. A partir de las nuevas teologías y filosofías de la religión, nacen nuevas religiones de comunidades que experimentan nuevas formas de fe. Los nuevos fundadores, *enviados e inspirados por Dios*, sientan las bases de la nueva religión, supuesta una interpretación original de la Biblia, sumada, en algunos casos, al libro de la comunidad. Luego se edifica un conjunto de doctrinas, *autoridades jerárquicas* y prácticas rituales. La trascendencia cobra la fuerza de una *inmanencia-trascendente* mezcla de neodeísmo, neopanteísmo, neognosticismo, neopaganismo, esoterismo, magia, rituales circenses, predicaciones vacías, en donde la dialéctica entre fe y razón no tiene lugar.

Parece contradictorio o casi tragicómico como el mundo actual tiene una idea de Iglesia quedada en el tiempo, de una Iglesia que no acepta la ciencia y la cultura, enemiga de la investigación y de la objetividad científica. Pero sucede que acepta las nuevas religiones que son contrarias a la razón, a ciertos valores que, por lo tanto, acusan a la misma Iglesia. La verdad es que los cristianismos de hoy, con su religión y su fe, se preguntan cómo solucionar la cosmovisión del hombre, cómo pueden creer en la ciencia, por ejemplo, en la teoría

evolucionista sobre el origen del hombre y creer en el creacionismo; en asociar lo puramente simbólico con lo sacramental, la magia con el rito, las formulaciones de fe con el mundo de la cultura. A los *teólogos* de las nuevas religiones no les importa qué es Dios; qué, lo absoluto; qué, el misterio; qué, la religión, menos aún el dogma: todo debe ser hermenéutica y deconstrucción.

En todo esto, hay una pregunta que no podemos soslayar: ¿Qué lo ha llevado al hombre a estas formas de religión sin sentido o a este consumismo espiritual? Responder a tales preguntas no es tarea fácil. Es cierto que los grandes cambios en el orden social, político, económico, científico, cultural y psicológico han dejado su huella en lo religioso, y que estos cambios produjeron un giro de la fe en el cristianismo histórico de Occidente a nuevas religiones. Puede ser cierto también que la fe cristiana, la fe salvífica, no encuentre lugar en la cultura de nuestro tiempo y que los que quieren creer ya no encuentran motivos para aquella fe. Todo esto puede ser cierto, pero es una verdad parcial y, en todo caso, no resuelve el problema.

Los cambios que están presentes en el mundo cristiano (como la flexibilización dogmática, experiencia afectiva, superación de las dialécticas razón-fe, natural-sobrenatural, Dios-creaturas, ritos dionisíacos, desinstutilización del cristianismo), y que son horizontales, tienen que ser verticales si hay intención de volver a la esencia del cristianismo como religión trascendente.

Sin trascendencia no hay Dios, no hay revelación y, consecuentemente, no hay religión. Trascendencia que no puede ser efecto de una determinada religión, creencia o experiencia de fe, de rituales y cultos; o sea, la trascendencia no puede devenir de puros procesos inmanentes, eso no es trascendencia, como no lo es tampoco una trascendencia encerrada en sí misma, porque separa a Dios del hombre y del mundo. Ha de recuperarse la trascendencia y la inmanencia como complementarias. Un Dios trascendente tiene que ser inmanente y viceversa. La trascendencia se tiene que proyectar en la inmanencia de este mundo para poder explicar lo contingente y lo necesario. La dimensión *fascinante* y *tremenda* del misterio, subrayada por R. Otto, es inmanente en cuanto nos conduce a la interioridad de un san Agustín como "*intimior intimo meo*", y desde la interioridad nos eleva hacia Dios. Si la interioridad queda encerrada en sí misma, Dios es pura ilusión.

En conclusión, el reconocimiento de la trascendencia divina es la *conditio sine qua non* para asimilar el misterio de la creación, la distancia entre el hombre y Dios, pero es, al mismo tiempo, una inmanencia-trascendencia indisoluble. El compromiso de la búsqueda de la verdadera trascendencia posibilitará el retorno del cristianismo tradicional e histórico y también el *retorno a una fe como verdadera respuesta al Dios que habla a los hombres*.

En este último sentido, la privatización de la fe dio lugar a la libertad con respecto a las formulaciones dogmáticas, tanto como el eclecticismo de las nuevas formas de fe. La fe se vive en el espacio de celebraciones de lo simbólico, lo ritual y lo mítico que llega a la apoteosis de la celebración. La fe no es asumida tanto como don, más bien como sentimiento. Y si la fe es sentimiento, no es posible el filosofar en la fe. El nuevo espíritu de la fe, alejada de la razón, busca su alimento en una sacramentalización sin misterio. Las *nuevas fes* que se profesan en una sociedad de consumismo espiritual pasan a ser propaganda de la fe en el mejor sentido de propaganda comercial. La fe cristiana, que es la fe de la Iglesia, es la fe en Jesucristo. En más de dos mil años de historia, es la Iglesia la continuadora de la obra redentora de Cristo, no es un mero dato histórico.

No somos ajenos a un diálogo interreligioso, pero siempre dentro de la cordura. La religión no debe ser una *oferta de salvación*, como si buscásemos el paraíso en la tierra en palabras de G. Thibon.

De ahí que la forma religiosa predominante en nuestros días sea la de una religiosidad profana más que sagrada. Hoy, el cristianismo, frente al *mundo cristiano*, no se enfrenta del mismo modo que en la modernidad. Los retos del cristianismo ya no obedecen a cuestiones filosóficas sobre el fenómeno religioso; a sustentar la religión revelada frente a la *religión natural*; a dirimir, en el campo de la teología, la teología clásica frente a la *teología progresista*. La modernidad y su forma de ver la religión se han ido; hoy vivimos y experimentamos otros tiempos.

La inversión de la religión que viene de lo alto a una religión que se proyecta desde abajo, de una fe sobrenatural a una fe individualista de naturaleza puramente humana, es el parámetro de las teologías, filosofías de la religión y de la misma experiencia religiosa actual: ¿hacia dónde va la religión y la fe? Es difícil saberlo, sabemos, sí, que

el hombre actual se encuentra en una etapa crítica, en un mundo secularizado.

La respuesta a esta pregunta solo puede ser, en principio, un no categórico a la deconstrucción y al nacimiento de las teologías y filosofías de la religión actuales. Sin embargo, es simplemente el punto de partida.

Bibliografía

- ALTIZER, T. J. J. (1966). *The Gospel of Christian atheism*. Philadelphia: The Westminster Press.
- BARTH, K. (2006). *Introducción a la teología evangélica*. Madrid: Sígueme.
- BONHOEFFER, D. (1971). *Quién es y quién fue Jesucristo: Su historia y su misterio*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- BULTMANN, R. (1974). *Creer y comprender*. Madrid: Ediciones Studium.
- (1981). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- CASSIRER, E. (2013). *Filosofía de la Ilustración* (8.^a ed.). Buenos Aires: F.C.E.
- FABRO, C. (1977). *L. Feuerbach: La esencia del cristianismo*. Madrid: Magisterio Español.
- MARX, K. (1971). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Castilla.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROBINSON, J. A. T. (1962). *Sincero para con Dios* [en línea]. Obtenido de: <<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/RobinsonSinceroParaConDios.pdf>>.
- SHELLER, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- VAN DER LEEUW, J. R. (1964). *Fenomenología de la religión*. México-Buenos Aires: F.C.E.