

# la religión en agonía lenta...

## Nihilismo y religión en nuestro tiempo

«Caminamos hacia una época completamente a-religiosa... hacia una total ausencia de la religión». (Bonhoeffer, 1944).

«La «religión» es un fenómeno mucho más universal de lo que suponían tanto sus críticos como sus defensores del siglo pasado, y más complejo de lo que yo creía durante la crisis de mis días bonhoefferianos. Pero no sólo es más complejo, sino también más persistente».

(Harvey Cox, *La seducción del Espíritu*, Santander 1979, pp. 134-151).

«El fin de la religión», «la muerte de Dios» en la civilización contemporánea, los proyectos de un «cristianismo no religioso», el derrumbamiento definitivo de las sociedades religiosas en la «ciudad secular» fueron apreciaciones socio-culturales muy difundidas años atrás, en la década de los sesenta sobre todo. Se las quería imponer con la evidencia y la fuerza de los hechos consumados.

En los años setenta el cambio de escena ha sido bastante repentino: «la vuelta de lo sagrado» la «recuperación religiosa», «la vuelta de Dios», el interés creciente por las formas de religiosidad popular, la invasión en el Occidente de la espiritualidad oriental, son algunos de los efectos escénicos más a la vista.

Pero las cosas, en el fondo, no cambian tan deprisa, y menos en religión: el diagnóstico cultural de la muerte de Dios fue muy contestado desde la teología y desde la misma sociología científica. Por el lado contrario, el de la recuperación religiosa, los indicios que más se ponderan no dejan de ser también esporádicos y más bien superficiales. Asistimos a un proceso de cambio histórico

largo, muy en profundidad, y se cruzan de diversas maneras, durante mucho tiempo, los hilos terminales de unas formas caducas con los indicios religiosos que reanudan la inspiración creadora.

He creído oportuno, por todo esto, tomar la imagen de la «agonía» como modelo descriptivo de nuestra situación religiosa. Se engarzan, de hecho, en el significado de la agonía y de lo agónico dos dimensiones inseparables del proceso religioso: el abocamiento a la muerte y la vitalidad de la competición deportiva. Al unir ambas dimensiones, «agonía» no tiene por qué sugerir ningún derrotismo, ni la sensación angustiosa de «quien busca con agonía», ni tampoco se trata de caer en el desgarramiento del agonismo unamuniano...

«Agonía» nos acerca a la profundidad del misterio religioso, a la tensión sacrificial de vida y muerte que hace posible subsumir constantemente el sacrificio y la muerte en esperanza y alegría de vida. Su versión cristiana no sería adecuada en el lema pascaliano: «Jesús estará en la agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante este tiempo» (Le Mystère de Jesus), si no fuera unido a la exaltación gloriosa en que traduce San Juan el misterio de la Cruz: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32).

\* \* \*

Este esquema de interpretación es adecuado, tal vez, para comprender nuestra situación religiosa y vamos a intentar verlo desde las corrientes culturales del «*nihilismo*», expresión de las fuerzas destructivas más radicales de la época contemporánea contra la religión, en particular contra el Cristianismo. El «*nihilismo*» significa «negación de todo», «negación por principio», tendencia a la negación absoluta, a la aniquilación. Atenta contra toda visión positiva de la vida y lleva al pesimismo radical en la visión del hombre y del mundo, como absurdos y sin sentido. La fuerza de la negatividad se cierne amenazante en toda la época contemporánea bajo el signo siniestro de Mefistófeles, «el espíritu que siempre niega», o con el pesimismo de fondo que se viene formulando ya desde el barroco, «pues el delito del hombre mayor es haber nacido» (Calderón).

Pero se deja ver también en el nihilismo y en sus formas más radicales de negación una intención creadora muy fuerte. La negación de todo valor y el rechazo de toda clave religiosa de sentido último, la negación de toda la realidad, la aniquilación total de la humanidad en un suicidio colectivo hecho posible desde la energía atómica (pensemos en el pánico colectivo a una guerra atómica, tan fuerte en los años siguientes a la última guerra mundial) son topes últimos,

situaciones extremas en la historia, ante las cuales –precisamente por lo extremo de su amenaza– acecha siempre el retorno creativo antes que la transgresión aniquiladora. Es, en conjunto, el reflejo de una mutación cultural muy honda, como negación y acabamiento de unos ciclos de civilización que se agotan, pero como paso, a la vez, en ello mismo, a un nuevo arranque. En este sentido preciso de frontera entre dos épocas religiosas pretendo presentar el fenómeno del nihilismo religioso.

\* \* \*

## **1. AGONIA DE MUERTE**

### **Formas de disolución y desmoronamiento religioso**

Es conveniente comenzar aludiendo a hechos muy concretos y cercanos a nosotros, en nuestra geografía. Podríamos describirlos, pero basta enunciar algunos de forma esquemática:

- El abandono casi masivo de la práctica religiosa por parte de jóvenes y adolescentes...
- el paso de la sociedad rural a la sociedad urbana e industrial ha ido siempre acompañado de un notable decrecimiento de la práctica religiosa...
- la difusión de una cierta mentalidad crítica, en nombre de la ciencia o de la libertad y autonomía de la conciencia moderna...
- podrían añadirse el impacto proveniente de las crisis de la institución religiosa, el poder adormecedor de la civilización del bienestar para todo impulso religioso profundo, la difusión en las masas de los fenómenos del ateísmo y el secularismo, el fin de las culturas «sacrales», que produce en muchos la sensación de angustia y acabamiento religioso... ¿Qué factores o resortes podrían explicar estos fenómenos?

### **Inconsistencia y sinsentido de la vida**

Detrás de estos hechos apuntados, casi triviales ya por su frecuencia, pese a su gravedad, alientan grandes fuerzas históricas: el criticismo moderno, que viene haciendo de la razón humana en todas sus formas –la razón especulativa, o científica verificadora, o histórica, o dialéctica– la medida última de la verdad; el humanismo autónomo que rechaza las tutelas religiosas hasta hacer al hombre enteramente libre, señor de sí mismo; las ideologías del progreso tecnológico

científico, que prometen una felicidad creciente y la liberación progresiva de todos los males... Ahora que, curiosamente, a todas estas utopías optimistas les han venido brotando, como parásitos, las contrarréplicas de la negación y la destructividad más absolutas. Y es en el apogeo romántico del saber absoluto –el Idealismo alemán– cuando se plantea con rigor por primera vez el tema del nihilismo...<sup>1</sup>.

En esta primera forma de nihilismo –la más radical tal vez–, la proveniente del idealismo y el subjetivismo modernos, desde el momento que la realidad entera se centra y se reduce al pensar, todas esas construcciones del pensamiento absoluto dan la impresión de inconsistencia nihilista, dada la estrechez e insuficiencia del pensar humano, si lo centramos todo en él. Desde aquí se hace comprensible también la desembocadura en el ateísmo nihilista: el pensar conserva una instancia de absoluto, de raíz divina, que el idealismo reduce también a la interioridad del pensamiento: Dios queda reducido al hombre, a su pensar, negado como Dios.

El nihilismo del sinsentido, el vacío y el absurdo de la vida sigue un camino en parte derivado y en parte paralelo al anterior: el hombre que quiere sentirse creador, a espaldas de toda base previa de naturaleza, no podrá menos de sentir el vértigo de la nada: la libertad, cuando se mira como iniciativa pura, reducida toda ella al sujeto, no puede ofrecerse de otro modo que como «libertad desde la nada y para la nada», condenada al absurdo. Por eso, todo sistema de valor, en estas instancias subjetivas extremas, se derrumba: el vivir humano se crispa y se tambalea<sup>2</sup>.

Y no es sólo desde el pensamiento o la libertad: la negación, el vacío o el sinsentido cercan y estrechan al hombre de nuestro tiempo desde sus mejores logros y promesas, en el progreso técnico. Significa la técnica de por sí un avance creativo, más sus realizaciones concretas, por las desmesuras de un humanismo tremendamente egocéntrico, en nombre de la libertad, ha dado lugar a desequilibrios muy hondos en las condiciones del vivir: la deshumanización del trabajo, las desmesuras del urbanismo, las excesivas desigualdades

- 
- (1) El concepto de «nihilismo» es empleado por Jacobi (1829) para caracterizar el idealismo de Fichte. También parece haberse empleado en el siglo anterior por Hamilton para caracterizar al fenómeno de Hume, y sus raíces se pueden llevar hasta las posturas extremadamente negativas de los sofistas, de Gorgias sobre todo. Es en la discusión en torno al idealismo alemán cuando empieza a hacerse común. Se difunde también en Rusia, a partir sobre todo de la novela de Turgeniev «Padres e hijos» (1862), y con Nietzsche entra en la problemática filosófica más radical del siglo XX.
- (2) El nihilismo vitalista encuentra en el existencialismo de Sartre su expresión tal vez más rigurosa: el hombre, como ser «para sí», en su libertad absoluta y limitada a la vez, lleva a cabo un proceso de aniquilación... La libertad, como distancia de la naturaleza o del ser «en sí», es, en ello mismo, negatividad...

sociales..., han creado una sociedad conflictiva en extremo... La falta de equilibrio en la vida, tanto personal, como familiar y social, favorece la pérdida del sentido de la vida, y mucho más en sus valores últimos y más hondos, como son los religiosos<sup>3</sup>.

### **La destrucción y transmutación de todos los valores**

Federico Nietzsche ha recogido como nadie en su vida atormentada y en su obra este destino trágico de la destrucción nihilista. Describe lo que se avecina, la historia de los dos próximos siglos: «el surgimiento del nihilismo». «El nihilismo está a la puerta... ¿De dónde nos viene este huésped, el más lúgubre de todos los huéspedes?». Y Nietzsche lo asume como su propio destino: es la tarea destructora que le absorbe en sus últimos años de lucidez: es «la transmutación de todos los valores hasta ahora vigentes»... en moral, en filosofía, en religión, hasta terminar en «el convencimiento de la inanidad, la incoherencia, el sinsentido y sinvalor de la realidad»<sup>4</sup>.

La negación religiosa se hace también, por lo mismo, absoluta. «Qué significa nihilismo», se pregunta en sus apuntes póstumos: «es el convencimiento de la absoluta inconsistencia de la existencia, cuando se trata de los supremos valores reconocidos; y, por añadidura, el entender que no tenemos el más mínimo derecho a establecer un más allá o un en-sí de las cosas que sea «divino», que sea la personificación de la moral»<sup>5</sup>.

### **«Sólo la destrucción es creadora»**

Este lema de Bakunin nos abre a otra gran corriente negadora: *el anarquismo*. La fuerza creadora de la negación tiene ya en Hegel una expresión teórica muy fuerte, pero es el nihilismo ruso en el s. XIX el que la asume con formas más violentas: «Todo lo que pueda romperse hay que romperlo», decía Pizarev, y no ha sido infrecuente, por ello, la asociación de la acción violenta con los movimientos anarquistas.

No podría ser extraña la destrucción anarquista a la religión. El lema clásico «sin Dios ni amo» nos lo refleja, pero hoy reviste formas más variadas, no siempre meramente destructivas. Así en muchos movimientos de intención

(3) Heidegger, Ernst Jünger y muchos otros pensadores han analizado hasta sus consecuencias últimas estas perspectivas nihilistas de nuestra civilización occidental. cfr. USCATESCU, J., *En torno a la esencia del nihilismo*: Rev. de Filos. XXIII (1964) 81-90.

(4) KUNG, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid, 1979, pág. 532. Los entrecorridos anteriores, en este párrafo, son citas de Nietzsche. cfr., allí mismo las referencias.

(5) Cit. ibidem.

renovadora aun dentro de las religiones, con fuerte inspiración anarquista libertaria, pese a las ambigüedades que presentan<sup>6</sup>.

El ataque a la religión proveniente de un anarquismo radical y ateo intenta subvertir toda pretensión absolutista proveniente de la institución religiosa o apoyada en ella. En algunos aspectos el ateísmo ha venido a ser, por ello, un problema político antes que un problema netamente religioso. Los armazones culturales rígidos con que a veces se han revestido las religiones y la dificultad de renovarse y sobrevivir a ellos motivan también esos ataques. No son pocos los que han apresurado a veces, por ello, diagnósticos de ruina y desaparición o de pervivencia residual y esclerotizada para la religión.

#### «Panfleto contra el Todo»

La obra de Fernando Savater representa entre nosotros una de las expresiones más lúcidas y fuertes del nihilismo contemporáneo. La intención de su nihilismo es positiva: abrir el espacio de una creatividad libre, jugosa, «diferenciadora», original... Incluso en religión se pronuncia a favor de un «politeísmo» de contornos muy borrosos, ciertamente, sin apostar por ninguna fe, pero que no tienen tampoco por qué suponer la destrucción de todo resto religioso, mientras responda a zonas vitales de la expresividad humana.

El programa destructivo es, con todo, muy fuerte y radical. Lo escojo como ejemplo por ser una obra cualificada y de gran influencia hoy entre nosotros. Pero, sobre todo, por la fuerza con que empeña su negación contra el Monoteísmo y —derivadamente, o quizá primariamente en su motivación sociológica— contra la Iglesia. Savater ve el Monoteísmo como respaldo de todas las amenazas absolutizadoras de un Sistema en el que quedan amenazadas y anuladas las diferencias creativas de las libertades singulares: el Bien Común, la Justicia, el Estado, la Opinión Pública, la Historia..., son los subterfugios y variaciones de ese Absolutismo. Dios viene a hacerse el símbolo de todos esos engranajes opresores, y personaliza, por ello, el Mal, las fuerzas malignas: asesta contra El las más fuertes expresiones de Sade: «el Autor del universo es el más maligno, el más feroz, el más horrendo de todos los seres»...<sup>7</sup> Todos los abusos históricos de la religión y de las instituciones religiosas, a una con las alianzas políticas que han llevado consigo, están a la vista en las críticas de Savater, y vale la pena tomarlas muy en cuenta, si la religión debe cumplir toda su promesa liberadora. Esto, sin dejar de reconocer, a un tiempo, lo apresurado, lo excesivamente sumario y aun injusto en no pocos de sus análisis y críticas.

(6) Cfr. MARDONES, J. M.<sup>a</sup>, *Escatología y sociedad libertaria*: Igles. Viva 85/1 (1980) 25-42.

(7) Cit. en SAVATER, F., *Nihilismo y acción*. Madrid, 1970, pp. 34-35. Cfr. también, de Savater: *Escritos politeístas*. Madrid, 1975. y *Panfleto contra el Todo*, Barcelona, 1978.

## ¿También el «pasotismo»?

Cabe relacionar con el nihilismo, y aun incluirlas dentro de él, todas las formas y movimientos de «contracultura», como negación de las expresiones culturales vigentes —en lo intelectual, lo artístico, lo moral y lo social, lo religioso etc.—, apuntando a caminos de creatividad, desde el espontaneísmo y el primitivismo, desde formas libertarias más o menos sofisticadas, desde posturas individuales o de grupo...

Como exponente menos articulado de estos movimientos contraculturales, más diluido en su expresión y menos consciente, pero más difundido en nuestra sociedad de masas, está lo que se ha dado en llamar el «pasotismo». Se ha querido ver en el filósofo francés Jean Baudrillard a su teórico más lúcido (Vidal Beneyto), y son ciertamente sorprendentes muchos de sus análisis, como reflejo de situaciones dominantes hoy en nuestra civilización:<sup>8</sup> todo intento culturizador o liberador o salvador, venga de los poderes sociales, de los partidos, de las iglesias o de los intelectuales, intenta llegar a la masa y comunicarle un mensaje: pues bien, Baudrillard teoriza cómo el poder más fuerte que reside en la masa como defensa frente a la manipulación de todos los poderes antes indicados es precisamente su pasividad: la masa recibe sin eco los mensajes, los absorbe, los neutraliza, los disuelve en el silencio; la «explosión» de la información se hace «implosión» en la masa, como leve resoplido de dinamita en tierra viscosa. El desafío de la masa frente al poder es desafío no violento, ni dialéctico, ni político, ni revolucionario: es sólo desafío simbólico, simple proceso de «simulación», actos de revuelta sin objetivo, sin duración y sin porvenir, marginales, pero que se han ido sucediendo curiosamente..., es sobre todo el silencio y la indiferencia.

En el campo religioso, es la neutralización de la fuerza del mensaje por la inflación de palabras, por la desconfianza de fondo que anida en las masas y que ha sido alentada por el uso ideológico de la religión, por la separación entre palabra y testimonio de vida, por el anacronismo de muchas formas religiosas, por el peso de los abusos históricos en las sociedades de tradición cristiana: todo esto, en medio de una civilización agónica, puede explicar mucho del desmoronamiento, de las tradiciones, de la sensación de vacío y cansancio que se percibe en no pocas asambleas religiosas, del sinsentido religioso que nos parece ver en la «masa bautizada».

(8) Cfr. BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro*. Barcelona, 1978.—Id. *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Barcelona, 1978.

## 2. LA AGONIA, LUCHA POR LA VIDA

Es Unamuno quien más ha contribuido entre nosotros a restablecer «el verdadero sentido, el originario o etimológico, de la voz «agónica», el de lucha»<sup>9</sup>, aplicándola a la tensión agonística de su alma religiosa y cristiana. El agonismo unamuniano resulta, sin embargo, excesivamente crispado. Aquí no voy a referirme directamente a él, ni siquiera, como objetivo directo, al agonismo cristiano. En términos más generales, la dimensión religiosa del hombre supone una profunda tensión agonística que han puesto de relieve precisamente los intentos de suprimirla o los diagnósticos apresurados que la daban por acabada, a corto plazo. Estas situaciones extremas de acabamiento, descritas hasta aquí, son las que mejor pueden mostrarnos ahora, vistas por la otra cara, lo hondo de la raíz religiosa en el hombre y cómo se anuncia su rebrote, en formas renovadas, allí donde parecía extinguirse definitivamente.

### La vuelta de lo sagrado

Los repetidos anuncios que vienen haciéndose en estos años, de la recuperación religiosa hacen pensar si en realidad se trata de una vuelta o si no es más bien que no se ha ido: se debería a falsa óptica el anuncio de su desaparición. Hay síntomas concretos y muy numerosos de que la religión pervive en unos ambientes o germina de nuevo en otros, dentro de las oscuridades en que nos debatimos. Es, en todo caso, una «metamorfosis», antes que una desaparición o reaparición<sup>10</sup>.

Dar datos, sería muy largo y supondría tener que discernirlos, en puntos a veces muy discutibles... Las nuevas inquietudes religiosas en sectores juveniles, las condiciones para una religiosidad más personalizada y libre, menos «sociológica», en las sociedades urbanas, el reconocimiento de las limitaciones de la razón crítica y científica ante el fenómeno religioso, son síntomas importantes —entre otros— de actitudes y caminos nuevos para la religiosidad.

La desacralización de la naturaleza, la secularización de la sociedad, el mismo ateísmo han presentado facetas positivas de crítica y depuración religiosas muy apreciables. En las mismas posturas nihilistas más radicales no podemos menos de ver aspectos fronterizos con la religiosidad, que nos la acercan en vez de anularla.

---

(9) UNAMUNO, M., *La agonía del cristianismo*. O. C., VII-Meditaciones y ensayos espirituales. Madrid, 1966, pág. 306.

(10) *Le retour du sacré*. (Le pont théologique-22). Université des Sciences humaines de Strasbourg. Paris, 1977. Cfr. GEFRE, C., *Conclusions*, pág. 131.



## El nihilismo de los místicos

El nihilismo, como proceso deshumanizador, descompone todo orden de valores y lleva consigo el debilitamiento del sentido religioso de la vida. Pero encuentra precisamente en la religión el tope último de retroceso y recuperación. Este choque agónico de nihilismo y religión es paradójico: el nihilismo extremo se toca con su antípoda, el nihilismo religioso de los místicos. Esto requiere un poco de atención:

El encuentro con el Misterio de Dios desborda toda nuestra comprensión y rompe nuestros límites mentales: Abismo, Tiniebla, Silencio, Nada son nombres para designarlo, y en ello concurren todas las grandes tradiciones místicas del Oriente y el Occidente. Acercarse a El supone «negar» todos nuestros controles y seguridades, su plenitud, sólo es asequible desde la total negación del místico.

El humanismo moderno, en sus expresiones más sistematizadas, ha ido afirmando hasta sus últimos extremos la subjetividad autónoma... El nihilismo ha sido la desembocadura obligada de este camino. La seguridad última de quien se aferra a sus propios alcances no puede ser otra que la de sus propios límites, y la limitación, como tal, es negación.

Este doble nihilismo hace de alternativa dura, agónica, para el hombre de hoy: la renuncia de sí, para ganar la vida, o la renuncia a la vida como un «don», por aferrarse a sí mismo.

Pero ambos extremos, a la vez que se oponen, se reclaman; hay veces que es difícil discernir en cuál nos encontramos: las pruebas del místico tienen a veces el lenguaje duro del absurdismo: basta asomarse, por ejemplo, al libro de Job. Y en el lenguaje del nihilista se trasluce con frecuencia, como se ha observado en Nietzsche, un cierto profetismo que lo supera.

Recordemos, como síntoma de este parentesco, aquellos versos de Antonio Machado.

«Pensando que no veía  
porque Dios no le miraba»...  
...«pensaba  
que Dios no le veía  
y en su mudo desierto caminaba» (CLXXV).

Son versos irónicos y tiernos, que dejan ver el nihilismo como la desazón de quien cree que ha perdido el amor y la presencia de un ser querido, cuando

en realidad sigue junto a él. Sin identificarla con la nada mística sanjuanista, como hace González Ruiz, se hace posible y sugeridora una interpretación teológica acogedora, para él y para una humanidad como la nuestra, que ha llegado a suponerse atea y nihilista, cuando tal vez esté más cerca de Dios de lo que piensa.

### **La confianza fundamental**

La cercanía entre nihilismo y religiosidad se nos deja ver por un lado menos abrupto que el de las altas cumbres en que parecen tocarse nihilismo y mística. Hans Küng ha analizado brillantemente todo el proceso religioso del pensamiento moderno hasta su desembocadura en el nihilismo. El desfundamiento de la realidad y de la vida llega a hacerse un extremo insostenible, cuando el hombre ha querido aferrarse a un control exhaustivo desde sus propias instancias. No es, el nihilismo, por tanto, una postura que pueda decirse de absoluta necesidad racional. En el abrirse a la realidad y al sentido no hay tampoco la posibilidad de una racionalización total, hay de por medio una cierta creencia o «confianza fundamental», pero que se hace progresivamente razonable, a medida que se ve lo insostenible de una quiebra total en el absurdismo. Es esta misma confianza fundamental la que induce lo razonable de la opción religiosa en la aceptación del «Fundamento último», de lo fundado del vivir, en «última instancia», so pena —otra vez— de que se hunda, como carente de sentido:

«El sí a Dios implica una confianza radical *últimamente fundada* en la realidad. La fe en Dios, en cuanto confianza radical y fundamental, puede aducir la condición de posibilidad de la problemática realidad. Quien afirma a Dios sabe porqué puede fiarse de la realidad»<sup>11</sup>.

### **Religión opresora o religión liberadora?**

En todos los ataques del nihilismo a la religión alienta siempre una intención liberadora: destruir las formas de hipocresía, de opresión, de miedo a la vida, de enfeudamiento con intereses de clase, de rigidez institucionalizada que han ofrecido con frecuencia las tradiciones religiosas.

No es fácil distinguir lo impuro y lo auténtico en la misma religión, y no basta hacerlo de palabra. El asumir la causa de la liberación humana en todas sus exigencias, la causa de quienes viven subyugados por poderes injustos, la emancipación humana de sectores sociales no atendidos en reivindicaciones justas... La salvación o liberación religiosa última no puede desentenderse

---

(11) KUNG, H., o. c., pág. 778.

de estas exigencias, debe hacerse sensible a ellas y asumirlas para elevarlas: sin atravesarlas no puede superarlas.

Todo esto que hoy puede parecer ya tópico, lugar común, sigue siendo apremio que estamos lejos de cumplir. El lenguaje religioso de hoy llega con frecuencia a asumir las formas y exigencias del lenguaje de los librepensadores en sus críticas, quiere ser un lenguaje «liberador de Dios», de falsas imposiciones y dependencias en su nombre<sup>12</sup>. ¿Puede hacerse todo esto sin necesidad de suponer que la autoridad, la ley, la institución y aun el Estado sean por principio opresores? ¿sin pensar que la aceptación de dependencias y obligaciones fuertes con las que hay que ser consecuentes signifiquen vender la propia libertad y persona, sino condiciones de su propia consecución? Opino que sí, aunque no pueda detenerme a justificarlo, suponiendo obligado un proceso depurador de concreciones inauténticas en todo ello.

### **Religiosidad sin Dios**

La religión tiene expresiones explícitas propias: el fenómeno religioso en toda su amplitud: su simbólica, sus actos de culto, el sacrificio y la oración, el mundo sobrenatural y divino... Y todo esto puede tener sus altibajos y sus quiebras, las profundas transformaciones que nos muestra la Historia de las Religiones. La época actual ha representado en esa historia una quiebra profunda, tal vez la más honda...

Pero en la religión subyace un estrato más hondo, el de la abertura del hombre a instancias de trascendencia en su vida, en los valores..., que puede no llegar a explicitud religiosa estricta, pero que puede denominarse religiosa en un sentido más amplio y no impropio: puede concebirse como «religiosidad sin Dios» y en ella quedan inscritos muchos sectores de hombres que hoy se confiesan ateos o agnósticos. Tal vez sea también el signo característico de una época religiosa nueva: una religiosidad sin Dios, en tensión crítica con las grandes tradiciones religiosas. Lo sagrado de la vivencia religiosa explícita se hace presente de forma más diluída en todo aquello que llamamos compromiso «último», presencia de la eternidad en el amor y de lo absoluto en lo incoercible de la libertad, admiración y sobrecogimiento ante el misterio global de la vida y el destino de los hombres, aspiraciones a un Futuro de Bien y Felicidad etc. etc.

Esta religiosidad en sentido amplio hace de plataforma común en el diálogo tenso de la religión con el nihilismo y el ateísmo: afirmar la libertad como absolutamente incoercible ¿puede hacerse desde el hombre cerrado en sí mismo

---

(12) Cfr. OLASAGASTI, M., *Estado de la cuestión de Dios*. Madrid, 1976.

como instancia última o sólo es pensable como abertura a una liberación que nos desborda como gracia o don desde Dios? El camino de una religiosidad implícita a una religión explícita no puede cerrarse, ni su llamada a entrar suprimida...

### **El testamento de Dios**

El caso quizá más interesante de una religiosidad sin Dios lo encontramos en el pensamiento marxista de nuestro siglo, que ha tratado de recuperar los valores de la religiosidad como valores humanos. Así Milan Machovec y su preocupación humanista por las formas vivas de religiosidad, Ernst Bloch con la esperanza utópica del «totum» último, «futuro pleno», Viteslav Gardavski y su doctrina del amor, de tantas resonancias trascendentes, Roger Garaudy y su profesión de fe cristiana; de forma más generalizada, la admiración por Jesús y el alcance revolucionario de su doctrina. Destaca en todo ello un signo decisivo en el cambio religioso que se opera en nuestro tiempo:

«El hombre moderno no es ya sensible a las objetivaciones de lo sagrado, que parecen pertenecer a una época sacral acabada. Pero es siempre vulnerable a una cierta cualidad de humanidad, a una cierta intensidad en el dominio del amor, de la belleza, de la alegría o del sufrimiento. El criterio de lo sagrado auténtico es, finalmente, su valor antropológico»<sup>13</sup>.

En esta «cualidad de humanidad» se juegan el destino las religiones y los programas sociomorales: el futuro parece pertenecer a los proyectos más humanizadores. Sobre la religión pesan acusaciones y sospechas, a la vista de su historia pasada. En la interpretación reciente de Girard<sup>14</sup>, el fundamento de la religión consiste en el sacrificio expiatorio, como conjunción sacralizadora de las fuerzas sociales que buscan una «víctima» en la cual descargar la culpabilidad común. La tesis ha sido objeto de críticas y requiere, al menos, salvedades importantes. Con respecto al Cristianismo, es el mismo autor el que nos hace una «lectura no sacrificial» del mismo<sup>15</sup>. Con todas las reservas requeridas y corregidos los extremos abusivos que en la aplicación histórica se han ido ofreciendo, la promesa cristiana, y aun la oferta religiosa en general, ofrecen buenas garantías como defensa del hombre y sus valores más hondos. Es la herencia religiosa que se busca hoy usufructuar, aun perdida la fe en Dios: es

(13) GEFRE, C., *Le Christianisme et les métamorphosis du sacré*: Arch. di filos. 2-3 (1974) 150.

(14) GIRARD, R., *La violence et le sacré*. París, 1972. GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, 1978.

(15) Cfr. GUILLET, J., *René Girard et le sacrifice*: Etud. 351 (1979) 91-102.

«el testamento de Dios», heredado tras su muerte. La última obra de Henri-Levy con este mismo título ofrece esta herencia del monoteísmo como camino liberador:

«La última posibilidad de asignar una realidad a la ética de resistencia y de fundamentar un consecuente antitotalitarismo se encuentra en el monoteísmo»<sup>16</sup>.

El monoteísmo, en esta perspectiva de Henri-levy –componente del grupo denominado «los nuevos filósofos»–, ha perdido el carácter amenazante con que quiere verlo Fernando Savater, en cuanto respaldo del Sistema y la Totalidad oprimentes. Este monoteísmo de Henri-levy no es ciertamente la creencia en Dios, pero es su sombra. Se dibujan ya muchas figuras en estas sombras religiosas de nuestro tiempo. Y es inevitable, después de una noche cerrada, no ver en estas sombras los primeros signos de un amanecer religioso.

Molesta con frecuencia a los no creyentes esta interpretación de sus posturas en favor de la religión. Tampoco los creyentes dan muchas veces señales de serenidad ante la crítica adversa. La religión es agonística, desencadena energías muy hondas, desgarramientos difíciles de superar. Y, sin embargo, aquí está la cláusula más decisiva del «testamento de Dios»: la generosidad de corazón, que perdona las injurias y asemeja a Dios: el único remedio capaz de restañar las heridas de la convivencia humana. Antonio Machado lo ha dejado plasmado en unos versos memorables:

«Responde al hachazo  
–ha dicho el Buda ¡y el Cristo!–  
con tu aroma, como el sándalo» (CLXI, lxv).

Es el punto de convergencia en el cual pueden resolverse todas las tensiones entre creyentes y no creyentes, y entre los creyentes de todas las religiones: la esperanza más fuerte de reviviscencia religiosa, el mensaje más humanizador de la religión.

## I. Muñoz Triguero

(16) *Le Testament de Dieu*. Paris, 1979, pág. 10. Cit. y coment. en GARCIA ROCA, J., *Liberación y testamento de Dios*: Igles. Viva 85 (1980) 43-64.