

# la fe en Dios: ¿una solución para los débiles?

La desconfianza e incluso la sospecha ante la experiencia religiosa es una de las actitudes más corrientes hoy. No se trata simplemente de que los no creyentes rechacen la creencia religiosa porque no aceptan la idea de la existencia de Dios. Incluso entre los creyentes, las personas que tienen fe, se produce frecuentemente una cierta reserva, teñida de desconfianza y de sospecha ante la propia experiencia religiosa. Podríamos hablar de una mala conciencia ante la religión. ¿No es la religión una escapatoria de los problemas? ¿Es que el creyente no juega con «ventaja» ante los problemas que se presentan en la vida, porque la fe impide aceptar la vida en toda su crudeza, con su nihilismo, su sin-sentido, su falta de respuestas a las preguntas fundamentales del hombre? ¿No es la fe una cuestión superflua, que lleva a plantearse problemas metafísicos y a desentenderse de los problemas reales de todos los días? ¿Es que no nos agarramos a la fe para evadirnos de la inseguridad, de la búsqueda, y de la lucha por una existencia auténtica y libre?

Estas y otras cuestiones parecidas son frecuentes hoy, no solamente entre los no-creyentes, sino también entre los hombres «religiosos», entre los que afirman tener fe y creer en la existencia de Dios. La religión no es hoy un hecho indiscutido sin más. La creencia en Dios no es ya un presupuesto más o menos universalmente aceptado en nuestra cultura. El creyente tiene que dar razón de su fe, y esto no simplemente a un nivel teórico, sino sobre todo con su propia experiencia, arguyendo las motivaciones prácticas de su fe y las consecuencias que esta fe trae para su vida.

## 1.— La experiencia religiosa como «válvula de escape»

Estas cuestiones obedecen a una experiencia frecuentemente comprobada: La religión sirve de válvula de escape para muchas personas que son incapaces de resolver de otra forma sus problemas. Este hecho ha sido constatado y analizado desde muy diversos puntos de vista: En el s. XIX Feuerbach

planteó una cuestión fundamental, al indicar que la creencia religiosa era la proyección de los deseos del hombre. El hombre se hace una imagen idealizada de sí mismo, una imagen agrandada y ennoblecida, en la que se suprimen todas las connotaciones negativas y se resaltan los aspectos positivos. Cuanto mayor es la miseria y la opresión del hombre, tanto más necesario es crear una imagen ideal de sí mismo, una imagen del «superhombre» que ayude a «escaparse» de la propia indigencia y miseria reales. Esta imagen idealizada del hombre es lo que nosotros llamamos Dios. El es el ideal de lo que quiero ser yo mismo, y por tanto hay una correspondencia proporcional entre la propia indigencia humana y la imagen de Dios. Dios no es en definitiva más que una expresión abstracta de la propia limitación humana. Así encuentra el hombre la posibilidad de «superar» su propia indigencia. De ahí la imagen de un dios todopoderoso perfecto, sin imperfección y limitación alguna. De ese Dios espera el hombre protección y recompensa para los sufrimientos actuales. Como resultado la experiencia religiosa queda descalificada: la religión no es más que la «solución» del hombre alienado, que se despoja de su propia esencia y la pone en otro «ser», que es pura construcción humana<sup>1</sup>.

Esta idea fundamental de Feuerbach recibiría luego distintas críticas y connotaciones. Marx destacaría que esta proyección humana, la religión, desempeña una función alienante y está al servicio de los opresores. La religión es «opio para el pueblo», hace que el pueblo se desentienda de los verdaderos problemas y de las verdaderas soluciones. Mientras el hombre esté preocupado de los problemas religiosos no podrá concentrar sus energías en liberarse de las opresiones sociales, ideológicas, y económicas en las que le mantiene el sistema sociopolítico en que vive. Aquellos que controlan la sociedad y que se apropian de la mayor parte de las riquezas que todos producimos, tienen mucho interés en que exista la religión. Mientras exista una esperanza de recompensa en el «cielo» se hará soportable la miseria en la tierra. La exaltación de la pobreza, de la mansedumbre y de la paz pueden ser un magnífico resorte para aplacar a las masas, para hacerlas más dóciles a las injusticias actuales, y para que en la resignación y el sometimiento encuentren el camino de la propia «santificación». Así la religión coopera con la situación de injusticia imperante en la sociedad, aleja de los problemas reales que se dan en ella, y ofrece una válvula de escape «ideológica» que facilite el soportar la opresión y la injusticia en la vida. Además la debilidad humana ante la naturaleza y el desconocimiento de las leyes naturales lleva a ver las catástrofes como castigos divinos. El «subdesarrollo de la ciencia» favorece la creencia religiosa, que suple a la carencia de explicaciones científicas<sup>2</sup>.

Nietzsche también ofrece su propia contribución a este rechazo de la religión. Para él la religión es la moral de los débiles. La crítica de Nietzsche se refiere más a una religión concreta, el cristianismo, que a la religión en general.

1. Sobre la crítica religiosa de Feuerbach, cfr. P. GOMEZ GARCIA, «Reducción antropológica del cristianismo, según Feuerbach», en: PROYECCION, 23 (1976) 257-70. El núm. 103 al que pertenece este artículo está íntegramente dedicado a las Críticas a la religión.
2. Sobre este tema cfr. P. GOMEZ GARCIA, «Críticas de Marx y Engels a la Religión», en: PROYECCION, 24 (1977) 125-35; 191-205; 261-75. En estos tres artículos se analiza esa crítica a nivel económico, sociopolítico y filosófico. También el núm. 103 (año 1976) de la revista contiene dos estudios sobre la crítica a la Religión de Marx.

Pero su crítica es extensible a todas las religiones. La religión es una necesidad para el hombre «infradesarrollado». El esclavo necesita la religión, porque la religión legitima la debilidad humana: la religión es la «ideología» del esclavo, del hombre incapaz de soportar el peso de su propia debilidad, de ser señor de sí mismo. Nietzsche propone una vuelta al Prometeo, que rechaza la protección y la amistad de los dioses, porque él no necesita de ningún dios, porque el hombre mismo se basta. Nietzsche propone al superhombre, que tiene una «ideología fuerte», que predica el poder, la independencia en lo ético, el sometimiento del «débil». La religión, y en concreto la moral del amor, no es más que la revuelta del hombre débil, que esconde tras su generosidad y desprendimiento al «mendigo» nacido para ser esclavo. La religión es la vía de escape para el hombre impotente que es incapaz de una fortaleza como Prometeo, que necesita «ocultar» su propia debilidad<sup>3</sup>

Freud puede completar nuestra lista resaltando la conexión que existe entre la culpa y la religión. Freud establece una correspondencia entre la neurosis y la religión: la religión expresa mala conciencia, la culpa que se satisface irracionalmente con los actos culturales. En ella se encubre buena parte de los instintos destructivos del hombre, que le hacen sentirse necesitado de justificación y de reparación. Encierra una buena dosis de deseo y de temor al mismo tiempo, lleva a vivir en la dependencia de un Dios necesitado y rechazado; a buscar innecesariamente la muerte del Dios que oprime y abrumba con sus mandamientos, y que sin embargo necesitamos porque es una expresión de los deseos y evasiones que existen en todo hombre. El odio y la atracción son una expresión dialéctica del círculo vicioso que se da en el interior del hombre, una expresión del desajuste psicológico humano, de la lucha interna entre los instintos de muerte y de vida<sup>4</sup>.

## 2.— La crisis religiosa

Estas críticas que hemos enumerado brevemente, y otras que podríamos añadir como las de los positivistas de Viena, de los analistas del lenguaje como Wittgenstein y Russell, de los estructuralistas como Levi Strauss, ... etc., no han dejado de hacer impacto en nuestra cultura y en los creyentes. Podríamos definir nuestra cultura como una «cultura de la sospecha». Todo es sospechoso de «ideología», entendiendo por esto un pensamiento que encubre fines espúreos e inconfesables. La religión se ha convertido en uno de los blancos de esas sospechas, precisamente por la enorme importancia que tiene socialmente, y porque sigue siendo un factor importante en los combates ideológicos, políticos y económicos que se producen en nuestra sociedad.

Estos autores han formulado magníficamente la importancia de la crisis religiosa actual. Podríamos decir que los creyentes hemos perdido nuestra ingenuidad y «seguridad» acusados por la sospecha que es inmanente a nuestra cultura y que nos hace preguntarnos sobre cuáles son los resortes secretos

3. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*. Alianza Editorial, Madrid 1972, pgs. 71-90; 113-37; *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid 1975, pgs. 27-63.

4. Véase el núm. 101 (1976) de PROYECCION, dedicado al tema *Inconsciente y Fe*. Recomendamos especialmente, U. ALONSO, «Socio-análisis y Religión», PROYECCION, 23 (1976) 131-51.

sobre los que reposa nuestra fe religiosa. Las críticas arriba indicadas, no se han quedado en el recinto de unos pocos pensadores más o menos esotéricos, sino que se encuentran esparcidas en nuestra vida diaria y están moldeando las ideas que se vierten en los medios de comunicación de masas, en los centros de enseñanza, en las familias e incluso en la misma Iglesia. La inseguridad y la sospecha han penetrado en los mismos recintos de la «ideología religiosa». No es infrecuente hoy, encontrar a curas y religiosos que participen de estas cuestiones y se sienten impotentes ante ellas.

El resultado de todo esto es el abandono de la fe por parte de muchos cristianos, un fenómeno especialmente relevante entre los jóvenes. Y por otra parte la desorientación y la inseguridad para los que permanecen siendo creyentes, pero que encuentran un rechazo de su fe, en los grupos sociales con los que se relacionan. La Universidad suele ser una de las plataformas que lleva a abordar estas cuestiones: El creyente se encuentra obligado a dar razón de su fe, a defenderse de las acusaciones de que la fe es una huida, una forma de escaparse de la dureza de la vida. Ante esto, la propia fe se tambalea, ya que se está indicando una sospecha que el mismo creyente tiene asumida e interiorizada. La inseguridad interna queda subrayada con esa inseguridad externa. Las situaciones personales se van haciendo cada vez más difíciles e inestables.

Indudablemente la formación religiosa tradicional no puede aportar grandes ayudas para superar esta crisis religiosa. Esa formación se ha cimentado sobre la base de una apologética cerrada, ha rehuído el enfrentamiento con los pensadores «ateos» de nuestra cultura. Por medio de la censura de los libros «peligrosos», con la «dirección espiritual» y el confesor, y fomentando una actitud de dependencia acrítica en materias religiosas, ha tendido a que los cristianos no se plantearan estos problemas. En caso de afrontarlos se encontraba en la práctica masiva de los sacramentos, oraciones y ejercicios ascéticos, y en la vigilancia de los eclesiásticos, un muro de protección que impedía que esos problemas se agudizasen y llevasen a tambalear la fe. Esto ha llevado a una formación religiosa cerrada en sí misma, tendente a crear un «ghetto» de cristianos que no debía contagiarse de esta problemática atea y secularizada.

La lectura de autores e ideologías antirreligiosas se hacía, cuando se hacía, de una forma apologética, buscando encontrar los fallos y presupuestos indemostrados del «adversario». No se entraba en diálogo, dejándose cuestionar por esas ideologías. Por eso la crisis religiosa se ha hecho inevitable. Ni siquiera los sacerdotes y formadores religiosos se encuentran muchas veces a la altura de las circunstancias, porque la formación que han recibido, ha seguido líneas muy parecidas a las arriba enunciadas. Ante todo, la inseguridad encuentra un terreno abonado tanto a nivel cultural como eclesial.

### **3.— La posibilidad de una «Contracrítica»**

Ciertamente se podrían argüir una serie de contracríticas y cuestiones, a las filosofías y sistemas de pensamiento arriba enunciados. Se podría intentar el contrarrestar a nivel teórico los argumentos que indicábamos al principio de

este artículo, enumerando una serie de hechos que relativizan e incluso desvalorizan el peso de las afirmaciones expuestas.

Es, por ejemplo, un hecho, que si bien la religión tiene una función alienante y legitimadora del status imperante, también puede ser una fuerza liberadora; una fuerza que lleve a enfrentarse con ese status y con los intereses socio-políticos y económicos que en ellos se expresan. Las noticias que nos llegan de Latinoamérica son una muestra concreta de cómo la religión puede actuar de diferentes maneras, y no tiene por qué ser necesariamente opio para el pueblo. También podríamos argüir que no todos los creyentes profesan su fe religiosa por incapacidad o ignorancia ante las leyes naturales y la capacidad de la ciencia para resolverlos. Tampoco la moral cristiana es apta para hombres débiles, incapaces de triunfar en la vida y tener otra opción propia de hombres más fuertes. Las relaciones entre la fe y la neurosis, y la conexión entre el sentimiento de culpa y la «magia religiosa» no es ciertamente una ley general que se pueda aplicar sin más a todos los creyentes.

Estos argumentos y otros semejantes podrían ser enumerados con objeto de elaborar una contracrítica a la crítica religiosa que hemos indicado. Pero así nos quedaríamos en un nivel teórico, que sólo podría hacer la situación más confusa a nivel ideológico, para aquellos que se encuentran ya inmersos en la duda y en la inseguridad religiosa. Me parece que el camino tiene que ser otro, y que no se trata de resolver ese problema a nivel de ideas simplemente. Como la fe es una actitud humana en la que se encuentra implicada toda la persona, hay que remitir a la propia experiencia. Hay que establecer cómo puede ser asumida esa crítica religiosa e integrada en el contexto de la propia experiencia, para a partir de ahí intentar encontrar una vía de superación que pueda responder a nivel práctico, y no sólo a nivel teórico, a las cuestiones planteadas.

#### **4.— Algunas cuestiones sobre la experiencia de la fe**

Para empezar habría que subrayar que la «superación» de estas críticas sólo puede ser válida desde el momento que esas críticas se asumen. La experiencia cotidiana nos muestra, con abundantes ejemplos, lo fundamentadas que están, y la manera alienada e infantil con la que muchos cristianos viven su fe. La fe, precisamente por su enorme expresividad, nos revela las actitudes fundamentales de la persona, puede ser la mejor expresión de las dependencias, inmadureces, miedos y alienaciones que se dan en cada uno de nosotros. De la misma forma que no hay ninguna persona que sea plenamente madura, y que en cada uno de nosotros se da una buena dosis de represión, de indignancia y de inseguridades, así también podemos afirmar que no hay una fe «pura», despojada de todas las connotaciones negativas que esas críticas han ido enumerando.

La fe, es por ello una actitud que siempre puede ser puesta en cuestión. No hay ninguna persona que no pueda sentirse aludida por esas críticas, y que no sienta la inseguridad y el miedo ante ellas, porque apuntan a condicionamientos muy profundos de la persona, que en mayor o menor grado se están dando en cada uno de nosotros.

Por eso las críticas a la religión tienen una función positiva y necesaria: Son en muchos casos la mejor instancia para que se dé una «fe ilustrada». Una fe que sepa enfrentarse a sus propios condicionamientos y motivaciones ocultas, en un intento de «purificar la fe», de eliminar de ella las cargas negativas que necesariamente tiene. Entonces, la labor de «purificación de la fe», se convierte en una labor de autocritica y de reflexión personal, en la que se ponen en cuestión los resortes más íntimos de la persona. Ineludiblemente una fe, así asumida y vivida, obliga a un enfrentamiento radical con la propia persona. Presupone una actitud de apertura, en la que el creyente se deja cuestionar. Hay que enfrentarse con esas ideologías de la antirreligioso no sólo como si se tratara de adversarios de los que hay que defenderse, sino con una actitud mucho más compleja, con una actitud que lleva a verlos como interlocutores necesarios, como «terapeutas» de la propia experiencia de fe.

Desde luego esta actitud no es algo fácil y tampoco está desprovista de peligros. Está el miedo cervical que sentimos a asumir una situación similar: sabemos que con ello se van a tambalear muchas cosas y a remover mucho fango que existe en nuestras vidas. Del mismo modo que sentimos un cierto miedo al meternos en un proceso de psicoanálisis, o que nos preocupa el ataque que hacen los demás a nuestras posturas políticas, ideológicas y económicas, así también tenemos un gran miedo a «tomarnos en serio» estas críticas a lo religioso, porque sabemos que pueden entrar en cuestión muchas cosas.

Nos enfrentamos siempre a nuestro «miedo a la libertad». Miedo a sentirnos despojados de nuestros ideologías y sistemas que nos dan seguridad y estabilidad. Miedo a quedarnos sólo con nosotros mismos, en una actitud de búsqueda y de apertura ante lo inesperado del futuro. Miedo, en definitiva, a que si nos metemos en un proceso de «puesta en cuestión» de lo que nosotros somos y vivimos tengamos que enfrentarnos antes o después con el hecho de que hemos construido sobre bases demasiado frágiles.

El problema de la fe se convierte en el de la libertad humana. El refugio en lo religioso crea una actitud de dependencia respecto al sistema religioso que se profesa. Es lo que ocurre también en la política, donde las ideologías hacen el papel de una «religión secularizada». De este modo un ataque al sistema ideológico político o religioso, se convierte en un ataque a la persona que se identifica con ese sistema. Esto provoca reacciones tan agresivas como las que hemos constatado en algunos sectores de la Iglesia tras las reformas del concilio Vaticano II.

Esta decisión por una fe crítica e ilustrada tiene ciertamente sus peligros, porque no todas las personas son capaces de asumir la inseguridad que esto lleva consigo e integrarlas en la personalidad de forma positiva. En algunos casos puede llevar a fomentar las neurosis ya presentes en la personalidad, reforzando la desconexión con la realidad y la falta de identificación personal. Pero ya decía S. Pablo que no todos los cristianos pueden recibir alimento sólido, sino que a muchos hay que seguir nutriéndolos como a niños de pecho. El hecho de que esta meta no sea accesible para todos, no quita que sea un objetivo hacia el que hay que tender en el proceso de crecimiento y madurez personal.

Naturalmente la acción pastoral de los ministros de la Iglesia tiene que tomar conciencia de este estado de cosas. Hay que combinar la discreción y el tacto, con la necesidad de una revisión y reforma de las prácticas religiosas. Es necesario fomentar una educación religiosa que evite las actitudes de dependencia y sumisión acrítica, que son tan frecuentes entre los cristianos. Se hace necesaria una revisión de la pastoral sacramental, eliminando los signos y símbolos que hoy son incomprensibles para la mayoría de los creyentes, y que favorecen una comprensión mágica y cosista de los sacramentos.

Se trata, en definitiva, de que los cristianos recuperemos capacidad creadora, para conectar e interpelar a los hombres de nuestro tiempo, que viven en una cultura con muchos elementos críticos. Del mismo modo que la Iglesia supo pasar de un mundo y cultura semitas, al ámbito racionalista y profano del imperio romano, así también hay que formar la fe cristiana, para vivir en nuestra sociedad secularizada y en muchos casos atea.

##### **5.— Algunas cuestiones sobre la práctica religiosa**

El precio a pagar por esta actitud es necesariamente la inseguridad y el riesgo. Hay que abandonar posiciones ya asumidas e integradas, que proporcionan seguridad y estabilidad, para abrirse a una crítica, que pone en cuestión precisamente esa seguridad y estabilidad.

Dicho con otras palabras: ¿En el caso de que se produjera una crisis de fe, estaríamos dispuestos a admitir que nuestra práctica religiosa se pusiera en cuestión? ¿Aceptaríamos incluso el suprimir esa práctica habitual durante algún tiempo, para buscar nuevas formas y expresiones más adecuadas a nuestra situación actual? ¿Podríamos renunciar a nuestras prácticas de piedad, si un día aparecen como carentes de significado y fundamento en nuestra vida? Esta puesta en cuestión podría llevar hasta a prescindir de los sacramentos, si éstos fueran para nosotros una mera costumbre social, una práctica con connotaciones mágicas que cumplimos para no tener mala conciencia, o una praxis desprovista de arraigo y fundamentación en nuestra vida.

Esta opción radical lleva a posibilitar un encuentro con Dios y con las prácticas religiosas de una forma libre y personal. La libertad es lo más fundamental en la respuesta humana a Dios, de tal modo que un hombre que no fuera capaz de pecar tampoco lo sería para responder afirmativamente a Dios. Una práctica religiosa que no responda a unas convicciones personales y libres, necesariamente cae en una «dependencia alienante», en una praxis «compulsiva» en la que se procede guiado por la obligación y el temor, o por el deseo infantil de una seguridad en la que refugiarse. Entonces Dios se convierte en el «tapahuecos» que actúa en nuestra vida haciendo la función de padre y madre con el que mantenemos una dependencia infantil.

Naturalmente con esto no afirmamos que para ser cristianos maduros y libres hay que cometer pecados o dejar la práctica religiosa. Lo que intentamos subrayar es la necesidad de que el hombre vaya superando sus dependencias e infantilismos religiosos, para responder libre y conscientemente al amor libre

de Dios. La gracia posibilita la opción humana, pero no la sustituye ni la impide. El sí a Dios presupone la capacidad humana para decir no a la oferta divina. La inseguridad y la duda son por ello elementos constitutivos de la fe y exigen asumir la existencia de Dios como la respuesta a las cuestiones sobre el sentido de la vida. Así la opción por Dios no elimina la posibilidad de que en el futuro esa opción sea revisable y cuestionable.

Con estos presupuestos es evidente que la praxis religiosa tiene una orientación muy diversa, de la que lleva a cumplir los mandamientos para «no ir al infierno». Tampoco se trata de contentar a Dios para que otorgue sus favores, sacando al hombre de los problemas y dificultades familiares, económicos o profesionales que se presentan en la vida. Dios tampoco puede ser culpable de los infortunios y desgracias que nos acaecen. En el trasfondo de estas concepciones tan divulgadas entre la gente, está una «utilización de Dios» y de la experiencia religiosa, para que se nos resuelvan los problemas. Con frecuencia acaba llevando al «trascendentalismo» y a la preocupación interiorizante por el más allá, descuidando los problemas del más acá, que son y tienen que ser resueltos por los hombres.

Por el contrario Dios es el innumerable e inexpugnable, que cuestiona las «imágenes» que nos hacemos de él y las destruye. La opción por Dios es siempre un riesgo del hombre libre, que puede equivocarse, como puede equivocarse también el ateo. Por eso la fe en Dios tiene que ser razonable y fundada para el hombre, ha de presentarse como la respuesta más cálida y razonable de todas las que se ofrecen al hombre, que se pregunta por el sentido de la existencia.

Parodiando a E. Bloch podemos afirmar que sólo puede ser un buen cristiano, el que pueda ser ateo. Por eso muchos cristianos se sienten más identificados con ateos que asumen libremente esa opción no-teísta, que con los creyentes que viven con una fe inmadura e infantil. Tras siglos de identificación entre nación y catolicismo, el nacionalcatolicismo, es necesario replantearse el por qué ser cristiano.

El «test» será siempre la libertad frente a la praxis religiosa. Para Pablo la libertad frente a la ley era lo característico del cristiano. Para el creyente de hoy la libertad frente a la religión, y en concreto frente a la práctica religiosa, es la condición indispensable para llegar a una opción religiosa que no aliene, ni haga dependiente.

Entonces desaparece el miedo a la crítica de la religión, incluso se convierte en uno de los componentes necesarios de nuestra conducta religiosa. Ya no se trata de temer al adversario, sino por el contrario de alegrarse ante una crítica a la que yo mismo debo someterme porque puede desvelarme los comportamientos «alienados» de la persona

La religión en definitiva nunca puede estar en concurrencia con el hombre y con la plena realización humana, porque para un cristiano nunca puede haber concurrencia entre las aspiraciones y realizaciones más plenamente humanas y lo que viene a aportarnos Jesús de Nazaret. Por eso toda práctica religiosa y

todo sistema religioso que sea un obstáculo para la realización del hombre tiene que replantearse y cuestionarse desde su base. Naturalmente esto no supone que no haya momentos de crisis, que no haya que soportar situaciones difíciles, y que todo lo religioso, como también lo humano, pueda estar en función del placer, de la apetencia del momento, o del desenfreno moral y religioso. Aquí no se trata tanto de un juicio concreto sobre cada posible opción humana, como de un planteamiento de la actitud fundamental que debe presidir la opción de la fe en Dios. La circunstancia de que esto no sea accesible para todos los hombres no puede impedir que esto siga siendo un ideal y una meta a la que tender.

En resumen, podemos decir que el encuentro con Dios no puede ni debe concurrir con el encuentro del hombre consigo mismo, con la plena realización y evolución del hombre, libre de todas las taras y dependencias inmaduras. El humanismo de las críticas de la religión arriba indicadas tiene necesariamente que ser asumido e integrado y sólo desde ahí es posible el encuentro del hombre libre, con el Dios que se nos ofrece en Jesús de Nazaret.

**Juan A. Estrada**