

## DIOS COMO PROBLEMA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

*El proceso de secularización, iniciado con la modernidad, se cernió sobre una Iglesia que, al reaccionar tarde y poco acertadamente, perdió mucho de su crédito en la sociedad contemporánea. Pero el problema más grave y profundo, independiente de este proceso o ligado a él, con el que ha tenido que enfrentarse el cristianismo no es el de la Iglesia, sino el del eclipse de Dios en la conciencia de Occidente. Para el autor del presente artículo, éste sigue siendo hoy el gran problema y por esto alerta sobre el riesgo de que el discurso sobre la Iglesia desplaze el discurso sobre Dios. Sólo una vuelta a la experiencia de Dios en su doble dimensión de experiencia mística y de compromiso "político" para la construcción de un mundo más justo y más humano puede conjurar el peligro que nos acecha y reintroducir la pregunta sobre Dios.*

*Dios como problema en la sociedad contemporánea, Isidorianum 7 (1998) 9-26*

Los mejores observadores del fenómeno religioso no son siempre los creyentes. Es verdad que, ante el fenómeno religioso, resulta muy difícil mantener una actitud de objetividad, justamente porque la religión responde a deseos, carencias e interrogantes muy profundos, ante los que es casi imposible la neutralidad y la imparcialidad. Pero también lo es que la conciencia de pertenencia a una religión se convierte, a veces, en una dificultad para una evaluación crítica y fundamentada de lo que está ocurriendo.

### **La secularización como problema religioso**

En buena parte, es lo que ocurre con la secularización de nuestras sociedades. A partir de la industrialización y del desarrollo de la democracia se produjeron cambios muy profundos en las sociedades occidentales, que alcanzaron de lleno al fenómeno religioso. La Iglesia se enfrentó a la nueva situación con una actividad defensiva. El "antimodernismo" es un concepto globalizante que, a lo largo del siglo XIX y XX, enmarca la actitud hostil de la Iglesia respecto al nuevo modelo emergente de sociedad.

Esta hostilidad respondía a causas concretas: un proceso político que desembarcó en la laicización de la sociedad y la consiguiente separación entre Iglesia y Estado, una más profunda conciencia de los derechos humanos que tuvo una de sus expresiones en la libertad religiosa y el desarrollo democrático que puso fin a una sociedad jerarquizada y estamental cuyas raíces se remontan al feudalismo. A ello hay que añadir el desarrollo económico y sus costos humanos, que pasó a ser el problema fundamental. Ante el problema social, el sistema asistencial caritativo tradicional de la Iglesia resultó insuficiente y anacrónico.

La crisis de la Iglesia tiene que ver con la falta de reflejos para reaccionar ante esta situación. Sólo a finales del siglo XIX y comienzos del XX proclamó ella su "doctrina social". Este retraso acarrió la pérdida del mundo obrero y suscitó un fuerte anticlericalismo, sobre todo en la Europa latina. El papel de la Iglesia en una sociedad laica no confesional no se abrió camino sino en la primera postguerra, una vez resuelto el contencioso entre el Vaticano y el Estado italiano, aunque en España sólo en época reciente llegó a buen puerto.

El Vaticano II ha sido el gran intento de la Iglesia de adaptarse a la nueva situación y abandonar definitivamente el "antimodernismo". A pesar de sus deficiencias y limitaciones, el Vaticano II sigue siendo el acontecimiento cristiano más importante del siglo, acaso lo más creativo y novedoso que ha producido el cristianismo desde la época de la reforma. Permanece como una instancia crítica, como una herencia y como una tarea para el siglo XXI. No existe hoy respuesta a la secularidad, la democracia y el problema social que no pase por él.

Sin embargo, la significación histórica del Vaticano II está todavía por decidir. Puede ser el punto de partida de un nuevo paradigma de lo cristiano o una oportunidad perdida. A nadie se le oculta que, en los dos últimos decenios, en gran parte de la Iglesia "oficial" se ha impuesto una corriente restauracionista que amenaza con liquidar o reducir al mínimo la alternativa creativa e inspiradora del Vaticano II. Sólo el tiempo clarificará el significado del Concilio y su capacidad para transformar un modelo de Iglesia, su forma de entender la relación con el mundo y su talante para abordar las realidades seculares.

### **La experiencia de la búsqueda de Dios**

Sin embargo, no es sólo la secularización la que afecta a la Iglesia. El problema es mucho más hondo. A finales del siglo XIX observaba Nietzsche: "El más grande de los últimos acontecimientos -que "Dios ha muerto", que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble- ya ha lanzado sus primeras sombras sobre Europa. Parece (...) que algún sol se haya puesto, que alguna antigua y profunda confianza se ha trocado en duda (...). Muchos no saben lo que propiamente acontece con esto y todo lo que en lo sucesivo, una vez se ha corrompido esta fe, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella. Por ejemplo, toda nuestra moral europea".

Nietzsche constata un hecho que apunta al núcleo mismo del cristianismo: la muerte de Dios en la conciencia de Occidente. Se trata de un acontecimiento dramático y epocal. Por un lado, más que muerte es un asesinato. Es Occidente -nos dice Nietzsche- el que ha matado a Dios, el que lo ha borrado de su conciencia colectiva sociocultural. Por otra parte, se trata de un proceso lento y gradual lleno de implicaciones socioculturales. Pues para Nietzsche, la religión no es un fenómeno secundario, sino una dimensión esencial de la sociedad.

Nietzsche plantea el problema radical con el que se enfrenta hoy el cristianismo: el de la fe en Dios en una cultura poscristiana. Tradicionalmente, la fe en Dios está implicada en tres grandes dimensiones de la existencia humana: el origen y fundamento de la vida, el sentido de la existencia, la pregunta por el bien y el mal.

1. Origen y fundamento de la vida. La vieja cuestión de por qué hay algo y no nada lleva a la búsqueda de un principio que explique por qué existe el universo. Es verdad que cualquier principio que se establezca como fundamento de lo que existe es resultado de la subjetividad humana. Pues el ser humano está hecho para el mundo y sólo alcanza las realidades intramundanas e intrahistóricas. Justo porque no es parte del mundo ni de la subjetividad, lo trascendente, lo divino, es inasible, inabarcable. Pero la existencia del mundo y del ser humano junto con la conciencia de nuestra contingencia no deja de

interrogarnos acerca del origen de cuanto existe. Experimentamos la realidad como inconsistente en sí misma. Y esto nos plantea a Dios como problema.

Dios como cuestionante está enraizado en la existencia humana. A fin de cuentas, no sólo las religiones, sino también el panteísmo y el mismo ateísmo son respuestas a este cuestionamiento. La respuesta judeocristiana es la del Dios creador, origen y término de la existencia humana. La contemplación de la naturaleza y de su grandeza no sólo plantea la pregunta por su autor, sino que genera una actitud de espíritu cuya expresión más lograda han sido, en el cristianismo, el cántico de las criaturas de Francisco de Asís, la contemplación para alcanzar amor de Ignacio de Loyola y el cántico espiritual de Juan de la Cruz.

La modernidad ha cambiado nuestra comprensión de la naturaleza. Hemos pasado de una actitud contemplativa a otra pragmática e instrumental, que se propone el control y la explotación de la naturaleza. Sin embargo, permanece la pregunta por el origen y significado de la naturaleza: ¿por qué ha surgido el cosmos y ha permitido la vida humana? Cuanto más avanza la ciencia, más se percibe la grandiosidad y, al mismo tiempo, la fragilidad del universo, y más espontáneamente surge el interrogante de Dios.

2. El sentido de la existencia. La pregunta por el sentido de la vida surge ante la conciencia de la muerte y se actualiza constantemente ante las experiencias del sin sentido de algunas realidades de la vida: el sufrimiento propio y ajeno, la injusticia del opresor que triunfa sobre la víctima. La pregunta sobre el sentido de la existencia hace que inevitablemente surja la pregunta sobre Dios.

La muerte y esas experiencias sin sentido de la vida cuestionan radicalmente los proyectos y valores humanos. Auschwitz se nos presenta como el símbolo del mal en el siglo XX. Impugna al hombre como agente de la historia y a un Dios silencioso ante el sufrimiento. Esto lleva a cuestionar al Dios creador, a proclamar el absurdo de la existencia humana y a postular la solidaridad interpersonal como única respuesta ante tanto sin sentido.

Así nos damos cuenta de que la última realidad no puede ser lo que experimentamos intrahistóricamente. A pesar de la presencia del mal en nuestra vida y de tantas experiencias en las que la injusticia se impone y profilera el sufrimiento inútil, rehusamos reconciliarnos con esas realidades y aceptarlas como últimas. A partir de aquí, surgen distintos proyectos de liberación: el ser humano se rebela ante una historia indiferente a las expectativas humanas. Las mil formas actuales de solidaridad expresan que no nos resignamos ante el mal.

Esto ocurre también con las religiones, que canalizan esa solidaridad y, de una u otra forma, se abren a una actuación divina que dé sentido a la vida humana. La tradición cristiana proclama que el Dios creador es también el redentor que ofrece un sentido último a la historia. La búsqueda de Dios cristaliza aquí en la imagen del Reino de Dios, que encarna el compromiso divino con la lucha humana contra el mal.

Así, desde el sufrimiento de las víctimas de la historia y desde la experiencia de las negatividades de la vida y del inevitable final de la muerte, surge la búsqueda de un Dios que pueda salvarnos y la pregunta de si las necesidades constitutivas del ser humano tienen una respuesta o si el hombre es sólo una carencia sin plenitud posible.

3. La pregunta por el bien y el mal. Ante esa pregunta resurge la pregunta sobre Dios. Experimentamos en nuestro interior la ambigüedad y la contradicción que nos lleva a hacer el mal que no queremos y a no hacer el bien que deseamos (Rm 7, 14.21). Somos potencialmente capaces de lo mejor y de lo peor. Por esto buscamos normas universales de conducta que nos permitan optar por el bien. La Declaración universal de los derechos humanos responde a esta necesidad. Hay en nosotros un rechazo espontáneo ante el abuso del débil por parte del fuerte. Aunque pretendemos justificar determinados comportamientos apelando a "la ley de la selva" al servicio de la supervivencia, que nos equipararía a los animales, esta pretensión nos resulta repugnante, sobre todo cuando contemplamos la crueldad de que somos capaces.

También aquí surge la pregunta sobre Dios. "Si Dios no existe, todo está permitido" (Dostowieski). Porque, si Dios no existe, no es posible responder a la pregunta fundamental de por qué ser morales y obrar el bien. Se puede apelar, por ej., al contrato social o a los imperativos de la comunicación humana, que indirectamente nos abren a la solidaridad y a la reciprocidad en las relaciones interpersonales. Pero, en última instancia, si no hay un bien y un mal últimos desde los que podamos evaluar toda conducta humana, sin una referencia trascendente más allá de la subjetividad individual y colectiva, resulta imposible justificar últimamente el por qué ser moral.

Desde la búsqueda de ese criterio último de comportamiento se encuentra, pues, también el ser humano con Dios. El Dios de la tradición judeocristiana aparece como la interpelación última que nos hace sentirnos responsables. Nos descubre el rostro del prójimo, es decir, de la persona en necesidad, de la que, a diferencia de Caín, somos "guardianes" (Gn 4,9). Para la antropología judeocristiana, el hombre es siempre un ser relacional y adquiere su identidad en el juego de las relaciones interpersonales. En ellas descubre el referente divino como interpelador último, como garante de la dignidad personal que nos hace responsables y vulnerables ante el sufrimiento ajeno.

Dios es, pues, el garante último de las víctimas: no está con el opresor, sino con el oprimido y no ve la historia desde la perspectiva de los triunfadores, sino desde la de los masacrados por el poder. De ahí la perspectiva cristiana de un juicio final: de una esperanza para las víctimas, de un triunfo último del bien sobre el mal y del amor como dimensión última para comprender quién es y cómo es Dios. La religión implica a la ética, aunque no se reduce a ella.

Estas tres dimensiones son constitutivas y universales. Dios está enraizado en la vida humana y la pregunta sobre Dios cruza las etapas de la historia, se hace presente en las culturas y se plantea en todas las sociedades. Esto es lo que lleva a hablar del homo religiosus, no para afirmar que la religión sea la única respuesta posible para la existencia humana, pero sí para defender que la pregunta sobre Dios surge irremediablemente porque está enraizada en experiencias estructurantes. Dios surge como pregunta y cuanto más se ahonda en las experiencias, tanto a nivel individual como colectivo, más interpelante es la demanda humana de un Dios que pueda salvarnos, que nos dé sentido para la contingencia y que nos motive para la lucha contra el mal. En una palabra: que responda al *qué* y para *qué* es el ser humano que constituye para Kant la pregunta fundamental.

### Ausencia de Dios y credibilidad de la fe

La secularización planteó, pues, una serie de problemas concretos a la Iglesia y agravó otros que arrastraba de atrás. Pero la gran dificultad reside hoy en el hecho -recalcado por Nietzsche- de que la búsqueda de Dios declina en nuestras sociedades. Dios pierde plausibilidad en el Occidente desarrollado y cada vez hay más personas que pueden vivir sin Él.

Aunque el hecho de la increencia y del ateísmo no deja de ser alarmante, el problema crucial estriba hoy en la ausencia y el silencio de Dios en amplios segmentos de la sociedad. Asistimos a un proceso de transformación de los "lugares" humanos tradicionales de la búsqueda de Dios. A partir del siglo XIX constatamos la tendencia a construir el futuro inmanentemente sin referencia alguna a la trascendencia. Desde la toma de conciencia de su mayoría de edad y la confianza en los éxitos de la ciencia, el ser humano genera proyectos emancipatorios y lucha por utopías intrahumanas (sociedad sin clases, sociedad desarrollada) que cobran un valor absoluto.

Lo problemático de estas tendencias no está en el sentido intrahistórico de estas metas, sino en el carácter absoluto que asumen éstas, sin que puedan ser cuestionadas y/o relativizadas desde una referencia religiosa. El ser humano sustituye a un *Deus otiosus*, es decir, a un Dios que no sirve para la vida y que, por esto, pierde todo su interés.

Se pasa también de la reacción ante la moral impositiva del pasado al pluralismo de valores que fácilmente degenera en vacío moral. Todo cabe en función del éxito, más allá del bien y del mal. Los nuevos absolutos -la patria, la razón de Estado, la ideología, etc. no dejan lugar a ningún Dios que los relativice. El sujeto se convierte en protagonista único, responsable ante la historia.

Ya no hay bien y mal orientativos y limitativos de toda conducta humana, sino "intereses" individuales y colectivos. Esta se traduce en el enfrentamiento entre los pueblos y en la universalización del sufrimiento y de la injusticia en las relaciones interpersonales individuales y colectivas. El fin justifica los medios. Una última etapa de este enfoque "a-moral" es la posmodernidad de la moral *light*, que se reduce a unos mínimos de convivencia y cuestiona toda interpelación que vaya más allá de la subjetividad individual.

Todo vale porque nada vale. La pluralidad de valores amenaza con convertirse en la barbarie moral de una sociedad absolutamente permisiva. Si Dios no existe ni significa socialmente nada, todo está permitido. Pero esa muerte de Dios cuestiona la dignidad humana y la necesidad de la lucha contra el mal.

Cierto que las huellas del humanismo ético y religioso utópico no han desaparecido de Occidente y se mantiene en él la lucha solidaria por los derechos y la dignidad humana, prescindiendo de su particularidad cultural y natural. Pero dicho humanismo se encuentra en inferioridad de condiciones ante una sociedad que apela al utilitarismo práctico y a la subjetividad individual.

A su vez la conciencia de finitud contribuye a la lucha de la ciencia por alargar la vida. Pero, como la instancia científica no es capaz de responder a las preguntas-límite se produce una doble reacción:

1. *"Fuga" ante la muerte.* Ésta se convierte en un acontecimiento privado y marginado, que se enfoca desde una perspectiva meramente biológica. La muerte es un tabú del que no se habla o que se convierte en un mero dato estadístico. Debido al enfoque técnico e instrumental, la singularidad del ser humano, consciente de la problematicidad de la muerte, se pierde.

Siempre estamos solos ante la muerte, ya que ésta es un acontecimiento personal e intransferible. Pero ahora estamos también aislados: no podemos compartir con los otros los temores, las carencias, las expectativas con las que la afrontamos. También aquí se advierte un retroceso de la pregunta sobre Dios, que es sustituida por una "buena muerte", es decir, por la mitigación al máximo del dolor que la acompaña. La religión, en todo caso, se convierte en mero vehículo sociocultural para "elaborar el duelo".

2. *La postura del "carpe diem" (disfruta del aquí y ahora).* Constituye la otra reacción ante la contingencia y limitación de la vida humana. La vida es corta: hay que disfrutarla al máximo. La sociedad consumista ofrece un fugaz sentido alternativo a las preguntas del ser humano: el del consumismo hedonista, fomentado por las técnicas publicitarias; el cultural del espectáculo -el *panem et circenses* (pan y circo) de los romanos-; el del turismo y el esparcimiento, que ofrecen una imagen irreal de la vida, lúdica y fácil. Así, el sentido de la vida se multiplica. Pero también se trivializa en las prósperas sociedades de consumo del Primer mundo.

En este contexto, quedan pocos resquicios para Dios. El entramado sociocultural hace de la búsqueda de Dios una cuestión cada vez más innecesaria. Pese a concedérseles libertades formales de pensamiento, los sujetos de la sociedad de masas son manipulados para que no piensen y para que actúen según las pautas que imponen los *mass media*. Así es imposible que surja la pregunta sobre Dios. .

### **La religión sustituye a Dios**

En la época conciliar se podía considerar la deseclesialización del cristianismo como el tema fundamental. Había miedo a un Cristo sin Iglesia. Hoy el problema es la descristianización de la religiosidad y su sustitución por un sincretismo religioso dentro del cual se integran los componentes religiosos del cristianismo tradicional. La modernidad no sólo erosiona la religión institucional, sino que permite una síntesis de indiferencia y agnosticismo con una postura simpatizante respecto a la religión. La religión se transforma así en meros servicios sacramentales integrados en una religiosidad fluida y terapéutica que es la que mejor se adapta a las necesidades del individuo en la sociedad de consumo.

Esa religión convertida en institución terapéutica va ocupando poco a poco el lugar de la experiencia de Dios. Aunque el pluralismo ha pasado a ser hoy constitutivo del cristianismo en general y del catolicismo en particular y, por consiguiente, cualquier análisis sobre la situación religiosa está expuesto al riesgo de reduccionismo y simplificación, no sería osado señalar que existe un rasgo común que caracteriza amplios sectores religiosos y cristianos: el discurso sobre la Iglesia ha desplazado al de Dios.

El problema de las Iglesias en el Occidente cristiano estriba en su silencio sobre Dios. El cristianismo ha sufrido un proceso de moralización que ha convertido a las Iglesias en depositarias de una doctrina moral desde la que se mide el grado de influjo religioso en la sociedad. Con el auge de las ideologías, las Iglesias se ideologizaron y se convirtieron ellas en depositarias de un saber doctrinal y moral y sus jerarquías en controladoras de la ortodoxia moral y doctrinal a costa de sus otras dimensiones pastorales y evangelizadoras.

Consecuencia: las Iglesias defienden ante todo sus intereses institucionales en la sociedad. De ahí que las grandes batallas eclesiales sean hoy: la moral sexual, la pervivencia de las clases de religión en la enseñanza, el monopolio en el nombramiento de obispos, el mantenimiento del celibato y la masculinidad como requisito para el acceso a los ministerios, el control doctrinal de ministros y teólogos, la financiación de la Iglesia, etc. Son intereses legítimos que responden a problemas reales, aunque haya disenso tanto intra- como extraeclesial, respecto a las soluciones que se proponen.

Sin embargo, el gran ausente de este discurso es Dios. ¿Dónde está el ansia y la búsqueda de Dios? ¿Hasta qué punto se ha caído en la cuenta de que el primer problema no es la Iglesia, sino el declive de la preocupación por Dios? ¿No se puede afirmar que el superdesarrollo de la necesaria dimensión institucional ha desplazado la dimensión experiencial, carismática y profética?

En un mundo que se ha acostumbrado a vivir sin Dios el gran problema es el de la experiencia de Dios y que éste sea interpelante para el hombre y la construcción de la sociedad. Es lo que defendían Rahner y su discípulo Metz cuando hablaban de que el cristianismo del futuro o sería místico y "político" -tendría una vivencia de Dios y estaría comprometido con la construcción de un mundo más justo y humano- o no sería.

Las imágenes que hoy motivan son las de un Oscar Romero, un Ellacuría, una Teresa de Calcuta, un Ghandi o un Lutero King. En todos ellos advertimos la interpelación de una experiencia mística y/o "política". En cuanto testigos del Dios vivo subrayan el carácter fragmentario del modelo actual de sociedad y de su concepción de desarrollo. Rechazan cualquier absolutización, incluida la de la ciencia y de la misma razón, y denuncian los absolutos de la razón de Estado y de la razón económica. El progreso tiene que ser evaluado en términos humanos y universales, no desde criterios que absolutizan el crecimiento de la productividad y la mera modernización estructural. Para ellos, es el hombre el fin del progreso, nunca el medio, lo cual les lleva a testimoniar a Dios como legitimador de la dignidad humana y el garante último de nuestras expectativas de justicia. Surge así un compromiso ético y "político", fundado últimamente en una aguda experiencia de Dios.

Esto es precisamente lo que falta cada vez más en las Iglesias del Occidente desarrollado, sobre todo en los responsables eclesiales. Para los cargos se prefiere a personas sumisas, conformistas, obedientes a la autoridad central. En cambio, se teme a los místicos y carismáticos, a los que proceden con una creatividad que les viene de su experiencia espiritual. Hay miedo, sobre todo, a que los cargos de responsabilidad en la Iglesia sean ocupados por personalidades de talante crítico a nivel intraeclesial y social. En una palabra: se prefiere dar la responsabilidad eclesial a personas que puedan ser buenos funcionarios y se rechaza a aquéllos que pueden interpelar tanto a la superioridad jerárquica como al conjunto de la Iglesia, en base a su experiencia de Dios.

De ahí la doble tentación fundamentalista y sectaria del cristianismo actual. Ante una sociedad relativizadora se prefiere el retorno a las certezas del pasado. Estas fueron respuestas creativas a los retos de otro momento histórico. Pero ahora se convierten en un lastre para la creatividad actual, ya que su imaginario religioso, propio de una sociedad agrícola, no se originó para responder a los retos de una sociedad consumista y posindustrial. Así, en lugar de ser testimonio de la experiencia pasada, la tradición se convierte en la institución que suple la carencia de nuevas vivencias de Dios.

En el fundamentalismo integrista hay, en el fondo, inseguridad, fruto de la carencia de experiencia de Dios. Mucho más en el caso cristiano, ya que el Dios bíblico es desestabilizador. Es el que saca al creyente, cuyo prototipo es Abraham, de su instalación para ponerlo a la búsqueda desde una promesa abierta al futuro. A sí, cuando Dios entra en la vida de una persona o de una colectividad genera desestabilización y libertad, capacidad de discernimiento y apertura al otro. Por el contrario, la carencia de experiencias personales lleva a confundir la propia representación doctrinal con Dios mismo, como si él pudiera quedar prisionero de un sistema humano, religioso o no. Cuanto menos experiencia hay del Espíritu, tanto más se aferra uno a la letra de la tradición y a la autoridad externa. De esta forma, la relevancia social decrece, ya que se pierde la capacidad para asumir funciones proféticas y testimoniales en la sociedad.

Por esto, la tendencia fundamentalista se combina con la tendencia sectaria, es decir, con la dinámica de ghetto. Se busca aislar a los miembros de la Iglesia de la contaminación sociocultural que impugna las certezas del pasado. De ahí el férreo control doctrinal, que, en casos extremos, lleva a crear una red de instituciones confesionales contrapuestas a los foros seculares, considerados como peligrosos. Es decirse busca instaurar un entramado alternativo a la sociedad, desde el que sea posible preservar, sin cuestionamientos, el depósito de la tradición. El pasado se transforma en presente y en matriz del futuro.

El precio de esta combinación de integrismo y sectarismo es que la religión pierde su capacidad de interpelación respecto a la sociedad. Consecuentemente, el ateísmo, aunque todavía minoritario, aumenta, y el agnosticismo y la indiferencia religiosa se extienden en amplios sectores de la población, sobre todo entre la juventud, que adolece de una socialización cristiana que no se le brinda. Y, sobre todo, crece el número de los cristianos que reducen su relación con la Iglesia a momentos puntuales de su existencia y que, a menudo, han prescindido de Dios en su vida cotidiana.

En una sociedad secularizada puede tener más futuro la religión que la preocupación por Dios. Siempre será necesario una institución que proteja y controle la herencia sociocultural y popular del pasado, que entre nosotros es inevitablemente religiosa. También resultan imprescindibles instituciones como las religiosas que ofrezcan servicios complementarios o los del Estado, tanto en el ámbito educativo como en el asistencial. La religión puede estar sociológicamente viva, aunque experimenta; mente decline y deje de ser un ámbito en el que se exprese la búsqueda humana de Dios. De ahí la importancia de la mística experiencial, de la hondura humana y del compromiso ético de las religiones.

Por esto, el gran problema hoy no es la suerte de la Iglesia y mucho menos su influjo social, sino la urgencia de despertar la conciencia humana y enseñar a discernir entre el bien y el mal. Hay que despertar la conciencia de nuestra contingencia contra todo



sistema cerrado y con pretensiones de absoluto. Hay que potenciar la búsqueda ética, "política" y religiosa de la justicia, en nombre del Dios que se revela en el rostro del oprimido. Hay que abrirse a la esperanza en el marco de una sociedad desencantada, a pesar del progreso técnico.

El sentido de Dios sigue siendo el nervio de la religión y sustituir a Dios por cualquier institución o modelo social es idolatría. Por esto, la religión es conciencia de alteridad y dinámica de búsqueda. Mucho más importante que decir a los demás lo que tienen que creer y pensar es afirmar que lo que realmente importa es creer en algo y alguien, que es necesario preguntarse por los valores que guían la vida y que sólo desde la interiorización personal es posible plantearse la existencia con autonomía, en lugar de dejarse llevar por las modas publicitarias, la manipulación del consumo y el pragmatismo egocéntrico. A partir de ahí, surgiría Dios como pregunta, se abriría un espacio a su revelación y se haría posible la experiencia religiosa de la humanidad.

**Condensó: MÀRIUS SALA**