

LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ACTUAL¹

José María García Gómez-Heras
Catedrático emérito de la Universidad de Salamanca

RESUMEN:

La religión, y especialmente el cristianismo, ha estado siempre en relación con el medio sociocultural en el que vive. Éste, hoy en día, aparece caracterizado por la secularización, la imagen tecnocientífica del mundo y la postmodernidad cultural. A pesar de su inadaptación a tal situación, la religión pervive en forma de precategórica "mundo vivido" por gran parte de los humanos en un contexto sociocultural pluralista, globalizado, emotivo y moralizante, que mantiene la pregunta por el sentido de la vida. El hombre como animal simbólico se aferra a la experiencia religiosa. Todo ello dibuja una nueva frontera entre religión y mundo a la que parecen acercarse los gestos del Papa Francisco.

ABSTRACT:

Religion, and especially Christianity, has always been in relation to the sociocultural environment in which they live. Today, it appears characterized by secularization, the techno-scientific picture of the world and cultural postmodernism. Despite its failure to adapt to this situation, the religion survives as precategory "lived world", great stop for humans in a pluralistic, globalized, emotional and moralizing sociocultural context that keeps the question of the meaning of life. Man as a symbolic animal clings to religious experience. This draws a new line between religion and world that pope Francis' gestures seem to approach.

PALABRAS CLAVE: *religión, mundo sociocultural, secularización, ciencia, postmodernidad, mundo vivido, sentido de la vida, moralización, pluralismo, dialogo.*

KEYWORDS: *religion, sociocultural world, secularization, science, postmodernity, lived world, sense of life, moralization, pluralism, dialogue.*

1.- UN PROBLEMA ENDÉMICO EN NUESTRA CULTURA

La relación entre la religión y el mundo —entendiendo aquella como conjunto de creencias que vinculan al hombre con lo sagrado y divino y este como conglomerado sociocultural en el que la vida humana se despliega— forma parte de la cultura humana desde sus orígenes. Se encontrara ésta ya en fase embrionaria

durante la gestación del pensamiento simbólico en el hombre primitivo, ya en revisión crítica durante la era científico-técnica contemporánea, el binomio religión-mundo delata una historia plena de interferencias entre ambos. Y en modo alguno el problema se circunscribe a un

¹ Texto ampliado de la conferencia pronunciada por el autor en el Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid el 10 de febrero de 2014.

segmento geográfico de nuestro planeta ni a una cultura particular, dado que nada más universal que la religiosidad presente en pueblos, lugares y épocas. Ciñéndonos, sin embargo a Occidente, espacio y tiempo próximos, a los que pertenecemos los europeos actuales, el problema continúa siendo cuestión de máxima relevancia. Y aquí concretamos aun más: en qué relación se encuentra el cristianismo con el mundo en donde se inserta, mundo que llamamos civilización occidental. Que la cuestión posee relevancia suma fue atestiguado hace unas décadas por el Concilio Vaticano II, que la dedicó una de sus constituciones más memorables: La *Gaudium et Spes*. Desde entonces, sin embargo, han sucedido acontecimientos y se han intensificado tendencias que modifican profundamente al mundo en los inicios del siglo XXI: la globalización, la secularización intensiva, el intercambio de población, el pluralismo cultural, los nuevos estilos de vida, el policentrismo político-económico, la hipertecnificación, la igualdad de la mujer, el imperio de la comunicación, el pansexualismo, la cultura postmoderna... Hechos que invitan a repensar temas y a reorganizar valores. A lo que habría que añadir la llegada de un nuevo Papa, Francisco, que con sus gestos parece querer marcar un nuevo estilo de estar la Iglesia en el mundo.

Compete a la filosofía, según conocido dicho de Hegel, poner la propia época en conceptos. Dicho de otro modo, pensar nuestro tiempo. Aquí seguimos su consejo, con una actitud precavida desde el comienzo, ateniéndonos al sano escepticismo que destila aquel dicho popular, al afirmar que cuando no se ve el fondo de los problemas, resulta aleccionador contar con una doble explicación: 1) o que el

charco es profundo y por eso no se percibe su fondo; 2) o que el charco esta revuelto y por este muy diferente motivo tampoco se percibe el fondo. Ambas posibilidades están ante nosotros.

2.- LA EJEMPLARIDAD DE LA HISTORIA

Baste con recordar tres episodios epocales de la relación entre la religión cristiana y el mundo con el que coexiste. En ellos se ejemplifica la situación y estrategia seguida por el cristianismo en relación con su mundo o entorno sociocultural.

1º) El cristianismo en el mundo clásico grecolatino. Estimulante cuestión. Cómo una religión, surgida y con hondas raíces en la Palestina judía, reformula sus creencias y legitima sus prácticas en la potente cultura grecolatina, consolidada ya en asombroso depósito de ideas, de valores estético-literarios, de normas legales y de costumbres. Qué esfuerzo de adaptación se exigió a los apóstoles itinerantes, como Pablo de Tarso, o a los Padres de la Iglesia, para verter en odres grecolatinos, sin desvirtuar sustancia y sabor, el vino de los evangelios, según conocida expresión de A. von Harnack². Y resultó un encuentro epocal entre Jerusalén y Atenas, entre unas creencias y una ideas, que se expresaron en dogmas, valores, instituciones y costumbres. Que ello fue posible lo atestigua la historia. Con tanto esfuerzo como sacrificio y con episodios de dolor y lucha pero también con empresas de creatividad fecunda.

2º) El cristianismo en el mundo me-

² El resultado en palabras del famoso teólogo protestante: "Espíritu griego sobre el suelo del evangelio". *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tubinga, 4ª. ed., 1909/10) I, 121 ss., 349 ss.

dieval. A partir de Constantino, Occidente inicia una época etiquetada como régimen de cristiandad. La religión se relaciona con el mundo en donde vive en forma de simbiosis. Está situada en un contexto sociocultural que ella misma vértebra. La relación-religión mundo no es la de dos ámbitos diferentes y heterogéneos. Tienen a identificarse en un mismo mundo en el que ideas, instituciones, valores y normas se vertebran en interacción recíproca que, a pesar de tensiones y roturas recurrentes, configuran un mismo mundo del que surgen catedrales, cruzadas, sumas teológicas y un orden sociopolítico en el que la religión fecunda y crea un mundo religado a lo sagrado y divino. Situación que no solo afecta al Occidente cristiano, sino tanto o más al mundo islámico vecino y por entonces enemigo.

3º) La religión en el mundo moderno. La modernidad es época de rupturas y afirmación de entramados socioculturales diferentes en los que se expresa la subjetividad individual de los pueblos de Occidente en forma de estados soberanos, lenguas modernas, conciencias nacionales e, incluso, cristianismos diferenciados. En este proceso el cristianismo pierde unidad en dogma y disciplina pero gana autenticidad en convicción y testimonio. Es época de grandes místicos, reformadores e, incluso, misioneros que transfieren a otros mundos creencias, valores e instituciones en una aventura poblada de compromisos y testimonios. También es época de choque con valores emergentes, tales la razón dogmática, la ciencia natural y la libertad revolucionaria. La iglesia ante instancias que ya no controla adopta una actitud defensiva, apologética. Con una gran aventura: la Europa cristiana se expande sobre los nuevos mundos traídos

por los grandes descubrimientos y sus gentes se proyectan sobre los mismos durante cuatro centurias transmitiendo cultura, creencias y valores.

Preguntarse, por consiguiente, hoy en día por la religión en el mundo hodierno, no es problema de gran originalidad. Reitera con otro ropaje la misma pregunta que se hicieron nuestros antepasados y repite situaciones en las que se encontraron aquellos cristianos del siglo I al tener que presentarse ante la sociedad grecorromana, aquellos otros que simbiotizaron sus creencias con los nuevos pueblos y, por supuesto, aquellos modernos que recorrían espacios geográficos aun no recorridos por la razón, la ciencia o la libertad.

3. EL MUNDO DE HOY EN RELACIÓN A LA RELIGIÓN

¿Cual es hoy la situación del mundo en su relación con la religión? Provoca la pregunta el hecho de que, desde hace numerosas décadas, la imagen y el orden vigentes de tiempo atrás en el mundo están siendo disueltos bajo presión de cambios profundos, como aconteció en otras épocas. El poder del cambio sitúa al hombre religioso ante un mundo nuevo que exige una forma nueva de relacionarse con él. Los historiadores utilizaron la palabra *revolución* para nombrar episodios históricos de cambio cruento y violento. Pero este no es el caso. No obstante, nuestra época podría ser etiquetada de revolucionaria. Si bien la ausencia de guerras trágicas y la relativa paz mundial rebajan la etiqueta de revolución a profundo cambio sociocultural.

1) *Relevancia de la secularización*. Al tratar de poner la religión en un concepto, *more hegeliano*, he recurrido a una descripción, tópica entre fenomenólogos, del hecho religioso: la religión es una forma de vida y de creencias que vinculan al hombre con lo sagrado y divino. El cristianismo cumple, con rasgos muy diferenciados, tal definición. Al relacionarse con el mundo actual, el cristianismo se topa con un hecho, del que todos hablan, pero que aparece tan difuso en sus presupuestos como ambiguo en sus manifestaciones: *la secularización*³. Su fondo apenas se percibe porque es profundo y además sus aguas están revueltas. Sobre él disertan los sociólogos de la cultura, investigan los historiadores de la economía y meditan los metafísicos y los teólogos. Es al hecho a que se refería Nietzsche cuando hablaba de “muerte de Dios” y de la transmutación de los valores y M. Weber del “desencantamiento del mundo”. Fenómeno que aquí definiríamos como un proceso de expropiación y reapropiación en el que categorías, instancias y funciones a las que la religión atribuía fundamentar las ideas, los valores y las normas son expropiadas de tal función para ser esta transferida y reapropiada por instancias mundanas, tales como el absoluto, el estado, la nación, el partido o la raza. Un manido ejemplo fue el modo como el marxismo mundanizó la idea judeocristiana de *soteriología*, historia de salvación, asignándose-la a la lucha socioeconómica de clases sociales. Con tal cambio los eventos

³ Tratamiento actualizado y literatura abundante en FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *¿Secularismo o secularidad? El conflicto entre el poder político y el poder religioso*, Madrid, PPC, 2010. Una visión filosófica en BLUMENBERG, H.: *Säkularisierung. Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts* incluido en el vol. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966, pp. 11-74.

históricos dejan de ser interpretados en clave religiosa y pasan a ser releído en clave secular. Ya no es la religión la que vertebraba las relaciones sociales sino la economía⁴. Con ello desaparece el sentido y significado de lo sagrado y numinoso de que hablan R. Otto y el mundo deviene *mundo desencantado*, aunque no del todo, porque pronto, como diremos, emergen las religiones sucedáneo, sustentadas por nuevos ídolos y creencias⁵.

Lo que acontecía en el tradicional orden del mundo al que el hombre pertenecía se sustentaba sobre poderes que estuvieran ya insertos en la naturaleza, como pensaron los clásicos, ya en la historia, como creyeron los cristianos, remitían a un poder divino que regulaba los procesos de la naturaleza para unos o a un Dios personal que ordenaba y regía providentemente la historia para otros. Así se desplegaba la vida en forma de orden y no de caos. En coherencia plena. Y en ella la vida del hombre⁶. La *secularización* cambió los horizontes de la interpretación de las cosas. El poder de la religión como instancia donante de senti-

⁴ Ver al respecto el sugerente ensayo de LOEWITH, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen = El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. J. Fernández, Madrid, Aguilar, 1956, pp. 51 ss. Otro ejemplo frecuentemente citado es el famoso ensayo de WEBER, M.: *El espíritu del capitalismo y la ética protestante* en el que muestra que el espíritu del capitalismo consiste en una secularización de la ética calvinista puritana.

⁵ G. Vattimo en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 15, 91 ss. habla de dos secularizaciones: aquella que expropia funciones a instancias religiosas y se las reapropia a instancias metafísicas y una segunda, propia de la postmodernidad, en las que al desaparecer la metafísica, se carece de destinatario de la reapropiación y lo que resta es el vacío nihilista.

⁶ GOGARTEN, F.: *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich V. Velag, 1967, pp. 11 ss., 139 ss., 161 ss.

do y de unidad se diluye mientras emerge el por Weber llamado *politeísmo axiológico*, soporte de la cultura pluralista hodierna. El resultado es *La sociedad multiétnica*, hecha de pluralismo, multiculturalismo y extranjería emigrante de que nos habla G. Sartori⁷. En ella la diversidad triunfa sobre la unidad identitaria y la disociación y autonomización de las diferentes esferas axiológicas impone que la heterogeneidad sobrepase a la homogeneidad. El politeísmo axiológico y el consiguiente pluralismo ético y religioso hace pasar a primer plano el problema del diálogo tendente al consenso sobre religiosidad y ética de mínimos con una cesta de valores universalizables (paz, libertad, justicia, dignidad del hombre...) y el escoramiento de la religión hacia la tolerancia y el respeto a la conciencia personal.

2) *La ciencia y la técnica: un mundo construido: la segunda naturaleza*. La Modernidad ha sido interpretada de dos maneras: o como época del protagonismo de la subjetividad individual expresada en forma de razón y libertad e incluso de emotividad romántica o como era de la instauración de la nueva imagen del mundo construido por la ciencia y por la técnica. En ambos casos el resultado es un mundo secular que se explica y se rige por una racionalidad inmanente a sí mismo y que anula vínculos con cualquier otra esfera de realidad. Wittgenstein al respecto, identificada los enunciados de la ciencia con los límites del mundo.

La imagen moderna del mundo, en el que la matemática sustituye a la metafísica y la mecánica a la religión, se despoja en

sí mismo de valores morales y de creencias religiosas para asentarse en una neutralidad susceptible tanto de uso correcto como de abuso incorrecto. Decidir entre ambos compete al sujeto y a su conciencia, sobre la que recae la responsabilidad de emplear la ciencia y la técnica para el bien o para el mal. En un mundo axiológicamente neutral regido por formas pragmáticas de racionalidad, la religión y la ética dejan de planear sobre el mundo para recluirse en la interioridad de las personas. Es en reducto inalienable de la conciencia donde se decide sobre el sentido del mundo y de la existencia humana.

Aquella segunda interpretación de la modernidad, la científico-técnica, construye un nuevo tipo de racionalidad práctica, la razón instrumental, que relega la razón axiológica, base de la ética y de la religión, al ámbito de la subjetividad, declarando axiológicamente neutrales amplios espacios de la cultura como al decir de M. Weber acontecería en la sociología y la economía. La lógica de la racionalidad instrumental no se construye con valores, convicciones y decisiones comprometidas sino con eficacia, éxito y resultados socialmente revalidados. El hombre orienta su saber hacia el dominio del mundo. Había llegado la hora del *pragmatismo*, en la que el éxito primaba sobre los principios, los resultados sobre los valores y los instrumentos sobre los fines. La religión es desplazada hacia futuros escatológicos en donde predomina el misterio sobre la certeza y la esperanza sobre el ahora.

Pero son precisamente los segmentos de ese *yo*, autonomía, privacidad y espontaneidad los ámbitos más erosionados por la sociedad amoral. La constelación de ideas y conductas que vertebró la rela-

⁷ SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Madrid, Taurus, 2001).

ción religión-mundo pierde su sentido clásico en una sociedad despersonalizada en la que el *yo* se diluye en la sociedad de masas y con él se difumina la sede de la responsabilidad moral: la conciencia. Un materialismo rampante frecuentemente homologado a la sociedad del bienestar conduce a un consumismo desbocado en el que los sueños diurnos: vacaciones, escaparates, viajes, diversiones concitan las nuevas experiencias de felicidad⁸.

La religión, en este caso, acumula dificultades en un mundo reconvertido en sociedad del bienestar en el que la información facilita la desaparición del misterio dejando sin sentido a la fe y la primacía del egoísmo desvirtúa los compromisos con el prójimo. La vida centrada en el ahora inmediato difumina el sentido del acontecer y la existencia discurre como el camino a ninguna parte, como vida fragmentada.

3) *Ciencia, técnica y religión*. A tenor de lo dicho, el mundo actual, el nuestro, es un mundo interpretado por la ciencia y reconstruido por la técnica. Una *segunda naturaleza* sustituye progresivamente a la primera en todos los campos. De tener que nombrar dos creadores del mismo elegiría a la fisicomatemática clásica y a la doctrina de la evolución. El que tal mundo a primera vista, funciona al margen de la religión es opinión extendida entre los científicos. Laplace afirmó que para explicar el mundo no necesitaba la hipótesis de Dios. Para algunos, incluso, es aconsejable para el buen funcionamiento tanto de la ciencia como de la fe religiosa que

entre ambas se practique una separación amistosa. Se trataría de mundos potencialmente conflictivos y para mostrarlo recuerdan el caso Galileo o la antítesis creación-evolución. Esta situación ha dado lugar a una obsesión a partir de una Ilustración mal entendida: focalizar la religión en el conflicto ciencia-religión, razón-fe, con escoramiento de la religión hacia la religión/doctrina de impronta apologética. Basta con leer un manual de física o de biología y contrastar sus razonamientos con los barajados en un manual de ética o de religión. Estamos ante lo que Wittgenstein llamaría *sendos juegos heterogéneos de lenguaje*, ante dos lógicas diferentes, dominada una por conexiones causa-efecto expresadas en leyes matemáticas y en otro por nexos axiológicos de sentido y finalidad. En el primero barajamos hechos y explicaciones causales. En el segundo decisiones y compromisos personales.

La religión, sin embargo, plantea a la imagen del mundo construida por la ciencia y la técnica una pregunta: ¿Se refleja en ambas la totalidad del mundo o extramuros de la misma se sospechan sectores, que la cultura llama valores, la religión misterios y la vida horizontes de sentido que mantienen la sospecha de que aquella imagen, hegemónica hoy en día, se muestra alicorta e achicada e indecisa en circunstancias cruciales de la existencia humana? Porque si el mundo es la “idea de todos aquellos fenómenos susceptibles de una posible experiencia”⁹ —y con tal enunciado estaría de acuerdo la ciencia—

⁸ BLOCH, E.: *El principio esperanza*. trad. de F. González Vicen, Madrid, Aguilar, 1977, I, 3ª parte, pp. 337-450 y LIPOWETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 5 ss.

⁹ Con otras palabras: “la absoluta totalidad del conjunto de cosas existentes”. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, II D.: *Dialéctica trascendental*, cap. II, sección 2ª. Trad. de P. Rivas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 391.

¿a qué mundo remiten experiencias como el amor, el dolor, la muerte o la esperanza?

En un debate entre bioéticos años atrás discutíamos sobre cómo podrían construirse puentes entre la ciencia y la técnica, por un lado, y la ética y la religión por otro. Y se impuso la opinión de que la religión y la ética se hacen presentes en la ciencia y en la técnica cuando en la praxis del científico y del técnico hacen acto de presencia valores morales y creencias, dando a la acción tecnocientífica un alcance moral y un sentido último. Pongamos por caso, lo que sucede cuando un experto cirujano practica una operación crítica en el quirófano en la que no solo muestra su pericia quirúrgica sino que, además, pone en su acción valoraciones de la vida y de la muerte que él aprecia como persona, tales como la justicia o la responsabilidad.

4) *Postmodernidad cultural*. No es aún agua pasada lo que la palabra *postmodernidad* ha querido significar. Quienes la etiquetaron de *moda* no percibieron las aguas profundas de donde emergía y que además de *moda* elitista y minoritaria fuera síntoma de un malestar de la cultura heredada. ¿Estamos en los umbrales de una nueva época? El charco es profundo y además está revuelto. Pervive como clima cultural en el que prima el fragmento sobre la totalidad, la estética sobre la ética y la religión, la diferencia sobre la identidad, la autorreferencia al sujeto sobre el vínculo social. Conlleva relativización de culturas, aceptación del pluralismo, aborrece la seducción de los conceptos... Muestras de haber perdido la confianza en la razón. Una cultura desplazada de sus sedes originarias con un resultado

alarmante: cuando los actores sociales y los sistemas de valores se separan, se rompen los vínculos sociales y la sociedad se descompone.

Uno de los profetas de la misma, el italiano G. Vattimo, ha visto en aquella una *segunda secularización*, a tenor de la cual no solo habrían sido expropiados de su poder categorías clásicas de la religión para ser transferido su poder legitimador a instancias intramundanas, como ya dijimos, sino que estas, pertenecientes a la metafísica del racionalismo moderno, habrían sido objeto, en nuestro tiempo, de una nueva secularización al perder el poder legitimador que se las asigno en su día. No solo –según la conocida ley de los tres estadios comtiana¹⁰– la religión habría sido desplazada por la metafísica, sino que esta, con Nietzsche por profeta, habría desembocado en una época, la postmoderna, en la que los grandes relatos emancipatorios y de legitimación de nuestra cultura, el relato de la libertad burguesa, el relato de la razón ilustrada, el relato de la sociedad sin clases, relatos que legitimaban o deslegitimaban verdades y conductas, habrían perdido aquella función. Los hombres habrían dejado de creer en ellos. Y con ellos lo que llamábamos verdad y norma carecerían de principio legitimador. Aquella, la verdad, deja de ser meta a la que aspira la razón, para diluirse en materia informativa de un mundo dominado por la industria de la comunicación. ¿Qué nos permite hoy afirmar que un enunciado es verdadero, que una ley es justa o que un valor es legítimo? ¿Cómo diferenciamos una sociedad justa de una sociedad injusta, cómo reconocemos la calidad de vida en

¹⁰ COMTE, A.: *Cours de philosophie positive*, I, Paris, 1830, pp. 10 ss.

una cultura sin criterios? ¿Dejamos que esa sociedad lo establezca a golpe de tecnologías del poder?¹¹

La postmodernidad nombra a un clima cultural y a un estilo de vida que afecta profundamente al cristianismo. Una cultura sin centro en donde campean el triunfo del episodio biográfico y autoreferencial, la inutilidad de los grandes relatos, la aceleración de los cambios o el acortamiento de los tiempos de la vida crean dificultades a la tradición religiosa. El *pensiero debole* (pensamiento débil) erosiona la fortaleza de las creencias y la estabilidad de los dogmas. Y en cuanto hegemonía del fragmento culmina un proceso desarrollado a lo largo de la modernidad: el advenimiento del pluralismo bajo presión de las dos armas del sujeto moderno: la razón y la libertad. Ambas se astillan a sí mismas en rupturas de la unidad. Ello afecta a la coherencia y estabilidad de los valores y de las normas. Palabras como totalidad, fundamento o sustancia restan diluidas en la atmosfera de aquella levedad del ser de que nos hablaba Milan Kundera¹², que libera no solo de los grandes compromisos que asume el creyente sino de los Absolutos enmascarados que proliferaron en forma de ideologías durante los siglos XIX y XX. En esa sociedad plural la verdad también se encuentra afectada por la banalidad de la vida que encarna aquel pensamiento autorreferencial en el que la filosofía es desplazada por las interpretaciones. La razón tiende, en ese caso, a fragmentarse y su verdad se relativiza al disolverse sus fun-

damentos¹³.

4.- LA RELIGIÓN EN RELACIÓN AL MUNDO DE HOY

1) *El apriori del mundo vivido*. La corriente filosófica quizás más potente del siglo XX, la Fenomenología, etiquetó con el concepto de *mundo* aquel contrafondo o *background* en el que todos vivimos, nos movemos y somos¹⁴. Husserl utilizó un exitoso término para nombrarlo: *mundo vivido (Lebenswelt)*¹⁵. Coincide con aquella *facticidad*, como la llamaría Heidegger, en la que nuestra existencia está situada antes de que despluguemos saberes sobre la misma, tales como la filosofía o la ciencia, antes de que la voluntad humana la jerarquice en valores y decisiones y antes de que el derecho la codifique en normas y obligaciones. En ese mundo que llaman *vida, existencia o sociedad* hay que situar la raíz de la experiencia religiosa. La cual, antes que doctrina, moral o derecho actúa como experiencia precategorial del propio mundo, mundo que confiere sentido a nuestras ideas, a nuestras decisiones y a nuestros actos. En perspectiva histórica podría verse en tal actitud una reacción contra los excesos de la religión/doctrina vigente en algunas épocas y que prevaleció en el intelectualismo de la apologética postilustrada en su polémica contra el

¹³ RORTY, R. y VATTIMO, G.: *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 65 ss. Ver MARDONES, J.M.: *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, 1988.

¹⁴ La expresión tiene por autor a S. Agustín. Pero en su caso no se refiere al mundo sino a Dios.

¹⁵ HUSERL, E.: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1976, passim. Ver GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹¹ LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000.

¹² KUNDERA, M.: *La insostenible levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1985.

racionalismo liberal. El *desencanto racionalista*, que alimenta poderosas corrientes de la filosofía contemporánea, aporta resquicios por donde brotan experiencias nunca agotadas de la religión.

Puestas así las cosas va de suyo que la doctrina y las normas ceden su sitial prioritario a *la vida religiosa*, entresijo de testimonio social, de vivencias místicas y de estimaciones emotivas, en desventaja de una doctrina que reivindica conocimiento verdadero y de un derecho que despliega normatividad. Un episodio del que fui testigo ilustra la crisis de aquella religión abstracta a que he aludido. Disertaba un Prof. de Teología ante una incisiva pregunta sobre enunciados dogmáticos del cristianismo. Y apretado por la lógica de las preguntas adelantó una respuesta inesperada: el Padre nuestro es más importante que el Credo. Los contenidos de este antes que conocimiento son misterio¹⁶. Y salieron a relucir ejemplos como la entrega de la Madre Teresa a los desamparados y la prioridad del *Dios de los pobres* sobre el dios de la metafísica. Creer en Él consiste más en silencio que en palabra. Teología *apofática* lo llamaban los Padres Griegos¹⁷. A este respecto no es adecuado hablar de una *desdogmatización de la religión*, en sentido fuerte bajo presión de hechos culturales como la subjetivización de la verdad, la hegemonía hodierna del pragmatismo o la derrota del pensamiento de que hablaba A. Finkielkraut¹⁸?

¹⁶ S. Pablo lo recordaría en frase lapidaria: *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparientium* = sustancia de las cosas que hemos de esperar; argumento de lo que se mantiene oculto.

¹⁷ Una veta de religiosidad que arraiga en el “Dios carente de nombre” del judaísmo, en el “arretón”, (lo indecible) de Plotino y la “noche oscura” de los místicos.

¹⁸ FINKIELKRAUT, A.: *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.

Pero sí de un debilitamiento de la dimensión cognitivo-doctrinal de la religión. Con resabios postmodernos contra los grandes relatos y contra las construcciones sistemáticas. El factor afectivo, pasional o emotivo, que las neurociencias con tanto vigor destacan en nuestras tomas de decisión, está muy presente en la experiencia religiosa contemporánea¹⁹. Y acudían a mi memoria la propuesta de deconstrucción de Derrida y el símil del pino y del alcornoque en los que el desroñe no destruye el tronco sino que lo revitaliza.

2) *¿Moralización de la religión?* Existe un episodio en la Ilustración tardía, que con reiteración traigo a cuento, porque ilustra la reflexión que traemos entre manos. Lo que en él se cuenta pone de manifiesto la profundidad de la herida que la desmoralización de nuestras sociedades propina a la religión. Me refiero a la famosa parábola de los Tres Anillos, que G. Lessing relata en el drama *Nathan el Sabio*²⁰, protagonista de la pieza teatral homónima. El relato es muy sencillo. Pero el problema es profundo porque se trata de decidir un dilema crucial de la filosofía contemporánea: ¿Cuál es el criterio que fundamenta la verdad? ¿Es la verdad la que avala a la ética o es esta la que legitima a la verdad? La parábola responde con una tesis: es el testimonio de vida lo que acredita a la

¹⁹ Es de remarcar que tanto el intelectualismo de matriz socrática vigente en la tradición moral como el cognitivismo hodierno de matriz científica siempre fueron reequilibrados por la tradición fuera mediante el adagio *unusquisque indicat prout est affectus* en el primer caso, o por la reivindicación del misterio, en el segundo.

²⁰ LESSING, G.E.: *Nathan el Sabio*, acto III, escena 7ª. Ver GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Caja de A. y Monte de Piedad, 1986, pp. 108-109.

verdad. La sustancia del relato, por otra parte, coincide con la doctrina del contemporáneo de Lessing, M. Kant, cuando formula su programa de reducción de la religión a razón práctica, es decir, a moral y que, a nuestro entender, prelude uno de los rasgos del mundo de hoy cuando se relaciona con la religión. El mismo Goethe comparte la idea al interpretar el inicio del Evangelio de Juan: “en el principio era el *Logos*” no como *palabra*, *sentido* o *poder* sino como *acción*²¹.

El relato narra que el Sultán Saladino propone al judío Nathan una pregunta capciosa.Cuál de las tres religiones históricas, Judaísmo, Cristianismo y Mahometismo, es la verdadera. El judío, ladino y astuto, no responde en directo sino que narra una parábola. Un rey, dice, tiene que elegir heredero para su reino. La elección es complicada porque se presentan tres hijos como candidatos. ¿A quién elegir? Será elegido aquel que porte un anillo precioso que hace a su portador bueno ante Dios y ante los hombres. Pero, ¿quién de los tres hijos es posesor del anillo? De momento, nada se sabe, porque para no privilegiar a ninguno de los hijos el buen padre ha hecho fabricar a un orfebre dos copias exactas del anillo verdadero. El padre llamó después por separado a los hijos y entregó a cada uno un anillo idéntico. Los bendijo y murió. Faltó tiempo a los tres hijos para reivindicar el trono, mostrando su anillo como criterio de legitimidad. Pero los anillos eran idénticos y la perplejidad persistía. El Juez entonces dictaminó: si el verdadero

anillo hace a quien lo porta bueno y virtuoso y los tres querellantes muestran egoísmo y carencia de amor y de virtud, ninguno de ellos posee el anillo benefactor. En ese caso, váyanse a dar vueltas por el mundo y al retorno quien más virtud y bondad haya demostrado, ese será el posesor del verdadero anillo y, consiguientemente, el heredero.

Los lectores de Nathan el Sabio, ciudadanos de la corte imperial de los Hohenstaufen, entonces en Sicilia, donde coexistían las tres religiones del libro, cristianismo, judaísmo e islamismo, no dudarían en hacer aplicaciones²². Y el ilustrado Lessing, al tratar de legitimar la verdad de una religión histórica, recurre al anillo de incalculable valor, como símil del tesoro que la religión es. Pero no apela a criterios teóricos para legitimar su verdad, tales como el principio de la tradición, al encontrarse este en crisis a manos de la crítica histórica racionalista, ni tampoco a la autoridad como intérprete de aquella verdad a causa del *tsunami* revolucionario de la libertad. Y menos aún a una religiosidad carente de virtud y plena de egoísmos por la herencia. Aparece entonces el supremo valor de la ética reformada pietista: el testimonio moral como criterio de verdad. La legitimidad de la religión la aporta la vida ética de quien hace consistir su fe en honestidad. Es el testimonio y el compromiso, no la teoría o la autoridad, quien legitima a la verdad. Consecuencia: la religión es más vida moral en uso de la libertad, mediante

²¹ GOETHE, J.W.: *Fausto*. Parte primera, escena 3ª. De esa misma atmosfera respira G. Fichte al definir el Yo como *Tatbandlung* (actu-acción) y, a su manera, C. Marx al establecer la prioridad de la praxis sobre la teoría, asignando a esta una función servil respecto a la acción revolucionaria.

²² Es sabido que el reino normando de Sicilia se convirtió, como Toledo, en cruce de culturas con la coexistencia de cristianos, mahometanos y judíos. A finales del s. XII la corona pasó a Federico II Hohenstaufen, que trasladó allí su corte imperial haciendo de aquella un emporio de cultura y tolerancia.

decisiones y compromisos personales, que doctrina avalada por la tradición o por la autoridad. Con Lessing la racionalidad práctica kantiana encuentra expresión en el teatro. Esta tendencia de reducir la religión a moral está presente en nuestra época cuando se hace valer el principio de que la ortopraxis prevalece sobre la ortodoxia y el testimonio de vida sobre la doctrina.

Pero la moralización de la religión no carece de interrogantes. Es un hecho que la religión y la moral han ido siempre de la mano. La primera aportaba creencias, mandamientos y normas que generaban ideas y decisiones sobre lo bueno, correcto y justo, a la vez que implicaba deberes y obligaciones. Un entramado conceptual sobre el que se fundamentaba la razón práctica, concretándose en decisiones, elecciones y actos. Que los sentimientos y las emociones jugaran en ese mundo un papel relevante iba de suyo. Pero aquel proceso de moralización de la religión arriba aludido cambió primero de signo a causa de la transmutación de valores atestigüada por Nietzsche —con el subsiguiente advenimiento del nihilismo— y en nuestra época por el *crepúsculo del deber* percibido por Lipovetsky. Los valores se debilitaron al ser desacralizados y se allanó el camino al nihilismo. Nuestro mundo, con el que la religión está en relación, al transmutarse y debilitarse los valores, dio al traste con aquellos vínculos entre religión y moral, tanto más cuanto que el nihilismo no solo barría la metafísica platonizante sobre la que se sustentaba una ética racional sino también erosionaba al cristianismo que fundamentaba una moral creyente. La consecuencia fue la implan-

tación de la *era del vacío*²³, en la que el entramado categorial de la conexión religión-moral quedó desintegrado. La disolución de la idea del bien —con el consiguiente debilitamiento de la conciencia del mal— condujo al ocaso del deber, de los valores y de las normas de matriz religiosa, allanando el camino para la hegemonía del “todo vale”. Que el relativismo reinante facilitara la trivialización de conductas y costumbres parece hecho comprobado. Aunque sea de notar que el relativismo como hecho sociológico correspondiente al *politeísmo axiológico* de que hablaba Weber, no tiene por qué afectar al sujeto moral porque éste y sus creencias y decisiones se trasladan a la subjetividad personal en donde predomina la libertad responsable.

3) *Religión y sentido de la vida (Sinnfrage)*. La sensación de vacío abunda en el hombre actual a pesar de la proliferación de ofertas existentes en su derredor. La sociedad occidental disponía de claves para orientar la vida tanto privada como pública, fueran aquellas un orden inmanente al universo, un destino fijado por la divinidad o una sociedad ideal que orientaban la vida personal y la historia colectiva. Por ese camino el hombre se comprendía en relación a sí mismo y en relación al mundo en que vivía. Pero una pregunta venía de lejos. W. Shakespeare la pone en boca de Macbeth cuando este alude al carácter misterioso de la existencia, afirmando que la vida no es otra cosa que una sombra cambiante²⁴. Los individuos proclives al nihilismo, como L. Tolstoy o S. Kierke-

²³ Ver LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986 y *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

²⁴ W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, V, 5, vv. 26-28.

gaard lo experimentaron trágicamente. Nietzsche la reformula como pregunta por el “sentido de la existencia” y describe en el famoso anuncio de la “muerte de Dios” la pérdida de referentes en la vida y la desorientación subsiguiente²⁵. Esta pregunta por el sentido de la vida polarizó en la pasada centuria la reflexión de la antropología filosófica y el existencialismo dio notoriedad a la expresión *sentido de la existencia*. A. Camus la revistió de tonos dramáticos al ponerla en relación con el hombre en revuelta contra el absurdo²⁶.

Todos queremos, a excepción de nihilistas y resignados al absurdo, que nuestra vida esté orientada por un algo que confiera sentido a nuestros actos y de coherencia a nuestras decisiones. Un algo en lo que creemos y un valor supremo que elegimos. Que los episodios y fragmentos de nuestra vida encajen en un proyecto global de vida en el que podamos diferenciar el bien y el mal²⁷. El artista concretó aquel valor supremo en la experiencia estética, el político lo hizo consistir en el poder o el filósofo en la verdad. Las

religiones históricas se han sentido vinculadas al sentido de la vida dado por la revelación de Dios. Ante el individuo desorientado que se refugia en el propio yo ensimismándose, la religión ha reconocido que su misión se centra en dar sentido a su existencia. Permite pasar de las perplejidades, a menudo esquizofrenias, a la coherencia. Y tiene que ver con la elección y decisión personales sobre el valor supremo que uno elige para dar sentido a su vida. Lo cual aporta la clave para el reconocimiento de los *otros*. Frente a un nihilismo que campea por doquier, la religión aporta una experiencia totalizadora de la vida en la que la verdad, como diría Hegel, no reside en el fragmento sino en la totalidad. El contexto de sentido que permite comprender e interpretar el misterio de la vida y donde la fragmentación individualista capitula ante valores como la solidaridad o la justicia.

4) *Religión y modernidad: digestión de la modernidad*. La modernidad sedimentó su espíritu en una nueva constelación de valores con el hombre como centro. Este, bajo el apelativo de *sujeto*, asume el protagonismo sociocultural en forma de libertad burguesa o de razón ilustrada. Ambos modifican profundamente el mundo con el que la religión se relaciona. Ésta había sido modelada durante siglos en forma de *narración y relato* de episodios bíblicos o de vidas de santos. Las catedrales y las iglesias están pobladas de frescos y retablos que funcionan a la manera de catequesis plástica en donde se enseña y testimonia la fe y la moral cristianas. La religión se plasma en el relato de una vida. La modernidad, en cambio, irrumpe con valores no anclados en las narraciones de la tradición sino en la subjetividad del individuo. Sea esta la *sola fides* luterana, sea la *razón*

²⁵ NIETZSCHE, F.: *Consideración extemporánea II: Sobre la utilidad y futilidad de la historia para la vida* (1874) y *Die fröhliche Wissenschaft*, La Gaya Ciencia, III, p.125. Sobre las fuentes de la parábola y paralelismo de fondo con el cristianismo, ver BISER, E.: “*Got ist tot*”. *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Munich, 1962, 2 ss., 40 ss. 97 ss., 218 ss. El diagnóstico de Nietzsche sobre la situación del hombre ateo es compartido por BUBER, M.: *Gottesfinsternis*, Zurich, 1957 y por de LUBAC, H.: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, 1967. Una contextualización en GARCÍA GÓMEZ HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Cajsur, 1986, pp.189-194.

²⁶ CAMUS, A.: *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.

²⁷ HEIDEGGER, con lenguaje tan preciso como críptico, define el concepto de *sentido* como “enquadre fundamentado sobre un tener, un ver y un pensar *previos* desde donde algo se hace inteligible como lo que es”. *Ser y tiempo*, parag. 32.

cartesiana, sea la *libertad kantiana*, la cultura moderna consume también su *giro copernicano*. En su órbita se consolidara la constelación de valores que aun rigen nuestro mundo: dignidad de la persona, derechos humanos, democracia, igualdad, solidaridad. Con ellos –recuperando esencias originarias– está emplazada a dialogar y entenderse la religión cristiana, dando por resultado una religiosidad que asume los valores de la modernidad: 1) el sujeto: la conciencia como protagonista en las decisiones y 2) La libertad responsable frente al paternalismo²⁸.

5) *Globalización, pluralismo y religión*. La información, la economía o la política muestran que nuestro mundo es un mundo globalizado en el que los conflictos, antes circunscritos a sectores, afectan hoy a toda la humanidad. Hemos devenido una *aldea global* en la que las naciones y los estados se hacen permeables. Europa, a pesar del blindaje de fronteras, se está transformando en una sociedad de recién llegados, que traen consigo tradiciones y creencias consolidadas. En no tantas décadas, un segmento numeroso de la humanidad, el adscrito al Islam, ha regresado a ser uno de los protagonistas de la historia, no solo por ser poseedor de imprescindibles reservas del petróleo que necesita el resto del mundo. Exhibe frente al Occidente una sólida cohesión cultural, asentada sobre la religión. El diálogo con él y otras culturas resulta ineludible, a pesar de que la proliferación de conflictos, llámense guerra o terrorismo, estén presentes o acechen por doquier²⁹. En

este mundo donde las migraciones y el intercambio están produciendo un *mestizaje cultural* imparable, también la religión se ve afectada. El multiculturalismo religioso exige diálogo, tolerancia, respeto recíproco. Se ha llegado a decir que la hostilidad entre culturas está llamada a suceder a las guerras generadas por cambios de fronteras o por intereses económicos.

En el librito ya citado, tan breve como enjundioso, G. Sartori ha descrito la *sociedad multiétnica*. La coexistencia de la religión con la misma arrastra tensiones sin cuento porque los inmigrantes adscritos a una cultura teocrática plantean problemas de diálogo y convivencia muy diversos a los que proceden de sociedades en las que está vigente la separación entre la religión y el estado³⁰. El pensamiento religioso y político tradicional pensó que la diversidad causaba la discordia y las guerras. De ahí que la unidad de creencias fuera imprescindible para el ejercicio de la religión y de la política. Pero la Reforma Protestante, con su revalorización de la conciencia creyente individual, encauzó el pluralismo religioso no sin trágicas guerras. El liberalismo y la democracia modificaron la misma idea de unidad canonizando la unidad en la diferencia. Se expandió así la convicción de que la unidad basada en la libertad y la tolerancia es más fuerte y sólida que la unidad que impone la autoridad del autócrata. Posee mayor capacidad para generar cohesión pacífica. Sobre tal convicción el pluralismo religioso ha impulsado la separación entre estado y religión y con ello desactivado riesgos y conflictos. El pluralismo presupone

²⁸ TOURAINE, A. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005.

²⁹ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 117-218.

³⁰ SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p.53.

que las diferentes esferas de la vida social: religión, política, ideología, deban de estar separadas para evitar conflictos. Remarcando que pluralismo socio-cultural no implica relativismo a nivel de las convicciones personales. El pluralismo encauza una protección de la esfera privada, trasvasando competencias que anteriormente ejercían poderes públicos. En primer lugar la elección libre del valor supremo que da sentido a la vida, como poder inalienable de la persona.

Nuestro mundo asiste sin sobresaltos a una reordenación de la jerarquía de valores exigida por la libertad de conciencia, la tolerancia y el reconocimiento del otro. Con la tolerancia hay ideas que se reafirman, tales como que el cambio es más valioso que el inmovilismo o que la diferencia es más aceptable que la homogeneidad o que la alteridad es tan valiosa como la identidad. En cualquier caso, la variedad es preferible a la uniformidad. La discrepancia y el disenso dejan de ser lacras para ser percibidos como sendas posibles de progreso. Las ideas y los valores, decía el pragmatista Dewey, se asemejan a nubes que se pasean por el horizonte: aparecen y desaparecen, se remodelan y engrosan, adquiriendo o perdiendo consistencia³¹. K. Popper contrapuso dos tipos de sociedad: cerrada y abierta. Ésta es plural y se caracteriza por la crítica racional, el ejercicio de la libertad y la tolerancia. Es, sobre todo, una sociedad pluralista³². La religión en estos asuntos

forma parte de lo que llegó a llamarse con escaso *esprit de finesse* choque de civilizaciones.

El pluralismo afirma que la diversidad es en sí misma un valor que enriquece y dinamiza. El pluralismo implica reparto de valores, de poder y de normas. A lo largo de la historia el pluralismo ha tenido diferentes configuraciones: pluralismo de culturas, pluralismo político, pluralismo religioso, pluralismo ideológico... La diversidad y el pluralismo no son percibidos como un mal sino como un valor. El monismo es endogámico y empobrece. El pluralismo multicultural va de la mano con la tolerancia. Hablar de tolerancia presupone hablar de pluralismo, disenso, diálogo y también consenso. Tolerar coincide con respetar ideas y conductas ajenas no compartidas. La tolerancia excluye el dogmatismo y el monopolio de la verdad. Existe una concatenación cuya secuencia transita desde el pluralismo a la diversidad, de aquí a la tolerancia, desde ella a la libertad y de aquí al respeto y al reconocimiento recíprocos. En la tolerancia aún existen reminiscencias de devaluación del tolerado, su carencia de igualdad con quien tolera, por eso prefiero la libertad a la tolerancia³³.

5.- HOMO NATURALITER RELIGIOSUS (EL HOMBRE ES RELIGIOSO POR NATURALEZA)

Al relacionarse la religión con el mundo encuentra este revuelto y por ello carente de aquella claridad donde la expe-

³¹ DEWEY, J.: *Teoría de la valoración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. Ver sobre este tema GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Madrid, Síntesis, 2º12, pp.137-138.

³² POPPER, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. E. Loedel, Barcelona, Paidós, 1986, especialmente cap. 24.

³³ Perspectivas históricas e implicaciones políticas, filosóficas etc. de la tolerancia BADILLO, P., O'FARRELL (coord.): *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, Sevilla, Akal, 2003.

riencia religiosa se encuentra cómoda. El deseo y la esperanza coexisten con el vacío en una cultura que carece de seguridades pero que, no obstante, tantea caminos.

1) *Homo naturaliter religiosus: el hombre como animal simbólico*. Los datos de la fenomenología, de la antropología, incluida la paleoantropología, acreditan al hombre como animal simbólico que desde muy temprana época expresa su religiosidad de múltiples formas. A veces huyendo de la soledad, a veces aceptando el misterio, a veces atemorizado ante el mal. Siempre pretendiendo encontrar un sentido último a las diferentes esferas en donde despliega su existencia: el mundo, la sociedad, la historia, la cultura. La sociología de las culturas nos le muestran en trato y relación con lo sagrado y numinoso. Este se hace presente en los momentos decisivos de la vida: el peligro, la enfermedad, el amor o la muerte. Al reflexionar sobre sí mismo el hombre encuentra, al decir de K. Jaspers “cifras de trascendencia” que remiten a los contenidos de la fe y desde ellos descifran el problema del mal y del bien, de la perdición y de la salvación. Descifrar esas cifras lleva al misterio, a lo sagrado, a Dios y a las religiones históricas, que concretan aquellas cifras³⁴. Proliferan en todos los continentes formas de aquella trascendencia en el arte, la literatura y las costumbres. La naturaleza social del hombre encuentra en sus relaciones con lo sagrado caminos para huir de la soledad y encontrarse con el Otro, como misterio, persona o colectivo. De tal tendencia natural se sedimentan vida y cultura que los diferentes saberes sobre la religión: historia, filosofía, psicología... tratan

³⁴ JASPERS, K.: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, Piper, 1963, p. 201 ss.

de conceptualizar. Incluso hoy en día las neurociencias creen encontrar rastros de tal tendencia en sus análisis cerebrales³⁵.

2) *La creación de nuevos ídolos: la religión adulterada*. Cuando la secularización anula lo sagrado se genera un intenso vacío y una necesidad que el hombre pretende rellenar con imitaciones. La ausencia de religiosidad tradicional busca compensación en sucedáneos que desempeñan funciones similares a las de lo sagrado y trascendente. Y en una sociedad dominada por la secularización se multiplican las apariciones, los relatos sobrenaturales o las sectas que mezclan su desafección a la iglesia institucionalizada con nuevas formas de querencia de lo divino y del misterio. Abundan las estrategias y ofertas ante la necesidad de rellenar aquel vacío psicológico y cultural: doctrinas ocultas, esoterismo, espiritismo, religiones de importación... Desde las ideologías clásicas a los programas liberadores proliferan nuevos “credos” y cultos: fundamentalismos, nacionalismos, ritos exotéricos, conciliábulos exóticos, relatos sobre-humanos... Son rellenos del vacío y de la carencia. El hombre es un recalcitrante creador de ídolos: dinero, consumo, espectáculo, sexo... El ídolo suplanta a Dios y algo o alguien es mitificado o absolutizado. Tal hecho se consolida al ser institucionalizado adquiriendo estructuras de iglesia. A la capacidad creadora de nuevos ídolos de que da muestra el hombre, el cristianismo opone la crítica. El programa de desmitificación que propuso Bultmann hace décadas, se ha quedado corto en su cosmología arcaica. Cabría preguntar si

³⁵ Ver BONETE PERALES, E.: *Neuro-religión: modelos de investigación e implicaciones filosóficas* en CORTINA, A. (coord.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, Granada, Comares, 2012, pp. 97-124.

no existen tentaciones de idolatría hacia la técnica, el consumo, el sexo, el dinero o incluso la ciencia. La actitud crítica, una de las grandes herencias de la modernidad, siempre tuvo abundantes seguidores en el cristianismo al rechazar este los ídolos, sobre todo cuando estos se sirven de la religión para los propios fines³⁶.

3) *Los revival movements o la religión emotiva*. En consonancia con el subjetivismo postmoderno, ¿existe una retirada estratégica a la subjetividad? Un rechazo de la iglesia/institución, una privatización neorromántica de la religión en época de crisis, caracterizada por la proliferación de episodios de experiencias religiosas en un mundo desacralizado, movimientos carismáticos, proliferación de colectivos religiosos, apariciones, sectas, órdenes religiosas, reaparición de los iluministas del barroco... Sin descartar calentones neorrománticos. No solo florecen en el secularizado Occidente religiones de otra procedencia como el Islamismo, el budismo o múltiples colectivos de matriz religiosa oriental. Los medios de comunicación dejan constancia del interés por el misterio y lo sobrehumano en su programación. Los sociólogos de la religión han llamado la atención sobre la proliferación de colectivos con amplio componente emocional: sectas proféticas, comunitaristas, grupos exotéricos... que prefieren, en fórmula luterana, la “iglesia del corazón” (*ecclesia cordis*) a la iglesia del derecho (*ecclesia iuris*). Existirían correspondencias con

³⁶ Es de recordar a este propósito el rechazo cristiano de los mitos ilustrados de la razón (la razón produce monstruos, decía nuestro Goya) y de la libertad revolucionaria, ambas proclamadas *diosas*, así como en el siglo XX las idolatrías del nazismo, del comunismo, del consumismo desbordado, del maimón obeso o, incluso, la diosa naturaleza de la *Deep Ecology*.

aquel desencantamiento de la razón que exige la posmodernidad. Hay que recordar que extramuros de la razón también existen experiencias auténticas de vida. La revalorización actual de la afectividad y del sentimiento aconseja leer los famosos discursos sobre la religión de F. Schleiermacher para rescatar la emotividad en época de arideces científico-tecnológicas³⁷. El componente romántico-idealista de la religión juvenil. Privatizar la religión fue tendencia en época de crisis de las instituciones. Séneca huye hacia sí mismo, hacia el ensimismamiento, Kierkegaard encuentra la verdad en la subjetividad. Ricoeur interpreta la existencia como relato autoreferencial del individuo, en el que cada uno responde a una pregunta ¿quién soy yo?

6.- ¿UNA NUEVA FRONTERA? LOS GESTOS DEL PAPA FRANCISCO

A pesar de lo dicho anteriormente, la religión cristiana, en su versión católica, parece estar viviendo su propia primavera en su relación con el mundo. En gran medida se atribuye tal hecho al Papa Francisco. En un momento de escasez y desaparición de líderes mundiales (Kennedy, Gandhi, Luther King, Mandela...), Francisco asume un liderazgo moral que concita admiración y respeto. Algo profundo parece estar aconteciendo en su estilo de vida. La puesta en práctica de la deconstrucción entendida como *sencillez*, rescata a las cosas cotidianas como principio. Es indudable la voluntad de acercarse al mundo cotidiano, suprimiendo

³⁷ SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Discursos sobre la religión. Discursos a sus detractores cultos*. Trad. e introducción de A. Ginzo, Madrid, Tecnos, 1990, en especial los discursos 2º y 4º.

distancias establecidas por una tradición secular.

1) *Aprender las lecciones de la historia.* Como vimos anteriormente, la historia nos indica la conducta a seguir cuando el cristianismo se relaciona con un mundo sociocultural nuevo. En la constitución *Gaudium et Spes* Concilio Vaticano II leemos: “la Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo, además con saber filosófico. Procedió así para adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización”³⁸. Lo cual presupone perder el miedo al mundo moderno, dejarse interpelar por él. Acercarse al mundo no en plan de desafío sino de amigo, Marcar cercanías en lugar de distancias, dejar verter la propia sustancia en sus moldes, coexistir y colaborar en lugar de confrontación.

2) Un clarividente teólogo del s. XX, I. Congar, escribió hace décadas un magnífico libro: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*. Porque ambas han existido y existirán. Sin embargo, nunca cuestionó el tradicional axioma *Ecclesia semper reformanda*. Porque así lo exige la historia y el mundo en el que el Cristianismo se inserta. Frente a la secularización existen varias posturas. Por la que nunca optó la Iglesia fue por el enroque o el gueto, incluso con cristianismo en minoría. La reforma viene impuesta como exigencia por el diálogo del cristianismo con el

mundo y por la pertenencia de los cristianos a ese mundo. Al debatir el problema de la desafección hacia la institución eclesíástica, *al tópico Dios, SI, Iglesia y curas NO*, se reclama insistentemente la *democratización de la religión*. Que la Iglesia se desplace desde la “sociedad perfecta” del jurista y desde el “cuerpo místico” del asceta, a la Iglesia del “pueblo de Dios”. También este, y no solo la Jerarquía, detenta legitimidades divinas. ¿Habida cuenta de la heterogeneidad existente entre religión y sociedad, es posible tender puentes entre la autocracia y la democracia, la aristocracia y el pueblo llano de los creyentes?

3) *Del eurocentrismo al cristianismo católico. Abolición de la iglesia cortesana.* El policentrismo político y económico que avanza desde los comienzos del nuevo siglo afecta también al protagonismo de la cultura occidental, a sus valores y tradiciones. Entre ellas a la tradición religiosa que encarna el cristianismo. El cristianismo durante el último siglo se ha descentrado demográficamente, desplazándose su centro cuantitativo desde Occidente al Tercer Mundo. El resultado es un cristianismo policéntrico en un mundo más plural, donde un nuevo Papa viene a la Roma centralista desde el fin del mundo. Se repiten las voces que exigen una descentralización de la iglesia curial a ventaja de una Iglesia federal con mayores competencias de las conferencias episcopales. Se pide una organización no vertical sino horizontal. Lo cual implicaría una abolición del vaticanocentrismo y de la corte papal. No es de recordar que la institución que llamamos *corte*, con su colectivo y estilo de vida cortesanos ha estado asociado desde sus orígenes a la Monarquía. Rey y Corte configuran un todo institucional con sentido propio. Hubo una

³⁸ Concilio Vaticano II, C. *Gaudium et Spes*, N° 44.

época aun no lejana de imperios coloniales de Occidente y de expansión religiosa misionera. Ahora las misiones las desarrollan también en sentido inverso desde otras religiones hacia occidente. El imperialismo cultural occidental decae y la latinidad católica pierde peso y número a ventaja del tercer mundo. Lo cual exige adaptación, diálogo y simbiosis.

4) *La mujer también al poder.* El hecho sociológico con mayor carga revolucionaria del siglo XXI es la emancipación de la mujer: con ella la mitad del mundo reivindica igualdad. La figura de la inferioridad y de la dependencia estaba representada en épocas no tan lejanas por la mujer. A lo largo del siglo XX la situación cambia y “media humanidad”, la mujer, conquista igualdad y poder. El hecho no puede por menos de afectar a la Religión, tanto más cuanto que en ella el varón acapara no solo los roles de género que la tradición le asigna sino también las funciones específicas del orden sacerdotal. Pero es la mujer quien aporta el cuerpo, el amor y la maternidad. La sociedad masculina tiende a equilibrarse con la sociedad femenina. Con una revisión y adelgazamiento de fronteras que tienen en cuenta lo diferente y lo idéntico. Se abre paso una nueva gestión de la religión y un modelo cultural en el que la mujer llega a ser actor de gestión. El papel de la mujer en la vida pública de la religión, las relaciones hombre-mujer, sus roles en la familia, el papel de la mujer en la reproducción. De llegar a confirmarse que estamos en camino de una sociedad dominada por mujeres, tal hecho exigiría modificaciones profundas en la organización y gestión de la Iglesia. Un puesto para la mujer en la vida sacra, la liturgia o la pastoral. Contando con un rescate de seg-

mentos femeninos para la religiosidad (afectividad, compromiso, dedicación). Un día escuché a un eminente arabista que no existirá modernización del mundo árabe hasta el día en que la mujer recupere la igualdad en el islamismo.

5) *El diálogo, como forma fundamental de relacionarse la religión con el mundo.* El final de la hegemonía del eurocristianismo marca el inicio de una etapa de su historia. Se abre un proceso de enculturación, como aconteció con el cristianismo en sus primeros tiempos, con un nuevo concepto de unidad en la diversidad. Reconocimiento de las otras culturas, superando las estrecheces y muros levantados por la historia. En un mundo culturalmente plural el diálogo resulta inevitable y con él la tolerancia y el respeto para quienes piensan de otro modo. Reacciones en contra no han de faltar. Siempre las hubo. La Iglesia en diálogo con el mundo abre nuevos horizontes al ecumenismo. Ecumenismo a tres niveles: 1) intercristiano, 2) interreligioso, 3) interhumano. Con valores en alza: dignidad humana, tolerancia, respeto, paz, justicia, igualdad, libertad, etc. que ensamblan un mundo transcultural. Con una nueva idea de la unidad. Unidad no coincide con igualdad identitaria y uniformidad monótona. Unidad del respeto, del reconocimiento, de la libertad y de la tolerancia. Aceptación de religiosidad pluricultural como hecho sociológico y la remisión de valores absolutos al ámbito de la conciencia personal. ¿Es posible una unidad de mínimos, un pacto pro-religión frente a la secularización? Unidad de la religión y pluralidad en sus manifestaciones. Un consenso en el que todos estemos de acuerdo, iniciado en un consenso de mínimos, con la paz, la justicia, libertad,

la solidaridad que responda al giro ético de la religión. Habermas reivindica lo común que ha de compartir los ciudadanos de la sociedad multicultural con la fórmula *unidad de la razón y multiplicidad de sus voces*. Es fórmula que tiene su correspondiente en la unidad de la religión y la multiplicidad de sus voces. Con el hombre y los *Derechos Humanos* como preocupación central. Se trata de una vieja idea del diálogo ecuménico, que se remonta a Leibniz, y que modificaría el monopolio salvador del “*extra ecclesiam nulla salus*”, en la creencia de que también otras religiones aportan verdad y santidad en la aldea global³⁹.

6) *Ejercicio de la conciencia crítica*. Si algo adeuda nuestra época a lo que venimos llamando *modernidad*, nada más fecundo que la razón crítica. Ella inspiró las grandes revoluciones que nos hicieron hombres adultos, en fórmula kantiana. Anteriormente hemos mencionado que la deconstrucción exigida por la secularización, genera campos fértiles para inesperadas reconstrucciones de lo sagrado. En nuestros días son de recordar tres idolatrías en curso: a) la idolatría del dinero y la sacralización de sus ceremonias. La crítica se ejerce aquí como apuesta por los pobres y la limpieza en casa propia en pro de la justicia y transparencia. b) La sociedad del consumo y despilfarro, siempre unida al dinero. Estamos emplazados con el quizás mayor problema de nuestro futuro. La destrucción de la naturaleza que es nuestro mundo. La Iglesia llega con retraso a una cita: la *del problema ecológico*. Teniendo en el bolsillo magníficas

cartas entre las que destaca el rescate de una teología de la creación, cercana a una ética de los valores intrínsecos de la naturaleza. 3) El compromiso social son los colectivos humanos más desfavorecidos: indigentes, desfavorecidos. Aquellos que no tienen que llevarse a la boca ni donde caerse muertos.

7.- CONCLUSIÓN

De los múltiples signos de los tiempos que nuestro mundo hodierno exhibe, sobresale el pluralismo y el multiculturalismo. Con ambos está emplazada a convivir la religión. Es de remarcar que pluralismo no coincide ni con relativismo ni con mundo secularizado. Pero se requiere valorar la idea del pluralismo no como un mal sino como un valor. En ese valor que sustenta el mundo actual, tiene un lugar reservado la religión. El espacio que tutela la libertad. Tiempo ha que del lenguaje religioso han desaparecido palabras que aun suenan en los foros políticos, tales como xenofobia o racismo. La vivencia religiosa acontece hoy en día de múltiples formas. Lo cual da que pensar. Así las cosas no parece urgente para la religión cristiana en relación con el mundo de hoy la promulgación de nuevos dogmas. Hace siete décadas que eso no sucede. Los herejes que pudieran haberlos urgido no dejan oír sus voces. Pero si parece ineludible un proceso de adaptación selectiva, un contemporáneo verter el vino viejo en odres nuevos, exigido por la nueva constelación de valores que configura nuestro mundo. Seguir, simplemente, las enseñanzas de la historia del cristianismo. Ateniéndose a la regla que aún está vigente: reconocer la diversidad de ideas y valores y la necesidad de consenso en la

³⁹ Sobre el *universalismo religioso* y sus paralelismos con el *universalismo ético* abunda la conocida obra de KÜNG, H.: *Proyecto de una ética mundial*. Trad. de G. Canal, Madrid, 1991, ver pp. 30 ss., 121 ss.

fundamental básico de una cultura plural. A sabiendas de que en el terreno de lo fundamental se precisa consenso y unidad. En primer lugar sobre las reglas a seguir en la convivencia con los *Otros*. Un consenso sobre el método a seguir, sobre las prácticas procedimentales, entre ellas y en primer lugar el diálogo, para la resolución de conflictos pacíficos⁴⁰. Con una meta innegociable: colaborar a que el hombre consiga realizar el ideal del humanismo⁴¹.

Con la esperanza de que la imagen del “Dios de la metafísica” se complemente con la del “Dios de los pobres”. Falta por asignar a Este la nueva lista de atributos divinos que le corresponden y que completara la que con tanta lógica y tesón elaboró la filosofía para Aquel. Tales atributos llevarían nombres como Dios de la paz (pacificador), del diálogo (dialogante), de la tolerancia (tolerante), de la justicia (justificante), del respeto (respetuoso), de la compasión (compasivo), del reconocimiento (comprensivo), de la migración (solidario)... etc. Una nueva imagen de Dios que sin duda estimularía a los artistas a plasmar en color, letra, sonido y acción, su permanente misterio.

⁴⁰ SARTORI propone una excelente definición de consenso: “un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes”, *o. c.*, 37. La Constitución *Gaudium et Spes* (Nos. , 28, 56, 92) del Vaticano II insiste en el dialogo como procedimiento para armonizar valores entre las diferentes culturas.

⁴¹ VATICANO II, *l. c.* Nos. 3, 64,