

Alianza Universidad

Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner
y Fernando Velasco (eds.)

José Luis Aranguren, Salvador Cardús,
José Casanova, Joan Estruch,
Franco Ferrarotti, Enrique Gil Calvo,
Ángela López, José Prades e Ignacio Sotelo

Formas modernas de religión



24/08/2010.062681

Alianza
Editorial

201
F724m
1a. ed.
c.1

123081

Capítulo 2

LA PERSISTENCIA DE LA RELIGIÓN EN EL MUNDO MODERNO

Ignacio Sotelo

El pensamiento ilustrado diagnosticó el futuro de la religión: su desaparición. Sin embargo, el análisis sociológico actual y los análisis de otras ciencias sociales han demostrado el incumplimiento de este pronóstico. Debemos, pues, reexaminar la configuración de la religión en el mundo moderno. Lo haremos desde las categorías de persistencia y coexistencia.

De entrada hay que indicar que en España ocuparse de la religión como realidad espiritual y social, más allá de las barreras que imponen, por un lado, el especialista y, por otro, las instituciones eclesásticas que profesionalmente se ocupan de gestionarlas, es condenarse a un ghetto del que es muy difícil salir. La ignorancia, a la que se suma el desinterés, cuando no franca hostilidad, que el español medio tiene por los temas religiosos, incluso aquellos que se distinguen por su saber en otras esferas científicas o literarias, constituye la impronta que el catolicismo español ha grabado en nuestra cultura. Se paga el que a lo largo de siglos fuese peligroso meterse en teologías; además, el «nacionalcatolicismo» hace muy difícil que los que lo sufrieron en su adolescencia puedan acercarse a la religión sin angustias ni prejuicios.

Tampoco existe en España una tradición¹, científica o filosófica,

¹ Es una tendencia que en este último tiempo se está corrigiendo con el desarrollo

que haya dedicado a la religión la suficiente atención, y la experiencia social acumulada en este ámbito aniquila cualquier preocupación al respecto. Quedan todavía residuos abundantes de la «fe del carbonero», ampliamente esparcidos por todas las capas sociales, o simplemente la creencia religiosa se vincula a determinados valores políticos que la convierten en arma arrojada. Dos facetas que, por disparas que sean, han contribuido de igual modo a que prevalezca un mismo distanciamiento, cuando no prudente desinterés, ante el fenómeno religioso. No es de extrañar que a la altura que se ha movido, y lamentablemente todavía se mueve la Iglesia², como instancia social que institucionaliza y trata de controlar la experiencia religiosa, haya provocado el laicismo visceralmente anticlerical de que dimos prueba en el pasado³ —hace 60 años todavía se quemaban iglesias en España— y que, ante las nuevas formas de integrismo que se reactivan en el presente, hasta parezca saludable el rebrote actual de un laicismo un poco más agresivo⁴. A nadie se le escapará la estrecha relación que existe entre clericalismo fundamentalista y laicismo anticlerical.

Semejante exordio viene a cuento, cuando se trata de plantear una cuestión absolutamente impensable desde la crítica de la religión ilustrada que todavía pervive entre la burguesía ilustrada de nuestros días que en España, como siempre a destiempo, acaba de descubrir a Voltaire: ¿Cómo es posible que la religión haya sobrevivido en Europa a la crítica aniquiladora que sufrió en el siglo XVIII? ¿Cómo es posible que coexista con la filosofía que sustenta la ciencia moderna y que constituye uno de los caracteres fundamentales del ser europeo?

Persistencia de la religión

Preguntarse por la «persistencia» de la religión supone dos cosas: por un lado, dejar constancia del hecho de que la religión⁵ se muestra

en España de una filosofía de la religión valiosa. Véase Andrés Torres Queiruga (1992).

² De este nivel una muestra bastante triste es *La verdad os hará libres, Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española ante la actual situación moral de nuestra sociedad* (1990), que habrá levantado los colores a más de un creyente algo versado en su fe.

³ F. Cannon (1989).

⁴ Victorino Mayoral, Michel Morineau, Juan Pablo Ortega (1990).

⁵ Probablemente no sea necesario advertir que nos referimos tan sólo a la religión cristiana con un planteamiento intencionadamente eurocéntrico.

altamente resistente a desaparecer; por otro, el asombro que conlleva el que esto ocurra. Con la «persistencia» se alude al hecho de que la religión, pese a los pronósticos de la modernidad ilustrada, no se haya eclipsado en la sociedad industrial desarrollada. ¿Cómo se explica que después de la crítica contundente de la religión que ha llevado a cabo la modernidad ilustrada, tanto en su primera fase dieciochesca⁶ como la más refinada de la «filosofía de la sospecha»⁷, tengamos que ocuparnos todavía de la religión, al seguir marcando de manera decisiva la vida de muchos de nuestros coetáneos? ¿No hace ya más de dos siglos que la modernidad había decretado su desaparición?

Los temas que se abordan bajo el epígrafe de la «persistencia de la

⁶ Tal vez el pensador de la ilustración más obsesivo en la demolición crítica de la religión cristiana haya sido Paul Henri, barón de Holbach, para quien la religión, mera superstición, era fuente principal de ignorancia, al oponerse a una comprensión racional de la naturaleza, y de degradación moral, al tratar de basar la virtud no en un comportamiento que conduzca a la felicidad propia y a la de los demás, sino en el temor a la condenación eterna. Nada denigra tanto como tratar de conducir a los hombres por el temor de los castigos, y cuando los que se anuncian son eternos, infinita es entonces la degradación. Véase su obra *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la Religion chrétienne*, 1761. En sus famosas *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*, Holbach escribe en la carta cuarta: «¿Qué pensaría usted de un padre que da a sus hijos, inmaduros y sin experiencia, la libertad de gozar de todos los placeres hasta el punto de poder perjudicarse gravemente? ¿Tendría semejante padre el derecho a enojarse por el mal uso que hicieran de la libertad que les ha concedido? De un padre que hubiera previsto lo que tenía que suceder, ¿no sería perverso haber dado a sus hijos la posibilidad de dañarse a sí mismos?» Cito este texto, entre otros muchos posibles, para mostrar que lo que podría parecer tan escandaloso en el siglo XVIII hoy, con algunos matices, lo aprobarían no pocos creyentes, entre ellos, sin duda, el teólogo gallego Andrés Torres Queiruga, quien en su libro *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* escribe que «la crisis del cristianismo en la Edad Moderna brinda también una ocasión magnífica para redescubrir a Dios» (1986: 117), un Dios que no levante temores, ni amenace con castigos, porque es la expresión misma del amor. «Nunca se podrá calcular el inmenso daño que han ocasionado, v. gr., ciertas interpretaciones simplistas del pecado original, según las cuales toda la humanidad es castigada a lo largo de toda la historia porque una pareja inicial desobedeció y comió una manzana» (1986: 173). La teología contemporánea, al subrayar el amor como la esencia última del Dios que ha revelado Jesús de Nazareth, está realizando una revisión profunda del cristianismo tradicional que había colocado en el primer plano de la experiencia religiosa el temor a condenarse por una eternidad.

⁷ Con esta expresión suele aludirse a la intención desenmascaradora que es común, desde supuestos muy distintos, a la obra de Marx, Nietzsche y Freud, que además tienen en común el haber realizado la crítica más contundente a la religión que han producido los dos últimos siglos.

religión» van desde poner en tela de juicio el pronóstico ilustrado de su pronta desaparición hasta indagar las razones que podrían explicar su actual recuperación, incluso no faltan los que anuncian un resurgimiento de la religiosidad en un futuro próximo, lo que confirmaría algunos signos ya presentes⁸. Si el destino de la religión era perecer con el despliegue de la modernidad, hay que dar cuenta del hecho de que la religión se haya mostrado tan resistente a desaparecer.

Hasta el siglo XVIII, el supuesto actuante en nuestra cultura era exactamente el contrario: no habría sociedad, pueblo o nación que no tuviera una religión, y, por tanto, su permanencia indefinida, lejos de plantear el menor problema, se consideraba lo más cierto y natural. A la esencia del hombre pertenecería el ser religioso, idea que proviene ya de la antigüedad clásica y que, como es natural, el cristianismo hizo suya. Pues bien, el que siga pensando que la religión es consustancial con lo humano no sabrá muy bien de qué estamos hablando al preguntarnos por la «persistencia» de la religión⁹.

La cuestión se plantea únicamente desde el supuesto ilustrado de que, con las luces que aporta la modernidad, la religión llegaría pronto a su fin. En consecuencia, no es el hombre religioso, convencido de la permanencia indefinida de la religión, sino el ilustrado moderno que la ha negado, el que tendría que dar cuenta de la increíble «persistencia» de la religión en el mundo moderno¹⁰.

⁸ La caída de los regímenes comunistas, que habían elevado el ateísmo a doctrina oficial, ha contribuido a un resurgimiento, si no de la religiosidad, al menos del poder social de las iglesias. Sobre la ambigüedad de este fenómeno, véase Traudl Lessing (1990).

⁹ Esta doctrina tradicional ha sido remozada en España por Xavier Zubiri, al introducir el concepto de «religación»: «Estamos obligados a existir porque previamente estamos religados a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es religación» (1951: 338). «La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religión —*religatum ... religio*, religión, en sentido primario— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene religión, sino que, *velis nolis*, consiste en religación o religión» (*idem.*, p. 339). El estar religado, en cuanto ontológicamente constitutivo de la existencia humana, nos descubre que «hay» lo que nos religa como realidad fundamentante: Dios. Lo único problemático para Zubiri, como lo fuera para todo el pensamiento cristiano durante siglos, es dar cuenta del ateísmo. Desde esta concepción, preguntarse por la persistencia de la religión, como si pudiera constituir un problema, es una estupidez que sólo cabría explicar por una ignorancia absoluta de lo que ontológicamente sea el ser humano.

¹⁰ En efecto, para el creyente el problema consiste en que exista el ateísmo, como

El caso es que hasta el más convencido de una religiosidad consustancial con lo humano no podrá negar que en la sociedad secularizada de Occidente un número creciente de personas declara no tener nada que ver con la religión. En relación con la población total, disminuye paulatinamente el número de practicantes: al margen de la institución eclesiástica, la creencia en Dios se difumina o se privatiza. Con la menor presencia social ha disminuido ostensiblemente el peso de la religión en todos los ámbitos, desde la ciencia y la filosofía, hasta la política y las demás formas de comunicación y de acción social. En esferas centrales para la convivencia, en el pasado dominadas por la religión, quedan ya tan sólo restos poco significativos, que a veces incluso cuesta bastante trabajo reconstruir o percibir su origen. Hace más de un siglo que se anunció a bombo y platillo la «irreligión del futuro». Pues bien, pese a los pronósticos sobre el carácter «irreligioso»¹¹ de la modernidad, el hecho sorprendente que precisa explicación es que la religión persiste.

Una cuestión fáctica intercepta el hilo de la argumentación —¿es cierto que en la modernidad la religión camina hacia su ocaso?— que, como tal, permite una interpretación ambigua. No faltan materiales empíricos para tratar de probar tanto la desaparición progresiva de la religión, como la hipótesis contraria. Si asumimos la primera, de lo que entonces habría que dar cuenta es de la lentitud y, si se quiere, retraso en la desaparición, pero quedaría confirmada la tendencia general que anunció la modernidad. La resistencia de la religión a desaparecer estaría ligada a las demás resistencias sociales que, en último término, provienen de una misma fuente: la estructura misma del poder que contrarresta el despliegue del espíritu ilustrado. Si, en cam-

para el agnóstico que personas inteligentes y cultivadas, con un dominio de los saberes contemporáneos, puedan ser creyentes.

¹¹ «Los elementos que distinguen la religión de la metafísica o de la moral, y que la constituyen propiamente en religión positiva son, para nosotros, esencialmente caducos y transitorios. En este sentido, nosotros rechazamos, pues, la religión del porvenir como rechazaríamos la alquimia del porvenir o la astrología del porvenir. Pero de aquí no se sigue que la irreligión o la arreligión —que es simplemente la negación de todo dogma, de toda autoridad tradicional y sobrenatural, de toda revelación, de todo milagro, de todo mito, de todo rito erigido en deber— sea sinónima de impiedad, de desprecio hacia el fondo metafísico y moral de las antiguas creencias. De ningún modo: ser irreligioso o arreligioso no es ser antirreligioso. Aún más, la irreligión del porvenir podrá conservar del sentimiento religioso lo que hay en él de más puro» (M. Guyau, 1911: 24-25).

bio, se parte de la segunda hipótesis, y se admite la permanencia, y hasta fortalecimiento de la religión con la marcha de la modernidad, no cuadra sin introducir un concepto más elaborado de religiosidad que pondría de manifiesto que no sólo la religión no habría disminuido, sino que, incluso, habría ganado notable terreno: el número de creyentes, con auténtica experiencia religiosa, sería hoy mayor que en el pasado. Lo que habría decrecido —y no pocos creyentes dirían que por suerte— es el poder de la institución eclesiástica: la religión institucionalizada habría perdido fuerza a cambio de ganarla una experiencia religiosa más depurada.

La cuestión de la «persistencia» conlleva una previa, que habíamos asumido al principio sin la menor crítica, a saber, que con el despliegue de la modernidad disminuye la religión con una tendencia clara a desaparecer, cuestión que no cabe dilucidar empíricamente. Porque lo único que parece verificable es que, con el avance de la secularización, efectivamente, la institución eclesiástica pierde capacidad de injerencia sobre la vida personal y la convivencia social. Proceso que parece ya irreversible, hasta el punto que a las instituciones que se ocupan de gestionar la experiencia religiosa no les queda otra opción que adaptarse a las condiciones de una sociedad cada vez más profana. Ahora bien, no está nada claro que en una sociedad secularizada la experiencia religiosa disminuya en número o calidad en relación con una dominada por las instituciones eclesiásticas. La secularización podría revelarse paradójicamente como la condición fundamental para el renacer de la experiencia religiosa¹².

Coexistencia con la modernidad

Además de «persistente», la religión mostraría un segundo carácter: sería «coexistente». ¿Coexistente con qué? Indudablemente, con la modernidad. Que hablemos de «coexistencia» a renglón seguido de haber dejado constancia de su «persistencia» implica que, por lo pronto, no estamos dispuestos a hacer plausible su supervivencia en virtud de alguna forma de congruencia entre religión y modernidad. De coe-

¹² Para una introducción a la problemática que conlleva preguntarse por el futuro de la religión en una sociedad secularizada, véase Gómez Caffarena (1988) y Torres Queiruga (1992).

xistencia sólo se puede hablar si se da por sentado una incompatibilidad radical entre religión y modernidad. Dicho de la manera más dura y más simple: «la concepción del mundo» que fundamentan la ciencia físico-natural y la filosofía compatible con la ciencia no encaja en una visión religiosa de la realidad. Así de claro. En la concepción científica del mundo que construye la modernidad no hay espacio para la noción de Dios, ni siquiera como hipótesis de trabajo. Por eso, si persiste la religión, no le queda otro remedio que «coexistir» en un plano distinto con la cosmovisión que ha creado la modernidad, pero de ningún modo entrelazarse con ella.

Que la visión científica y la visión religiosa de la realidad sean incompatibles es una tesis arriesgada que no cuenta con un consenso mayoritario y que, desde luego, no viene confirmada por la historia de las relaciones mutuas en la cultura occidental. Desde el siglo V antes de Cristo, en que la ciencia surge en Grecia precisamente en oposición y lucha con la religión, muy compleja y serpenteante ha sido la historia de sus relaciones, con épocas de enfrentamiento abierto entre ambas —en la pasada centuria las relaciones fueron más bien conflictivas y tormentosas—, otras, de dominio de la religión —de manera creciente desde el siglo IV al XV de nuestra era— o de la ciencia que desde el siglo XVII se impone sin encontrar verdadero competidor. Ante relaciones tan dispares, ¿cómo atreverse a sacar una conclusión tan aventurada como la de considerarlas incompatibles?¹³ Lo pueden haber sido en algunas épocas, pero de ahí no se deduce que lo tengan que ser necesariamente en todas. Nada más cambiante —aunque hubo un tiempo en que se pensó lo contrario— que la idea misma de la ciencia. Justamente el que se defina con carácter definitivo una noción de ciencia es una forma de dogmatizarla.

Antes de seguir adelante conviene recalcar un hecho que, por mucho que se haya comentado, no pierde por ello su interés: el triunfo de la teología sobre la filosofía, de la religión sobre la ciencia, que del siglo IV al XV se produce de manera tan avasalladora, ocurre después de que el cristianismo se ha arreglado con el Estado; no es exage-

¹³ La teología surge en el siglo XIII con la pretensión de ser una ciencia. Con su nacimiento hay que vincular tanto el origen de la universidad como el de la ciencia moderna. La teología no ha perdido hasta hoy este empeño, y la forma que tiene de fundamentarlo puede resultar enriquecedora para una comprensión no dogmática de la ciencia. Muy recomendable es la lectura del libro de Wolfhart Pannenberg (1976).

rado decir que como consecuencia de una supeditación mutua. La religión acaba por dominar a la ciencia, cuando se ha convertido en la fuerza social y política dominante. En cambio, la pérdida creciente de poder temporal que supone el despliegue de la modernidad, en el que la separación de la Iglesia y del Estado es sólo un paso en el proceso general de secularización, refuerza la marginalidad de lo religioso. En una coyuntura en la que la religión, desalojada de los salones principales, ha quedado arrumbada a los desvanes y sótanos de la sociedad, toma fuerza la tesis de que la experiencia religiosa, cuando no se ha negado a sí misma al identificarse con el poder, tiene siempre algo de marginal.

Así como la Iglesia ha encontrado un «modus vivendi» con los poderes estatales secularizados¹⁴, la coexistencia entre religión y ciencia se presenta hoy bastante pacífica. La ciencia, al no importarle lo más mínimo lo que pueda decir la religión, la ignora por completo, sin darle ya la menor beligerancia. Se ocupa únicamente de ella como un tema más de su curiosidad universal: ciencia y filosofía de la religión. A su vez la religión, que en un mundo dominado por la técnica se bate en retirada, no se atreve ya a enfrentarse abiertamente con la ciencia. La reconoce soberana en su campo y sólo se preocupa de reservarse uno propio. Lejos de implicarse mutuamente, ciencia y religión coexisten de la única forma posible: tratando la religión de delimitar un campo propio que, o bien la ciencia ignora, o bien deja de respetar en cuanto se interesa por él.

De puertas adentro, y para su uso interno, la Iglesia se empeña en afirmar que no podría existir contradicción alguna entre la fe y el conocimiento científico, y que, por tanto, si la ciencia se mantiene en su ámbito y respeta escrupulosamente los métodos y límites de cada disciplina, no puede entrar en conflicto con la doctrina de la Iglesia. Justamente que, en principio, no quepa choque ni contradicción entre la doctrina de la Iglesia y el desarrollo de la ciencia es una proposición dogmática que no encaja en el espíritu de la ciencia. La «coexistencia pacífica» resulta únicamente de la separación estricta de ambos ámbi-

¹⁴ No cabe duda de que la iglesia conserva una buena cantidad de poder, porque, aun en las peores condiciones, sabe mantener una relación de mutua conveniencia con el poder establecido, hasta el punto que se podría pensar que mientras dure el Estado perdurará el poder institucionalizado de la religión. La mutua dependencia de los poderes espirituales y temporales es una de las constantes más claras de la historia europea.

tos; separación que, en último término, reposa sobre la presunción de que se trataría de dos «cosmovisiones» incompatibles entre sí y que, por tanto, lo esencial es evitar cualquier punto de contacto para que no se produzca fricción alguna. En este sentido se dice que la religión es coexistente con la ciencia, o, si se quiere, con la modernidad ilustrada en cuanto aquélla es su producto más característico.

Para una crítica de estos dos caracteres

Estos dos caracteres, *persistente* y *coexistente*, que otorgamos a la religión, no aspiran, en mi intención, a constituir rasgos sustanciales o definitivos, aunque desde una perspectiva religiosa tal vez cabría elevarlos a este rango. En efecto, la religión tendría asegurada su duración, en cuanto expresión de un «Misterio trascendente», fundamento último de toda realidad. Por otro lado, al pretender un ámbito propio, más allá de las formas sociales y culturales en las que ha ido encarnando a lo largo de la historia, la religión ha sido, y será siempre, «coexistente», es decir, no cabría identificarla por completo con la cultura de una época. Cuanto mayor fuese la aproximación a una cultura determinada, menor la presencia real de su esencia trascendente. La religión cristiana tendría garantizada su perduración (persistencia), así como pertenecería a su propia esencia encarnarse en la historia de manera cambiante, sin identificarse totalmente con ella: trascendencia desde la que fundamenta la «coexistencia». El cristianismo modelaría las diferentes culturas en las que se inserta, sin identificarse plenamente con ninguna; es decir, su destino estribaría en coexistir con todas.

Habría también quien niegue la «persistencia y coexistencia» de la religión, en el sentido que hemos dado a estos términos, al no estar dispuesto a admitir como válido el supuesto básico que subrepticamente se ha colocado en todo este planteamiento: la incompatibilidad entre religión y ciencia, que se hace extensiva a toda la modernidad ilustrada. Pero, ¿acaso religión y ciencia, religión y modernidad ilustrada, son realmente incompatibles? En principio, nadie niega la diferencia entre ambas, pero ¿resulta tolerable interpretar lo meramente diferente como incompatible? ¿No es señal clara del ensimismamiento que caracteriza a la razón moderna, incapaz de conocer, y menos aún de reconocer, nada fuera de ella misma? ¿No cabría una

comprensión de la modernidad que deje un espacio para la religión, así como una comprensión de la religión cristiana que, lejos de negar la modernidad, resulte compatible con ella?

La cuestión capital consiste en dilucidar si la modernidad es en sí necesariamente antirreligiosa, es decir, si resulta tan obvio el principio de la incompatibilidad entre modernidad y religión que manejo. Desde el siglo XVIII los científicos agnósticos tienden a subrayar esta incompatibilidad, mientras que el creyente reclama su puesto en la modernidad, después de haber tratado en vano de combatirla. Salta así a la palestra una de las cuestiones cruciales de la teología contemporánea, la relación entre modernidad y cristianismo, cuestión que resulta esencial, tanto para el cristiano que, sobre todo en la tradición católica, ha tenido, y en cierto modo aún tiene problemas de adaptación con la modernidad, como para el agnóstico que se siente albacea de la modernidad ilustrada: como ya puso de manifiesto Max Weber, probablemente no cabe una teoría de la modernidad que no haga patente su conexión con el cristianismo¹⁵.

La reforma protestante se enorgullece de constituir el eslabón entre cristianismo y modernidad, y en este sentido la teología protestante no ha cesado de darle vueltas al problema de la modernidad¹⁶ partiendo de la intrínseca relación que existiría entre cristianismo y modernidad. La filosofía de Kant constituye un esfuerzo gigantesco por fundamentar la ciencia físico-natural y la razón ilustrada sin oponerse, todo lo contrario, convergiendo con una visión religiosa de la realidad. Al marcar los límites de la razón y destruir la posibilidad mis-

¹⁵ La compleja relación entre modernidad y cristianismo constituye la piedra angular de la sociología de la religión weberiana. Así como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* puso de relieve la relación existente entre religión y racionalidad, la teoría weberiana del Estado muestra que la legitimidad es también una creencia, en su origen religioso, que conecta la sociología del Estado con la sociología de la religión, los dos pilares sobre los que se levanta la sociología de Max Weber. Así como las grandes religiones han posibilitado determinados comportamientos económicos, al introducir ciertos «modos de vida» (*Lebensführung*) —he aquí una de las categorías centrales, si no la central, de la «sociología de la religión»—, también las grandes religiones han servido para justificar la suerte de los poderosos y los sufrimientos de los oprimidos. Weber ratifica el carácter instrumental de la religión al servicio del poder —en este sentido «opio del pueblo»—, aunque, a diferencia de la primera ilustración, no reduzca la religión exclusivamente a este papel.

¹⁶ Un libro útil para una visión de conjunto de la relación de la teología con la modernidad es el de Torres Queiruga (1986).

ma de una metafísica, Kant establece un espacio propio para la religión, a la vez que deja sin fundamento a las metafísicas competitivas, incluyendo la posibilidad misma de apuntalar un ateísmo. La convergencia de la religión con la modernidad debe mucho a la filosofía de Kant, pero tamaño favor lo ha pagado a un alto precio, ya que la religión queda prisionera de una trascendencia, constitutivamente distinta de la construcción que es asequible con la razón, de modo que a su vez corrobora la distancia infranqueable entre el ámbito natural y sobrenatural. Ahora bien, una religión descarnada de la realidad mundana e histórica tiende a convertirse en un *espiritualismo moral*. Justamente, aquí se pone de manifiesto el precio más alto que Kant tuvo que pagar por su operación de hacer congruente a la religión con la modernidad: al introducir la idea de Dios a partir de la «razón práctica», ha contribuido decisivamente a la reducción moral, habría que decir incluso moralizante, de la religión. Al final no desempeña otro papel que sostener la conciencia moral, con la desventaja añadida de que la religión depende en buena medida de la fundamentación que se haga de la ética. Creo sinceramente que las partes más flojas de la filosofía de Kant se deben al afán de hacerla compatible con la creencia, y que, pese al éxito de haber reservado en la modernidad un campo propio para la religión, constituye un verdadero desaguado desde un enfoque específicamente cristiano que ha colocado en el centro de su fe el Misterio de la Encarnación. Todo esto no es óbice para no reconocer que Kant, y con él buena parte del idealismo alemán, representan lo que podríamos llamar una *modernidad cristiana*. No es la única, pero es la más consistente.

Marginalidad y depuración

De la misma manera que en un horizonte teísta, como lo fue el europeo hasta bien avanzado el siglo XVIII, el fenómeno que necesitaba explicación era el ateísmo, desde que la modernidad ha llegado a su madurez, permitiendo el libre desenvolvimiento del ateísmo, la cuestión que se plantea es la inversa: dar cuenta de la persistencia de la fe. Lo natural en nuestro mundo es el agnosticismo: el que tiene que explicarse y justificarse es el creyente. Importa subrayar que el ateísmo, por incómodo y hasta trágico que pueda ser, en su raíz última, en el fondo se ha hecho conformista, al encajar perfectamente en

la visión científica y en los comportamientos privados y públicos de la sociedad secularizada occidental. Lo escandaloso, en cambio, es la creencia. El creyente es el que choca de continuo con los supuestos mentales y sociales del mundo en que vive; su fe le hace un extraño en un mundo extraño.

De estar en el centro, el creyente se ha visto recluso a los recodos sociales y culturales de la sociedad industrial. Con el despliegue de la modernidad la religión se ha desplazado de la *centralidad* a la *marginalidad*. La religión ocupaba un campo mucho más amplio que el que le correspondía. En nombre de Dios los detentadores de su palabra pretendían un poder absoluto sobre todo lo humano. La diferenciación, y luego separación, del poder temporal del espiritual —el poder político ya no se legitima en un pretendido origen divino, sino democráticamente—, la diferenciación y ulterior separación del saber divino y del humano, con la autonomía creciente de las distintas esferas de saber, en fin, la fundamentación racional de la conducta moral, son aspectos de un mismo proceso global que si bien, por un lado, subsumimos en la categoría de la modernidad, por otro, sirve para que lo religioso se concentre en un ámbito propio. La religión no sólo no ocupa ya todo el espacio entre la tierra y el cielo, sino que, confinada a uno propio, se descubre marginal en relación con los nuevos centros de poder social.

La innovación fundamental que aporta la modernidad es la marginalización de la religión en un mundo pluralista. Después de superar una cierta indignación inicial —en la que al parecer todavía se encuentra parte de la jerarquía eclesiástica española— algunos creyentes se preguntan: ¿acaso no es la marginalidad la situación originaria del cristianismo?, ¿acaso en sus comienzos no tuvo ya que competir con el escepticismo racionalista griego? ¿La marginalidad cultural —el mundo judío— y la marginalidad social —los pobres y los esclavos— fue algo más que un mero accidente histórico en los orígenes del cristianismo? ¿No existiría una relación esencial entre el cristianismo y marginalidad, en los distintos significados, sociales y culturales de este último concepto? ¿No se coloca ya en una posición marginal el que renuncia al poder, a los honores, a la riqueza, y proclama el amor como la forma de relación entre los humanos?

La modernidad ha obligado al cristianismo a recuperar su marginalidad originaria, y hasta yo diría que consustancial. ¿Cómo influye el reconocimiento de este hecho sobre la vivencia religiosa de nuestro

tiempo? ¿En qué se distingue un cristianismo que ocupaba una posición central en la sociedad, con el poder de definir creencias y dictar normas, de otro que se halla en las catacumbas, sin otra fuerza que la que emana del amor? La cuestión previa a la planteada sobre la *persistencia de la religión* consiste, por tanto, en dilucidar qué es lo que pervive de lo *religioso* una vez que ha recuperado su marginalidad originaria y consustancial.

Al tratar de encontrar una respuesta, en lo primero que se cae en la cuenta es en la multiplicidad significativa del concepto de religión que, como todos los demás *conceptos omnibus* filosofía, arte, ciencia, pueden significar cosas muy diferentes. Sobre el fin de la filosofía o del arte, o sobre su sorprendente persistencia —tan llamativa es en el fondo la sobrevivencia de la filosofía como la de la religión— se ha especulado no poco, y la respuesta que se dé depende de lo que se entiende por filosofía o arte, o religión. Cuando se dice que la religión no ha desaparecido, como había pronosticado la modernidad, sino que persiste, pudiera ocurrir que hubiera desaparecido mucho de lo que en el pasado se entendió por religión y que perviva en un sentido muy diferente, pero mucho más específico de lo religioso.

La crítica a la religión que elaboró la ilustración griega y que retomó la europea, según la cual *la religión es una superstición que manipula la ignorancia y el temor de los humanos para mejor dominar a los individuos y someter a los pueblos*, ha perdido buena parte de su eficacia. Y ello porque se ha puesto de manifiesto que esta función manipuladora no es exclusiva de la religión, sino que la encontramos también en otras ideologías, políticas y sociales, incluidas aquellas que se pretenden científicas. En la premodernidad, bajo la capa de lo religioso, se cobijaron ideas y creencias filosóficas, políticas, jurídicas, que no eran específicamente religiosas, y que han seguido actuando una vez desprendidas de la religión. Muchos de los elementos que la ilustración criticó en la religión —dogmatismo, oscurantismo, crueldad, sumisión al orden establecido— no son caracteres propios de la religión, aunque aparecen en las formas religiosas vinculadas al poder del Estado; hoy las encontramos en ámbitos secularizados. Frente al optimismo ilustrado, que puso grandes expectativas en el declive de la religión, hay que dejar constancia de que su debilitamiento no nos ha librado de estos males; tan sólo nos ha dejado indefensos. Es un argumento que ha escuchado a menudo en labios de teólogos, y que quizá no haya que echar en saco roto.

No niego que la religión no haya cumplido en el pasado, y seguro que en ciertos ambientes todavía en el presente, esta función manipuladora de la ignorancia y de los temores y sufrimientos humanos que ha criticado el pensamiento ilustrado en todas las épocas; pero también sabemos a estas alturas que la religión no se agota en esta función manipuladora, ni puede decirse que constituya su última esencia. La crítica ilustrada de la religión ha puesto de manifiesto, por un lado, los muchos sucedáneos que la religión encubría y cómo éstos siguen actuando con fuerza propia, una vez desprendidos de ella; por otro, no pocos aspectos «perversos» que arrastra la religión tradicional, hasta el punto de que, tal como se ha plasmado históricamente el cristianismo, cabría hablar de dos religiones por completo opuestas: una, basada en el temor, con efectos que bien se pueden calificar de *perversos* por su capacidad de destrucción personal y social¹⁷, y otra basada en el amor, que fundamenta una personalidad capaz de vivir la libertad en plenitud¹⁸. La crítica ilustrada de la religión, al combatirla como una superstición que sirve para dominar al pueblo, un opio que le hace olvidar su situación verdadera, ha ejercido una función depuradora de lo religioso.

La secularización que comporta la modernidad, en vez de sepultar a la religión, la ha depurado. En primer lugar, ha contribuido a limpiar la idea de Dios del bagaje metafísico y cultural que había acumulado con el tiempo: el Dios personal que vive el creyente en su experiencia religiosa poco o nada tiene que ver con el «Dios de los filósofos»¹⁹. Se puede haber derrumbado la idea metafísica, la idea teológica de Dios, sin angostar por ello la creencia en un Dios personal. Desde los primeros siglos del cristianismo no han escaseado los esfuerzos por vincular la noción cristiana de Dios Padre con la idea filosófica de lo *divino*. La modernidad ha terminado por mostrar la autonomía de ambas creencias, hasta el punto que la «muerte del Dios de los filósofos» no ha supuesto la muerte del «Dios vivo y personal» que experimenta el creyente en el fondo de su alma.

¹⁷ Un estudio psicoanalítico ya clásico sobre la relación cristianismo y angustia es el de Oscar Pfister (1985).

¹⁸ José Gómez Caffarena ha escrito a este respecto: «Hay una insalvable distancia entre fenómenos religiosos dominados por el miedo y la angustia, cargados de absurdo e inhumanidades, irredimiblemente ingenuos, y otros configurados enteramente por el amor y la esperanza, origen de libertad, lucidez y fortaleza» (1988: 58).

¹⁹ Wilhelm Weischedel (1975).

La creencia en Dios es personal y dialógica, se expresa en la palabra y consiste en una conversación con un Otro, que en su inmensidad y trascendencia da sostén y cobijo a un yo tan frágil que sin Él se disolvería como un azucarillo en el café. Lo religioso se reduce así en su última expresión a una *experiencia personal*²⁰. Ahora bien, si la experiencia en Dios es personal y casi intransferible, ¿cómo se constituye la *comunidad de los creyentes*? Porque lo que define a la creencia religiosa es poder ser compartida, alcanzar una base social. Empero, la religión en nuestro tiempo se ve compelida a lo más profundo de la intimidad. ¿Qué rasgos adquiere en tan radical soledad? ¿Cómo logra comunicarse y cómo podrá subsistir sin crear relaciones de grupo? Y cuando, en las condiciones de la modernidad, éstas se formalicen, ¿no tenderá el grupo de creyentes a convertirse en una secta? Sociológicamente, para la religión parece llegada la hora de la experiencia religiosa en lo más recóndito de la intimidad y/o de su realización en la secta.

En todas las épocas, produciendo no pocos conflictos, encontramos una misma tensión entre la interioridad y la sociabilidad de lo religioso. La religión no perdura si se reduce a una experiencia exclusivamente personal: pero tampoco, aunque con mejor pronóstico, si constituye tan sólo una forma de sociabilidad ritual y jerárquica. La duración exige mantener unidos dos aspectos que parecen repelerse, la experiencia personal y la comunitaria. Tal vez la esencia de la experiencia religiosa consista en la comunicación profunda y única de estas dos dimensiones, la personal y la social.

Consideraciones finales

Para terminar, dos consideraciones de alcance general y una cita. No está nada claro si al final, en un futuro más o menos remoto, terminará por perecer la religión, evidenciándose que la hipótesis de la modernidad ilustrada era correcta, sólo que el proceso ha sido mucho más largo y complicado de lo que se había pensado. En cambio, lo que sí me parece claro es la incompatibilidad entre ciencia y religión, que para bien de ambas, es fundamental mantener. Según avancemos en el conocimiento, nos iremos enfrentando cada vez a mayor número

²⁰ Desde el libro de William James sobre «la experiencia religiosa» no ha hecho más que crecer el número de los dedicados a este tema.

de fenómenos que, pese a ser igualmente reales e imprescindibles, se muestran incompatibles unos con otros. La aparente incompatibilidad de distintos aspectos de lo real es un dato más del nivel de complejidad alcanzado, con el que habrá que convivir en muchas esferas. Dejo abierta la posibilidad de que tal vez un día los podamos absorber en una nueva forma de saber, mejor valdría decir de sabiduría integradora: intento que desde Pitágoras y Platón cuenta con una larga historia.

La segunda quiere recalcar dos aspectos que la crítica moderna de la religión ha puesto de manifiesto: el primero, nos enseña a distinguir la religión del amor de la del temor, con el fin de que nos mantengamos abiertos a las formas religiosas de liberación y vigilantes frente a las de opresión. Pues bien, la crítica de lo perverso en la religión ha sido una de las tareas del laicismo que seguimos necesitando y a la que no podemos renunciar. Segundo, la crítica ilustrada de la religión ha puesto de manifiesto el hecho fundamental de que los principios de libertad y de igualdad sobre los que se levanta nuestra cultura, en último término se fundamentan en el mensaje de Jesús de Nazareth. Cabe suponer un mundo sin religión, tal vez caminemos hacia él, pero difícilmente imaginar los costos que ello implicaría.

Permítaseme que ilustre este pensamiento con unas palabras que Boris Pasternak pone en boca de un personaje: «Decía que hay que ser fieles a Cristo. Me explicaré mejor. Usted no comprende que se pueda ser ateo, no saber si Dios existe ni por qué, y al mismo tiempo saber que el hombre no vive en la naturaleza, sino en la historia, y que, en el concepto que se tiene hoy de ella, ha sido fundada por Cristo, que el Evangelio es su fundamento. Ahí están, en primer lugar, el amor al prójimo, esa suprema forma de energía viva que llena el corazón del hombre y exige expansionarse y ser gastada: luego, las razones esenciales del hombre, sin las cuales no puede ser imaginado, es decir, el ideal de la libre individualidad y de la vida como sacrificio. Tenga usted en cuenta que todo esto es hoy sumamente nuevo. En este sentido los antiguos no tenían historia»²¹.

²¹ B. Pasternak (1958: 17).

Referencias bibliográficas

- GÓMEZ CAFFARENA, J., *La entraña humanista del Cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 1988.
- GUYAU, M., *La irreligión del porvenir*, Madrid, Daniel Jorro editor, 1911.
- LANNON, F., *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España (1875-1975)*, Madrid, Alianza, 1989.
- LESSING, T., «Die Katholische Renaissance Ostoeuropas», en *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, núm. 12, 1990.
- MAYORAL, V.; MORINEAU, M., y ORTEGA, J. P., *Laicidad 2000. Aportación al debate sobre el laicismo*, Madrid, Popular, 1990.
- PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- PASTERNAK, B., *El doctor Zivago*, Barcelona, Plaza y Janés, 1958.
- PFISTER, O., *Das Christentum und die Angst*, Francfort sobre el Meno, Rohwohl, 1985.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1986.
- *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1974.
- WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche, 1975.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1951.

Capítulo 3

LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

Fernando Velasco

«... éste es el hecho principal, que las religiones históricas contienen demasiado humano para poder pasar por obra de Dios, pero contienen a la vez mucho espiritual y divino para ser meras creaciones humanas» (R. Eucken, 1925: 293).

Pocas cuestiones de las «ciencias del espíritu» están tan próximas de las necesidades humanas, como ésta de la religión, que es capaz de causar discusiones tan acaloradas. Las cuestiones religiosas no sólo preocupan, sino que aún dominan los ánimos, siguen encendiendo las pasiones y continúan llamando a las armas; problemas que se consideraban viejos, aparentemente resueltos, se imponen nuevamente demostrando que todas las transformaciones de la vida no han quebrantado su poder. La religión sigue siendo una dimensión del espíritu que le propone al hombre unas perspectivas como la perfección, un mundo mejor, el sentido entre tanta miseria y mezquindad de la vida; siembra en el hombre agitación, anhelo e inquietud. Todo ello hace que el hombre se pregunte si la religión no podría venir en ayuda del hombre y dar a su vida contenido y significación, fuerza y elevación para la misma. El hombre a lo largo de su historia se ha colocado con diferentes actitudes frente a la religión; pero sobre todo ha predominado su ansia de verdad. Quizá las respuestas dadas ya no le satisfacen, pero las preguntas persisten. Hoy somos conscientes de que hay muchas cosas que en el desarrollo y perfección de la vida humana dependen de la visión religiosa para que ésta la podamos recha-