

Secularización y postmodernidad

(Secularidad versus secularismo, y la crisis de la ética civil)

INTRODUCCIÓN

Una reflexión sociológica sobre el fenómeno religioso en nuestros días parece exigir una mención obligada a la cuestión de la secularización y del “ateísmo práctico”. ¿Responderá el ateísmo a la estructura profunda del hombre actual?

El ateísmo práctico hay que entenderlo como una actitud, una mentalidad, y una disposición que prescinde de la hipótesis de Dios en la praxis de la vida cotidiana. Se vive como si Dios no existiera, y con un sistema de valores (si es que lo hay), en el que el valor religioso brilla por su ausencia. “El principio de que Dios no es necesario para ciertos logros y para cierta eficacia funcional se acentúa en nuestro mundo”¹. Pensemos en la organización capitalista de nuestro mundo, en la valoración del dinero, en la búsqueda del éxito profesional, del bienestar hedonista, de la seguridad y del prestigio social, en el progreso científico, y, en fin, en el control y la eficacia de la planificación racional y la organización administrativa teleinformatizada. “La racionalidad está incrustada en la maquinaria y control tecnológico de la moderna vida diaria, y en las orientaciones empíricas, pragmáticas e instrumentales de las que depende”². En todo ello parece subyacer el mesianismo técnico, en cuyo funcionalismo especializado no tienen cabida las referencias a la ultimidad y a lo gratuito. El trabajo técnico aparece como “el único trato que tiene sentido con la naturaleza”³. En la modernidad un criterio evaluador imperante es la rentabilidad que considera espúreo lo gratuito. Y la

1. J. RIEZU, *Religión y sociedad*. San Esteban, Salamanca 1989, 48.

2. BRYAN WILSON, *La increencia como objeto de investigación: tendencias e hipótesis*. En R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *Cultura de la increencia*. Mensajero, Bilbao 1974, 210.

3. E. SCHILLEBEECKX, *Tecnicismo, secularización y reacción religiosa*. En AA.VV. *El futuro de la religión*. Sígueme, Salamanca 1975, 41.

especialización de los saberes y la serialización departamentalizada de la vida hacen que se pierda la sensibilidad y la preocupación por las cuestiones últimas, que tienen un cierto carácter omniabarcante: ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿tiene sentido la vida? Cuestiones con las que tradicionalmente ha tenido que ver la religión, porque, más allá de una doctrina o código moral, la religión ha sido un intento de “captación global del sentido de la propia vida en un momento histórico determinado”⁴, que se revelaba como una experiencia radical, integral e inmediata. En esa experiencia el hombre aparecía como algo más que lo que podía alcanzar con sus posibilidades intelectuales y sus habilidades de control y manipulación de la naturaleza. Pero hoy las nuevas tecnologías (la cibernética, los microprocesadores y la robótica) han acabado por alumbrar una nueva mentalidad. Salvador Giner habla de la “tecnocultura” y del “tecnococimiento”, que promueven la “tecnificación de todo problema vital, mediante su solución expuesta o mecánica”. O como dice este autor, se ha dado una “terapeutización” de la sociedad a base de expertos y conocimientos fragmentarios⁵.

¿Pero es esto realmente satisfactorio? “El resultado es la situación del hombre en la exterioridad y su posición en la periferia con la pérdida creciente de la interioridad y de la capacidad de reflexión personalizadora”⁶. Hoy no es extraño encontrarnos con personas que viven sin echar en falta un esquema global de interpretación de la realidad, porque se contentan con un pragmatismo que les sirve para solucionar las cuestiones inmediatas de la vida cotidiana. Th. Luckmann nos recuerda la opinión del sociólogo Bryan Wilson: “puede haber mucha gente que en una investigación empírica, resulte ignorar o no sentir necesidad de un esquema cognitivo o de una visión de conjunto del universo”⁷.

El ateísmo moderno se inició con la gran crisis cultural que significó la Ilustración. En esa crisis el cristianismo, y la religión en general, aparecieron como oscurantismo, opresión e ignorancia. A partir del Renacimiento, y sobre todo de la Ilustración, se alumbró una nueva cosmovisión donde se recortaba y destacaba la dignidad del sujeto humano creador de la ciencia, descubridor del universo, y racionalizador de la política y de la economía. Todo esto supuso un choque con la cosmovisión del mundo medieval. Choque en el que se vio envuelto el cristianismo premoderno por estar incultura-

4. Lluís DUCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Bruño-EDEBE, Barcelona 1979, 14.

5. Cfr. S. GINER, *Ensayos civiles*. Península, Barcelona 1987, 138, 140ss.

6. J. Riezu, *o.c.*, 180.

7. TH. LUCKMANN, *Creencia, Increencia y Religión*. En R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *o.c.*, 57. Cf. también. P.L. BERGER, *Rumor de Angeles*. Herder, Barcelona 1975, 21.

do en dicho mundo, es decir "en el mundo mental heredado de la Patrística y de la escolástica y en el mundo institucional heredado de la época constantiniana" ⁸. El paradigma cultural moderno era incompatible con el sistema de la cristiandad, porque, como advierte Robert N. Bellah, "la fe en los siglos XVIII y XIX contenía un pesado bagaje de afirmaciones cognitivas acerca de la naturaleza y de la historia, que serían refutadas o hechas improbables por una ciencia crítica" ⁹. Pero lo más grave fue que los teólogos y hombres de religión de aquella época no supieron distinguir entre la fe y la cultura con que hasta ahora ésta había estado involucrada ¹⁰. Y esto les llevó, torpemente, a un enfrentamiento con el mundo moderno. El resultado fue que la religión apareció como un impedimento para el progreso, la liberación y la felicidad del hombre.

La matematización del universo destacó la autonomía y especificidad del mundo físico. Lo mismo sucedió con el mundo social. La revolución burguesa dio al traste con la sociedad estamental donde el destino a priori de cada uno venía regulado por la voluntad de Dios. La concepción religiosa sacralizaba el orden social. Esta revolución y sus teóricos alumbraron una racionalización de la vida social y política, que la desacralizó y la hizo brillar en su autonomía humana. Ahora se descubría "que la sociedad funciona como el hombre la hace funcionar; que es posible organizarla racionalmente; que conviene repartir la riqueza y la libertad; que deben de gobernar no los que nacen con sangre azul, sino los que demuestren capacidad e inteligencia" ¹¹. Y en la misma tónica, el sentido de la historia quedaba en manos de un hombre que no necesitaba de una Providencia, ni de una teología de la historia. Era la autonomía de la intramundaneidad. Por último, también le llegó su hora a la moral. Ahora las normas de conducta no vienen impuestas por una autoridad exterior, sino que se las dicta al hombre su propia razón práctica. Por tanto, el mundo moderno-burgués significó un intento de racionalizar y

8. A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Sal Terrae, Santander 1986, 27.

9. R.N. BELLAH, *Entre religión y ciencia social*, en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *o.c.*, 282.

10. "Lo que los nuevos descubrimientos científicos —casos de Copérnico y Galileo— o históricos —crítica bíblica— obligaban de suyo a cambiar eran tan sólo la interpretación teológica de la experiencia cristiana, no la experiencia misma". A. TORRES QUEIRUGA, *o.c.*, 29. Cfr. también p. 75 y J. GÓMEZ CAFFARENA, *¿Cristianos hoy?* Cristiandad, Madrid 1976, 19. No podemos olvidar que la religión —enraizada como está estructuralmente en el ser del hombre— es una búsqueda de sentido que "se concreta en sistemas religiosos, los cuales utilizan el utillaje intelectual y moral de su tiempo y de su espacio concretos". pero la religión, en lo más profundo, escapa al historicismo porque "el deseo de reconciliación del hombre consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios es algo supracultural, es decir, no está sujeto a las condiciones socio-políticas que rigen en un ámbito geo-histórico previo". LL. DUCH, *o.c.*, 19 y 20.

11. A. TORRES QUEIRUGA, *o.c.*, 35.

universalizar la sociedad en nombre de la dignidad de la naturaleza humana, mediante el cual el hombre llegaría a su "mayoría de edad"¹². El hombre se edifica ahora sobre sus propias decisiones y conquistas¹³. Claro que esta emancipación sólo será, por mucho tiempo, para una minoría privilegiada frente a millones de seres.

La modernidad significó la autonomía de la razón sobre todo dogmatismo, y de la acción histórica del hombre frente a toda trascendencia. Por ello es lógico que el discurso de la modernidad acabara siendo crítica de la religión manipuladora y cosificadora¹⁴ con L. Feuerbach, K. Marx y S. Freud. Y con F. Nietzsche la Ilustración llegará a "la madurez" de un saber del límite que renuncia al consuelo religioso¹⁵, para descubrir el apego a la tierra, para

12. Como escribió E. KANT: "La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración". E. KANT, Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? En AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* Tecnos, Madrid 1988, 9. Esta máxima es también recogida por Friedrich SCHILLER: "Atrévete a ser sabio. Lo cual requiere energía de valor para combatir los obstáculos: tanto la pereza de la naturaleza como la cobardía del corazón, se enfrentan al saber". F. SCHILLER, *Sobre las fronteras de la razón*, en AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* o.c., 74. La pereza y el miedo a la libertad fueron propiciadas por una hegemonía eclesíástica de mentalidad reificadora: "¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. (...) Aquellos tutores que tan bondadosamente han tomado sobre sí la tarea de supervisión se encargan ya de que el paso hacia la mayoría de edad, además de ser difícil, sea considerado peligroso para la gran mayoría de los hombres..." E. KANT, o.c., 10. No obstante, nuestro autor recordará que todo hombre tiene vocación de pensar por sí mismo, y señalará que las cuestiones donde más trabajo cuesta superar la minoría de edad son las religiosas (cfr. p. 16-17). Este tema es de enorme trascendencia, pues como señaló un teólogo de la época, influenciado por la filosofía kantiana: "Un pueblo que no tiene Ilustración es un juguete en manos de cualquier fanático sin escrúpulos, el cual convierte en mandamientos divinos todo lo que encuentra más adecuado para conseguir sus objetivos: sed de dominio, egoísmo o llámese como se llame". Johann Baptist GEICH, *Acercas de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones*, en AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?* o.c., 55.

13. "En lugar de la jerarquía se insiste en el autocontrol, en la elección autónoma de valores y la consecuente auto-regulación". La cultura, cada vez más, se concibe "como algo auto-conscientemente escogido e internalizado, no dado inmutablemente desde fuera". R.N. BELLAH, *El trasfondo histórico de la increencia*, en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, o.c., 66.

14. "En la situación de cristiandad se da una relación estrecha entre la religión y el Estado, hasta el punto de que el cristianismo se convierte en la religión del Estado y se llega a confundir la condición de cristiano y de miembro de la nación de los sujetos que viven en ella. (...) En el régimen de cristiandad la Iglesia asume funciones propias del Estado y entrega al Estado parte de sus responsabilidades; así, se atribuye valor civil a los actos religiosos, especialmente a algunos sacramentos; la Iglesia adopta una forma de presencia fuertemente institucionalizada", J. MARTIN VELASCO, *Increencia y evangelización*. Sal Terrae, Santander 1988, 179.

15. "La muerte de Dios es el final de la garantía de que todo va a acabar bien, de que todo tiene que acabar bien (...); es el final de la ilusión de que la trama del universo, el argumento

recuperar el naturalismo de la “conducta pagana”, como reverso del desencantamiento del mundo moderno ¹⁶. Vemos pues, cómo la cultura humana que a lo largo de la historia se ha realizado entre dos coordenadas, “la transformación de la naturaleza y la adoración del Misterio” ¹⁷, ha acabado, en la modernidad, por perder una de ellas. ¿Pero la legítima reivindicación de la “mundaneidad del mundo” y de las posibilidades de la razón, tiene que tener como efecto intrínseco y necesario esta amputación? Y más concretamente, ¿la descristianización es un destino que se le impone a la cultura occidental como promotora de la secularización?

El intento de responder a estos interrogantes nos lleva a profundizar, aunque sea mínimamente, en el tema de la secularización.

LA SECULARIZACIÓN: EL PROBLEMA DE LA AMBIGÜEDAD TERMINOLÓGICA

El término “secularización” no sólo es usado por los especialistas (ya sean sociólogos, antropólogos o teólogos), sino también por el hombre de la calle y los medios de comunicación. De tal modo que hoy adolece de una cierta imprecisión de significado. Es más “la propia etimología de la palabra propicia (...) ciertas ambigüedades tanto en su forma latina como en su más remoto origen griego. Tales ambigüedades han pasado al término castellano que nace ya afectado de un sentido no único sino plural”. Pero no sólo esto, sino que el término a lo largo del tiempo ha ido asumiendo “connotaciones ajenas a la propia etimología, al tener que servir a una idea política en sus orígenes y polémica en sus derivaciones” ¹⁸. Con todo ello no es de extrañar que el término se haya ido enriqueciendo de significaciones, y haya ido aumentando su confusión. El concepto ha acabado moviéndose “entre los planos de distintas disciplinas, participando inevitablemente de la ambigüedad de tales fluctuaciones” ¹⁹. Se impone, pues, un esfuerzo de rigor semántico y conceptual ²⁰.

incesante de la vida y de la muerte nos tiene por protagonistas: la muerte de Dios es el más terrible atentado contra nuestro narcisismo metafísico”. F. SAVATER, *El pesimismo ilustrado*, en AA.VV., *I Jornadas sobre la crisis de los ideales de la modernidad: la postmodernidad*. Colegio oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y letras y Ciencias de Vizcaya, Bilbao 1988, 44.

16. Cfr. F. SAVATER, *o.c.*, 46.

17. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 365.

18. SANTOS GONZÁLEZ, *El proceso de secularización*. Instituto de Sociología aplicada. Madrid 1985, 18. Cfr. también M. HILL, *Sociología de la religión*. Cristiandad, Madrid 1976, 285.

19. J. MARTÍNEZ CORTÉS, *Aspectos sociológicos de la secularización*, en AA.VV., *Religiosidad postsecular*. Mensajero, Bilbao 1978, 50.

20. Para J. MATTHES incluso la plurifuncionalidad del término le hace cuestionarse acerca de su validez en la ciencia social. Cfr. J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*. I. Alianza Universidad, Madrid 1971, 93.

Secularización deriva de “secular”, que proviene del latín “saeculum” (siglo). Pero ya aquí nos encontramos con la ambigüedad, pues saeculum se utiliza con dos significados. Uno temporal en el que el término significa un tiempo determinado o indeterminado (cien años o “por los siglos de los siglos”), y uno espacial al ser uno de los términos latinos con los que se designa al mundo. (El otro es “mundus”). De esta manera “saeculum” ha servido para traducir el término griego “eón” (era o época), y “mundus” ha servido para traducir el término griego “cosmos” (universo u orden). Pero como nos recuerda Harvey Cox, la ambigüedad latina testimonia un problema de más hondura: el contraste entre la concepción espacial de la realidad de los griegos y la concepción temporal de los hebreos: “Para los griegos, el mundo era un lugar, una ubicación. Los acontecimientos de interés ocurrían dentro del mundo, pero nada significativo ocurrió jamás al mundo. (...) Para los hebreos, por otra parte, el mundo era esencialmente historia, una serie de acontecimientos que comienzan en la creación y avanzan hacia la consumación. Así los griegos concebían la existencia espacialmente; los hebreos la concebían temporalmente”²¹. Y Cox nos advierte que, aunque “el impacto de la fe hebrea en el mundo helenístico, mediatizado por los primeros cristianos, fue “temporalizar” la concepción dominante de la realidad, convirtiendo al mundo en historia”²², hubo cierta resistencia. Y esto de tal modo que, “la historia entera de la teología cristiana, desde los apologistas del siglo II en adelante, puede ser entendida en parte como un intento continuo de resistir y diluir el impulso hebreo radical, de absorber las categorías históricas en categorías espaciales”²³. Sólo gracias al desarrollo posterior de los estudios bíblicos se ha corregido el error. Error que tuvo como consecuencia que el término saeculum, secular, denotara algo inferior: este mundo mutable frente al mundo religioso eterno e inmutable. Lo secular como mundo, se convertirá en algo negativo y pecaminoso.

En esta perspectiva, la palabra secularización tuvo que ver con el proceso o trámite por el que un presbítero de una orden religiosa (clérigo regular) asumía la responsabilidad pastoral de una parroquia (clérigo secular)²⁴.

21. Harvey COX, *La ciudad secular*. Península, Barcelona 1968, 40.

22. Como dice Cox, el cosmos se convirtió en "aeon", y el mundus en saeculum.

23. Harvey COX, *o.c.*, 40-41.

24. Esta contraposición entre las dos clases de clero la posibilitó el hecho de que hubo cristianos que, ante la degradación mundanal de la Iglesia del Imperio romano, "buscaron en el desierto algo de la pureza que antes habían encontrado en la catacumba" J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 17. Esta "fuga mundi" vino luego potenciada por ciertas infiltraciones dualistas y maniqueas de doctrinas persas y griegas. Todo ello llevó a la contraposición entre la vida contemplativa (tiempo vivido "sub specie aeternitatis") y la vida mundana. Y "aun cuando el tiempo va enseñando un cierto equilibrio contra los extremismos y del ideal de vida eremítica (solitario) se

Más tarde apareció ya propiamente el término secularización con ocasión de las deliberaciones que dieron como fruto la Paz de Westfalia (firmada en Münster en octubre de 1648), para designar el traspaso del control de tierras y propiedades de la Iglesia al Estado, no teniendo en principio animadversión alguna ideológico-religiosa²⁵. Pero a principios del siglo XVIII, el término ya no es tan neutro, apareciendo vinculado a las ideas ilustradas sobre el Derecho Natural, justificadoras de la confiscación de bienes eclesiásticos. Entrega que ya no fue pactada como la anterior. La secularización acabó refiriéndose a la separación institucional entre el poder espiritual y el poder temporal, con la correspondiente transferencia de ciertas responsabilidades de la autoridad eclesiástica a la política. Esta acepción política se extendió a lo largo del siglo XVIII. Y a ella terminó incorporándose una connotación cultural a lo largo del siglo XVIII y XIX, entendiéndose por secularización "la desaparición de la determinación religiosa de los símbolos de integración cultural"²⁶. La sociedad y la cultura se ven liberadas irremisiblemente –según H. Cox– de la "tutela del control religioso y de las cerradas concepciones metafísicas del mundo"²⁷.

De manera sintetizada y desde una perspectiva analítico-descriptiva, y no valorativa, P.L. Berger afirma que la secularización viene a ser "el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos"²⁸. Así, por ejemplo, la separación Iglesia-Estado, o la emancipación de la educación de la tutela de la Iglesia. Pero más profundamente es un proceso socio-estructural, que "afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto del mundo, autónoma y eminentemente secular"²⁹.

pasa al monacal (vida comunitaria) o al "mendicante" (frailes que viven ya su pobreza entre los hombres y buscan ayudarlos espiritual y materialmente), siempre se mantiene de algún modo como ideal el "dejar el mundo", J. GÓMEZ CAFFARENA, *o.c.*, 18.

25. Cfr. Jesús ESPEJA, *Cristianismo y descristianización*, en AA.VV., *Catolicismo en España. Análisis sociológico*. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985, 400, y SANTOS GÓNZALEZ, *El proceso de secularización*, *o.c.*, 21.

26. H. COX, *La ciudad secular*, *o.c.*, 42. Ya en el siglo XIX el término adquiere una connotación claramente militante: "E. J. Holyoake lo usó para designar a su organización de libre-pensadores ("Sociedad secular") cuya finalidad era el organizar e interpretar la vida sin recurso a lo sobrenatural". J. MARTÍNEZ CORTÉS, *Aspectos sociológicos de la secularización*, en AA.VV., *Religiosidad postsecular*, *o.c.*, 49.

27. H. COX, *o.c.*, 42.

28. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona 1971, 154.

29. P. L. BERGER, *o.c.*, 155.

La secularización ha acompañado, pues, al proceso de occidentalización y modernización. Da la impresión de que "Dios pierde terreno", y de que el hombre se las arregla bastante bien sin tener que recurrir a Él ³⁰.

PORTADORES DE LA SECULARIZACIÓN

En la historia moderna ha habido una serie de procesos y grupos socio-estructurales que han propiciado o vehiculado la secularización. Son los "portadores" de la misma ³¹. Entre ellos podemos destacar: el proceso económico moderno, esto es, la dinámica del capitalismo industrial, que acabará implicando al orden político y familiar, y al proceso de urbanización, la ciencia moderna, la filosofía crítica, los movimientos revolucionarios, y los medios de comunicación social. En todos estos procesos, órdenes institucionales y grupos sociales, se objetivan unos complicados procesos de racionalización, que pondrán de manifiesto la autonomía y la autosuficiencia de la condición humana y de su proyecto histórico, y la de los diversos órdenes institucionales.

El desarrollo del capitalismo occidental moderno fue posible, como muy bien estudió Max Weber, gracias a una "organización racional del trabajo formalmente libre", a una "contabilidad racional", a "una organización burocrática", a la "separación de la economía doméstica y la industria", y a un "racionalismo jurídico", aparte del desarrollo de la técnica y del factor demográfico ³². Todo este macroacontecimiento social, económico y político, se vio propiciado por una metodización de la conducta y un ascetismo intramundano, que alimentó la ética calvinista, una ética planificadora y del autodomínio. Y ello más allá de que con "la acción secularizadora de la riqueza" y "el éxito mundano" acabara imponiéndose al pragmatismo libe-

30. "El movimiento hacia la autonomía humana (entiendo por ello el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión) que comienza alrededor del siglo XIII (...) ha alcanzado un cierto acabamiento en nuestros días. El hombre ha aprendido a solucionar todas las cuestiones importantes sin tener en cuenta la "hipótesis Dios", (...) parece que todo va igual de bien que antes sin Dios (...), es rechazado cada día más lejos fuera de la vida; pierde terreno". Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*. Éditions Labor et Fides. Genève 1963, 145 (Carta del 8-6-1944).

31. Por "portador" entiende P.L. BERGER y otros, un "proceso institucional o (...) un grupo que ha producido o transmitido un elemento determinado de la conciencia. (...) esa relación puede ser intrínseca o extrínseca, "necesaria" o "accidental". P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae, Santander 1979, 96.

32. Cf. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona 1973, 12-17, 52ss; Max WEBER, *Historia económica general*. F.C.E., Madrid 1974, 237-238.

ral³³. Se constituyó un mundo de vida social autosuficiente, que se legitimaba en la pura inmanencia. Una legitimación que hizo florecer una mentalidad ingenieril y operativo-funcional que se encerraba en sí misma. Hegemonía de la concepción puramente funcional de la realidad, y de la actitud terapéutica ante ella de los especialistas, que acabará legitimando el orden social de la tecnocracia.

Un portador de la secularización íntimamente unido al anterior es el proceso de la urbanización moderna. Como ha indicado H. Cox la estructura de la ciudad secular viene presidida por las notas del anonimato y la movilidad, y su estilo de vida por el pragmatismo y la profanidad³⁴. El anonimato y la movilidad procuran el predominio de las relaciones anónimas o secundarias (transacciones funcionales), la despersonalización³⁵; y el ritmo acelerado de la vida urbana apenas deja tiempo para unas relaciones más profundas. La masificación promueve la pérdida de identidad y la "desaparición del yo". Se debilitan los vínculos comunitarios, alimentadores de la tradición. El ritmo de la vida urbana somete al individuo a una experiencia emigratoria por una pluralidad de mundos de vida social desconectados, que descansan básicamente en la división entre vida pública y privada. Una división que hoy se ha complejificado mucho más, y lo que vale en un mundo puede no valer en otro ("movilidad cognitiva y normativa"). Esta atomización va en contra del orden integrador de significación del universo simbólico religioso tradicional. Antes, la vida toda, quedaba enmarcada en un conjunto de significaciones totalizantes y últimas³⁶.

Además insistiremos en que el hombre secular-urbano no entiende de misterios, sino de problemas funcionales. "el mundo es concebido no como un sistema metafísico unificado, sino como una serie de problemas y proyectos", y "está entregado a la solución de problemas específicos e interesado en lo que funcionará para que se haga algo"³⁷.

33. Cfr. Max WEBER, *La ética, o.c.*, 72, 251-252; R. BENDIX, *Max Weber. Amorrortu*, Buenos Aires 1970, 78.

34. "La palabra estilo aquí alude a la forma en que una sociedad proyecta su propia imagen, cómo organiza los valores y significados por los que vive. El estilo urbano-secular brota en parte de la forma societaria que proporcionan la anonimidad y la movilidad". A su vez, "el estilo tiene una vida propia que (...) influencia y altera la forma en que está basado. (...) Ambos comprenden ese todo configuracional que hemos denominado manera de ser de la ciudad secular". H. COX, *La ciudad secular, o.c.*, 83.

35. Cfr. F. TÖNNIES, *Comunidad y asociación*. Península, Barcelona 1979; J. L. PINILLOS, *Psicopatología de la vida urbana*. Espasa-Calpe, Madrid 1977.

36. Cfr. P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un mundo sin hogar, o.c.*, 30-31, 64, 175.

37. H. COX, *La ciudad secular, o.c.*, 83 y 85. El pragmatismo se identifica con lo que A. Comte llama el estado positivo de la conciencia. Cfr. A. COMTE, *Curso de filosofía positiva*. Aguilar, Madrid 1973, 34-36, 42ss.

La nueva "ontología" es el operacionalismo. Este pragmatismo se une a la actitud profana: el hombre urbano-secular se considera a sí mismo fuente de toda significación, sin necesidad de remitir a instancias trascendentes ³⁸.

Otro portador de la secularización, también vinculado con los anteriores, es la ciencia moderna. Tiene razón J. Gómez Caffarena cuando afirma que el progreso racional que conduce hacia el desarrollo de las ciencias modernas "es por su misma naturaleza 'secularizador'" ³⁹. La ciencia se revela como una baza fundamental para una autonomía de la razón y del poder humanos, que hacen inútil acudir a instancias religiosas: "las fuerzas del universo están destinadas a ser cada día más liberadas de una interpretación sagrada y a ser cada vez más manipuladas, dominadas por el poder científico e intelectual del hombre. La esfera que un día se hallaba bajo el control de fuerzas con atributos religiosos pasa a ser la esfera del poder del hombre". "Desde este momento la realidad se hizo apta para la penetración racional sistemática tanto desde el pensamiento como desde la actividad (...). Un cielo sin ángeles se abre a la intervención del astrónomo y, finalmente, del astronauta" ⁴⁰.

El mito y el pensamiento mágico-religioso fueron maneras de abordar la realidad, que, mientras no se desarrollaron las ciencias empíricas controladoras de las leyes de la naturaleza, tuvieron que hacer "funciones de suplencia" (Gómez Caffarena). Pero con la ciencia, la hipótesis explicativa de Dios como causa inmediata, como "instancia con competencia directa sobre todo lo inexplicable", se hace superflua ⁴¹. Además este avance de la ciencia se experimenta como emancipador para la autoconquista del hombre: "las

38. Es cierto que H. Cox, en la obra citada, intenta una contralectura de la ciudad secular, destacando las posibilidades humanizadoras que puede encerrar: liberación de lo convencional, desarrollo de una nueva vida privada en el contexto del anonimato y el pluralismo mediante decisiones responsables, y ello más allá del control de la pequeña sociedad tradicional cerrada. No sé si H. Cox pecó de optimismo cuando escribió su libro, en la década de los 60. Pero teniendo en cuenta la agudización actual de las notas que hemos señalado, las posibilidades humanizadoras, hoy, son más un deseo que una posibilidad real. Tanto es así, que son muchos los especialistas que se enfrentan a estas cuestiones. Baste como ejemplo, la obra de Richard SENNETT, *Vida urbana e identidad personal*. Península, Barcelona 1975, donde plantea la necesidad de superar un exceso de orden, y de organizar nuevas comunidades de supervivencia.

39. J. GÓMEZ CAFFARENA. *¿Cristianos hoy?*, o.c., 33.

40. Federico D'AGOSTINO. *Imaginación simbólica y estructura social. La religión en la evolución social*. Sígueme, Salamanca 1985. 78 y 84.

41. "Cuando el hombre no sabe nada de electricidad, tenderá a atribuir los fenómenos meteorológicos a dioses o potestades del cielo". J. GÓMEZ CAFFARENA, o.c., 33. "El hombre moderno no explica las tempestades, las victorias bélicas, las enfermedades y curaciones, la felicidad y la infelicidad de los hombres, grupos (...) por la intervención inmediata y directa de Dios, sino por causas naturales, de acuerdo con las leyes de la naturaleza". HANS KÜNG, *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid 1979, 453.

medicinas curaron a enfermos que, en épocas anteriores, no se habían podido curar ni con oraciones ni con milagros. Productos químicos dieron fertilidad al campo, cuando el rociarlos con agua bendita parecía que había fracasado. (...) La necesidad “que enseña a orar”, es ahora estudiada racionalmente y, como atestigua la experiencia, se remedia de manera innegablemente más práctica de lo que antes la oración era capaz de hacerlo”⁴². En resumen, podemos decir que el hombre moderno-secular en su intento de comprender y conquistar la realidad y a sí mismo, abandonó la religión⁴³. Y la secularización en la sociedad occidental, además, adquirió la forma de la descristianización o pérdida del influjo del cristianismo en los individuos y en la sociedad en general. Por supuesto el cristianismo tal y como se había entendido y concebido en la llamada “sociedad tradicional indiferenciada, de carácter eminentemente rural y pre-industrial, precientífico-técnica, etc.”⁴⁴. Por tanto lo que entra en ocaso es “la religión establecida”, con una inculturación concreta, y una función legitimadora del orden institucional tradicional. Y aquí vuelve a surgir el interrogante que ya hemos formulado: ¿la secularización vinculada al moderno proceso de racionalización, implica necesariamente el desbancamiento de toda forma de religiosidad?

LAS TEORÍAS SOCIOLOGICAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN

Al sociólogo debe interesarle el aspecto institucional de la religión; esto es, el fenómeno religioso en cuanto fenómeno social; las creencias y actitudes⁴⁵ sólo puede tenerlas en cuenta desde un punto de vista descriptivo-comprendivo, en cuanto inciden en la configuración social, y pueden ser influenciadas por ésta última. Es pues, una “variable interdependiente”⁴⁶. Pero nada podrá decir sobre la veracidad de la vivencia religiosa, a nivel personal.

Siguiendo a Santos González, podemos clasificar las teorías sociológicas de la secularización en tres grupos: las que asocian la secularización a la

42. Edward SCHILLEBEECK, *Dios, futuro del hombre*. Sígueme, Salamanca 1970, 68.

43. Cfr. Alfredo FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*. Sígueme, Salamanca 1973, 44; E. SCHILLEBEECK, *o.c.*, 61. Intento de comprensión que acabó afectando a la propia religión: psicoanálisis y sociología de la religión, que no dejaron de caer en la tentación de esquemas reduccionistas.

44. Fernando FERNÁNDEZ, *Aclaraciones: marco teórico de referencia*. En AA. VV. *Catolicismo en España*, *o.c.*, 23.

45. Diríamos que la dimensión objetiva de la religión remite a la conducta observable (participación en el culto), y al orden institucional objetivado simbólicamente. La dimensión subjetiva remite a las actitudes y opiniones de los creyentes, que se recogen en las encuestas de opinión.

46. Cfr. Fernando FERNÁNDEZ, *o.c.*, 21.

racionalización, las que la asocian al pluralismo, y las que la asocian a la privatización.

Con relación a las primeras diremos que están relacionadas con el concepto de racionalidad de Max Weber ⁴⁷. Y es sobre todo la racionalidad científica la que marginará a la religión, como algo propio del dominio de lo irracional. Básicamente, es ésta la hipótesis que hemos tenido en cuenta al referirnos a los portadores de la secularización, en el apartado anterior. En este planteamiento ha profundizado Bryan Wilson, al que ya hemos citado en este trabajo ⁴⁸: el hombre moderno en su praxis diaria “está bajo el control de pensar en términos de causa y efectos”, preocupado como está “por lo inmediato, por finalidades empíricas y por comprobaciones pragmáticas”. Es esta mentalidad la que domina la conducta de los hombres, promoviendo la marginación de lo religioso.

Los autores que asocian la secularización al pluralismo son, por ejemplo, los sociólogos funcionalistas Will Herberg y J. Milton Yinger ⁴⁹. Para el primero, la religión pierde relevancia si pierde vigencia en su función integradora. El pluralismo de etnias y creencias de una sociedad como la norteamericana, donde conviven católicos, protestantes y judíos, por no hablar de otro sinfín de sectas y grupos, es un contexto donde se promueve el consenso de una especie de “religión nacional”, más allá de las diferencias. El consenso se plasma en esta especie de “religión diluida”, que no es sino un equivalente funcional de las diversas religiones tradicionales (“religión operacional”), y que sirve para expresar la identidad estadounidense: el modelo de vida americano.

J. Milton Yinger también señala cómo la función religiosa, necesaria para toda sociedad, cambia sus formas sociales, pero no desaparece. Los norteamericanos han rebajado su compromiso emocional con las religiones tradicionales –dice Milton Yinger–. Lo que impera es una especie de pragmatismo religioso que resulta útil para la integración social. Aquí la secularización

47. La racionalidad en una acción motivada reside para Weber en la concordancia entre los medios y los fines deseados. En “la acción racional con arreglo a fines”, el sujeto-actor elige eficazmente los medios para conseguir el fin, porque conoce las leyes científicas de la naturaleza. En “la acción racional con arreglo a valores” el actor es consecuente con su fin, en este caso la prosecución de un objetivo superior (valor ético, estético o religioso) sin reparar en el precio. Cfr. Max WEBER, *Economía y sociedad*, F.C.E. México 1969, t. 1. 20-21.

48. Bryan WILSON, *La increencia como objeto de investigación*, en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, o.c., *Idem, Aspects of secularization*. Paper presented at the 7th World Congress of Sociology. Varna, Bulgaria 1970.

49. Cfr. WILL HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Doubleday, N.Y. 1955; *Idem, Religion Pluralism*. *Rev. of Rel. Re.*, 4, 1962-1963. 39ss; Santos GONZÁLEZ, o.c., 63ss; J. MILTON YINGER, *Religión, persona, sociedad*. Fax, Madrid 1968.

significa desdibujamiento del contenido sustantivo de las religiones tradicionales en la conciencia del ciudadano americano ⁵⁰.

Los sociólogos que vinculan la secularización al fenómeno de la privatización de la religión, se mueven en el campo de la sociología del conocimiento. Ejemplos: P.L. Berger y Th. Luckmann. Para ambos autores los universos simbólicos, y especialmente la religión, contribuyen a la construcción social de un mundo de vida, y sobre todo a su legitimación. La religión, pues, juega una baza clave en la configuración de la identidad individual y colectiva. Y la secularización implica una pérdida de la estructura de plausibilidad de las creencias religiosas tradicionales.

En la sociedad pluralista, la religión pierde su situación privilegiada y hegemónica. Como dice P.L. Berger tiene lugar una "desmonopolización de las tradiciones religiosas" ⁵¹. Y Th. Luckmann sostiene que el establecimiento de una autonomía racional en los diversos sectores institucionales ("las ideologías institucionales aisladas"), hace que la religión tradicional pierda el protagonismo de su especialización funcional: la definición última y legitimante de la realidad. Las normas económicas y políticas, por ejemplo, se legitiman ahora por su propia racionalidad funcional. En este sentido las áreas institucionales pierden su relación con el cosmos sagrado ⁵², y éste deja de representar "una jerarquía obligatoria y de articularse en un conjunto temático consistente" ⁵³.

Es más, el pluralismo cultural en este asunto se concreta, como dice Th. Luckmann, en un "surtido de significados últimos" para que el individuo escoja. La mercantilización, pues, también llega al ámbito de lo religioso; y en esta "situación de mercado" ⁵⁴ el sujeto puede elegir y elaborar, a título individual, su propia interpretación ⁵⁵. La religión es ahora un asunto privado ⁵⁶, que "deja de ser una réplica o una aproximación a un modelo ofi-

50. "Hay una tendencia a pensar que la religión es buena porque es útil para otros valores más importantes, invirtiendo así la relación de fin a medio en la que la religión se considera como el valor último. Esto va unido al hecho de que muchos de los valores claves de la sociedad norteamericana no se sienten en términos religiosos, sino en términos seculares y sobre todo, nacionales". J. MILTON YINGER, *o.c.*, 373.

51. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión, o.c.*, 194.

52. Cfr. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*. Sígueme, Salamanca 1973, 112; Idem, *Creencia, increencia y religión* en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *o.c.*, 27.

53. TH. LUCKMANN, *La religión invisible, o.c.*, 113.

54. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica, o.c.*, 198-199.

55. Cfr. TH. LUCKMANN, *La religión invisible, o.c.*, 109; P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica, o.c.*, 208.

56. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría... o.c.*, 210. Incluso la religión tendrá que ver más con cuestiones de la vida íntima que con cuestiones sociales y políticas. En esta situación los contenidos religiosos son subjetivados en un doble sentido: "Su 'realidad' se vuelve asunto 'privado' del individuo, es decir pierde la cualidad de una plausibilidad intersubjetiva y autoeviden-

cial”⁵⁷. La religión, socialmente, se convierte en “invisible”, al perder su protagonismo monopólico en el campo de la definición y de la legitimación. Incluso el contexto del pluralismo fomenta la crisis de la credibilidad religiosa, y el que el hombre de la calle se encuentre inseguro en esta temática⁵⁸. Ahora se habla de opiniones y preferencias religiosas. No es raro, pues, que algunos hablen de esta época, como una época escéptica⁵⁹.

El acceso al cosmos sagrado es ahora directo para el individuo, al no estar mediado por ninguna institución religiosa o pública. Esto significa que la secularización viene a consistir en la pérdida de la unidad religiosa de la sociedad tradicional, desapareciendo un modelo único y obligatorio de religión, y una socialización religiosa única y uniforme. La secularización es entendida, pues, como pérdida del protagonismo social de la religión tradicional.

Ahora bien, para estos autores, la pérdida de relevancia social de la forma institucional “Iglesia”, no significa que se agoten todas las posibilidades del fenómeno religioso y de sus formas sociales. Precisamente la forma que ahora se impone es la “privatización”. Incluso, para Th. Luckmann, las posibilidades son ahora muchísimas más, debido a su concepción funcionalista de la religión. Para él la religión es, en último término, cualquier visión del mundo hecha por la sociedad; entendiendo por visión del mundo “la configuración de significado que subyace a un orden social e histórico”. Viene a ser, pues, una especie de “matriz unitaria de significado”⁶⁰. Esta cosmovisión es la forma social elemental y no específica de religión⁶¹. Con esta definición Th. Luckmann quiere superar todo prejuicio ideológico y “la estrechez etnocéntrica”. Para nuestro autor lo universal no es la institución religiosa, sino la función que desempeña, y que corresponde a “condiciones generales antropológicas”: La necesidad de superar lo puramente biológico, y vivir con sentido.

te (...) y la realidad de los contenidos religiosos, en la medida en que es todavía sostenida por el individuo, es concebida como arraigada en la conciencia individual antes que en la facticidad del mundo exterior; la religión ya no se refiere al cosmos o a la historia, sino a la individual Existenz o psicología”. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 216. Esto hace comprensible el uso por parte del protestantismo liberal y desmitologizador, del aparato conceptual de la filosofía existencialista y de la psicología.

57. “...los sistemas individuales de significancia última tienden a ser por lo tanto a la vez sincréticos y vagos...”. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*, o.c., 110. Cfr. también p. 114.

58. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 183-184.

59. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 214-215.

60. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*, o.c., 63 y 67.

61. “Podemos concluir, por lo tanto, que la visión del mundo como realidad social “objetiva” e histórica cumple una función esencialmente religiosa, y que podríamos definirla como una forma social elemental de religión”. TH. LUCKMANN, *La religión invisible*, o.c., 64.

El problema está, no obstante, en que su definición al ser tan omniabaricante adolece de una falta de especificación, que convierte todo su discurso en un tanto impreciso⁶². Como le criticará el propio P.L. Berger, al igualar a la postre, la religión con “lo humano sin más”⁶³, no deja prácticamente espacio para la irreligión y la increencia, minusvalorando el problema de la secularización. En alguna medida, a Th. Luckmann se le podría aplicar lo que afirma Santos González del funcionalismo a ultranza: debido a su imprecisión acaba manteniendo “el carácter inexpugnable de la religión como rasgo universal de las sociedades humanas”⁶⁴. Además, a mi modesto juicio, y en alguna medida, el contenido sustantivo de la religión influye en sus funciones. No todos los equivalentes funcionales de las religiones tradicionales tienen las mismas posibilidades, sobre todo con relación a las exigencias de la teodicea⁶⁵.

P. L. Berger, aunque sostiene también la tesis de la privatización presenta una definición de la religión más precisa. Es cierto que la religión para

62. Es cierto que Th. Luckmann acabó también hablando del cosmos sagrado al comentar las formas específicas de religión. La visión del mundo como un todo tiene un rasgo estructural esencial, que es su propia jerarquía interna de significado. Los símbolos que representan ese rasgo componen para Luckmann el dominio de lo religioso más propiamente dicho. Ahora bien, pueden darse representaciones específicas que se refieran a un nivel especial de realidad, que en cuanto diferente y misterioso tiene la cualidad de lo sagrado. Lo sagrado aparece, pues, como un conjunto de símbolos en que descansa el sentido último y global de la realidad. Pero Luckmann admite que la jerarquía de sentido, concomitante o latente en toda cosmovisión, no tiene por qué articularse necesariamente en una forma religiosa específica. Por ello, tiene razón el prologoista del libro de Luckmann cuando advierte: “si no convendría haber reservado el nombre de “religión” para allí donde el “cosmos sagrado:” es específicamente articulado, empleando otra palabra —quizá algo así como “análogo de la religión”— para la cosmovisión tomada genéricamente y para su típica función social”, GÓMEZ CAFFARENA, *Prólogo. La religión invisible. o.c.*, 14.

63. “Puede decirse que la esencia de la concepción de la religión de Luckmann es la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan (...). De este modo todo lo genuinamente humano es ipso facto religioso...”. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 244

64. Santos GÓZALEZ, *El proceso de secularización, o.c.*, 129. Desde esta concepción también se comprende la afirmación de Lenski, que cita S. González: “Sólo los niños de corta edad y las personas de inteligencia infranormal no son religiosos en el sentido que nosotros damos a este adjetivo”. Santos GONZALEZ, o.c., 130.

65. “Existen, por supuesto, teodiceas seculares. Sin embargo, todas fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo llevadero. Y fallan, desde luego, sobre todo ante la muerte. El caso del marxismo es instructivo. La teoría marxista de la historia proporciona, en realidad, una especie de teodicea: todas las cosas formarán un todo en la utopía postrevolucionaria. Esta concepción puede resultar muy consoladora para un individuo que, en plenas barricadas, se enfrenta con la muerte (...). Pero es mucho más discutible que pueda también reconfortar a una persona en trance de sufrir una operación de cáncer; la muerte conla que ésta se enfrenta carece rigurosamente de sentido dentro de esta en —realidad de cualquiera— forma de teodicea secular o mundana”. P. L. BERGER, *Rumor de ángeles.. Herder, Barcelona 1975, 53-54.*

P. L. Berger —como para Th. Luckmann— tienen un fundamento antropológico en la capacidad humana de autotranscendencia, pero no se reduce sólo a esto, sino, no podríamos, por ejemplo, distinguir la religión de la ciencia o del arte. Para P. L. Berger es más eficaz procurar una definición sustancial de la religión, y realizar una investigación por separado de su fundamento antropológico y de su funcionalidad social ⁶⁶. La religión, en fin, se diferencia por la postulación de un cosmos sagrado ⁶⁷. Si no estableciéramos estas mínimas precisiones, sería muy difícil distinguir entre las diversas formas históricas de simbolización ⁶⁸. Para P. L. Berger se ha producido un distanciamiento de lo sagrado de la vida cotidiana, cuyo final no sabemos predecir ⁶⁹.

Digamos, por último, que las tres teorías sociológicas de la secularización, que brevemente hemos comentado, no dejan de estar emparentadas, pues la privatización y el pluralismo vienen, en alguna medida, propiciados por la racionalización. Esta última produjo la segmentación o autonomía institucional, la actitud crítica, y el contraste de pareceres.

Todo lo dicho dibuja una serie de conclusiones, que dan pie para seguir abundando en una serie de interrogantes:

—La religión parece no ejercer ya directamente influjo sobre sectores y estructuras sociales, tales como el gobierno, las empresas económicas, los sindicatos, etc. (autonomía y segmentación institucional). ¿Pero significa esto la eliminación radical de toda función interpretativa y comunitaria de la religión?

—La explicación científica de determinados fenómenos se impone sobre su tradicional interpretación sacra. Decae el mito. ¿Pero significa esto que la ciencia responde a todas las cuestiones que brotan de la conciencia humana?

—La religión hoy parece que se privatiza; es una cuestión personal donde el individuo puede comportarse como un consumidor "creativo" ante una oferta plural. ¿Pero no existe ningún universo religioso, que legitime precisamente la libertad creativa y responsable del individuo, y del grupo?

66. Cfr. P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 245.

67. La categoría de lo sagrado la recoge de R. Otto, Cfr. R. OTTO, *Lo Santo*. Alianza, Madrid 1980. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*. Rev. de Occidente, Madrid 1973, 73-124; F. D'AGOSTINO, o.c., 87. La religión será para P. L. Berger "una cosmización de tipo sacralizante. Por lo sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree reside en ciertos objetos de experiencia: P. L. BERGER, *Para una teoría...*, o.c., 46-47.

68. Esta distinción hace también comprensible que para P. L. Berger la privatización se relacione con una decisión personal entre religiones existentes, mientras que para Th. Luckmann se relacione con una construcción "sui generis". Cfr. S. GONZÁLEZ, o.c., 100.

69. No obstante, nuestro autor observa en la conducta de los hombres gestos humanos que pueden ser "signos de trascendencia"; esto es, que por su propia lógica implícita apuntan más allá de la realidad presente. Quizá sea un camino para descubrir lo sobrenatural en la sociedad moderna. Cfr. P. L. BERGER, *Rumor de ángeles*, o.c., 97-135.

LAS RAÍCES BÍBLICAS DE LA SECULARIZACIÓN

Para este apartado hemos reservado la consideración de otro portador de la secularización que, paradójicamente, es el propio factor religioso. Algo en lo que han insistido, desde la segunda Guerra mundial, autores protestantes y católicos, que han hecho una lectura positiva de la secularización para la propia religión.

El protestantismo al acentuar la trascendencia de Dios dejó un espacio para la ubicación de un mundo natural, que, aunque obra de Dios, está ya desprovisto de numinosidad. Este mundo desencantado (M. Weber), y la mentalidad antimágica que le corresponde, es un marco propiciador del desarrollo de la ciencia moderna ⁷⁰.

Naturalmente, si el protestantismo desvinculó al mundo de la divinidad y arrojó al hombre al desamparo de su naturaleza caída ⁷¹, fue con la intención de resaltar la majestad y la gratuita iniciativa divinas y la posibilidad de la gracia para el hombre. Pero en el curso de la historia moderna, su efecto fue la facilitación del proceso secularizador, una vez que la plausibilidad de la fe religiosa se debilitó por la influencia de los otros portadores. Esta ironía es la que hace escribir a P. L. Berger que "el cristianismo se cavó su propia fosa" ⁷². Pero lo más significativo que nos recuerda este autor es que la capacidad secularizadora del protestantismo hunde sus raíces en elementos de la tradición bíblica. En esta tesis insistieron autores como Max Weber, Friedrich Gogarten, y posteriormente Harvey Cox. De tal modo, que la secularización tiene raíces mucho más remotas que los acontecimientos de la Reforma o del Renacimiento. El protestantismo lo que hizo fue actualizar la potencialidad secularizadora del cristianismo, que el catolicismo había atemperado. Para explicar esta tesis, vamos a seguir especialmente a H. Cox.

La creación como desencantamiento de la Naturaleza: el hombre tribal o presecular vive en un mundo encantado, cargado de poder mágico (Egipto, Babilonia, Sumer...). La cosmología (dioses astrales, fluviales o solares)

70. Muy weberianamente escribe F. D'Agostino: "El católico vive en un mundo en el que lo sagrado hace de mediador entre la vida y lo sobrenatural a través de una diversidad de canales: los sacramentos de la Iglesia, la intercesión de los santos, la erupción de lo sobrenatural en los milagros, una vasta continuidad de seres entre lo visible y lo invisible. El protestantismo suprimió la mayoría de estas mediaciones. Rompió la continuidad, cortó el cordón umbilical entre el cielo y la tierra, y se replegó sobre sí mismo de una forma que no tenía precedentes. (...) Desde este momento la realidad se hizo apta para la penetración racional sistemática", F. D'AGOSTINO, *Imaginación simbólica y estructura social*, o.c., 84.

71. Cfr. Manuel FRAJIO, *Realidad de Dios y drama del hombre*. Fundación Santa María, Madrid 1985, 18.

72. Cfr. también M. HILL, *Sociología de la religión*, o.c., 331.

somete a la historia la naturaleza, a la sociedad, y el espacio al tiempo ⁷³. Pero esta concepción mágica fue desplazada por la idea de "creación", que "separa a la naturaleza de Dios, y distingue al hombre de la "naturaleza". Ahora ya "ninguno de los cuerpos celestes tiene derecho alguno al pavor religioso o al culto" ⁷⁴. Esta concepción sacramental del mundo consiste en que éste "puede manifestar la presencia de Dios no en sí mismo, sino a pesar de sí..." ⁷⁵. Y frente a la concepción sacral que da primacía a la naturaleza, la concepción sacramental resalta la concepción histórica del mundo. El mundo como creatura tiene su especificidad y consistencia relativa. Esta liberación de la naturaleza de su contexto religioso fue condición favorable para el desarrollo de la ciencia, como ya hemos indicado anteriormente ⁷⁶.

73. "Las religiones arcaicas se centran en los ciclos fundamentales de la vida y la naturaleza: el giro de las estrellas, el cambio de las estaciones, nacimiento, sexo, muerte. Ayudan al hombre a situarse en un marco cósmico más amplio, del que indudablemente es parte. Pero no lo estimulan a un protagonismo histórico". Harvey Cox, *Las fiestas de locos*. Taurus, Madrid 1972, 46-47.

74. Cfr. H. COX, *La ciudad secular*, o.c., 44. Cfr. también: G. VAHANIAN, *El ocaso de la época religiosa*. Concilium 16. Cristiandad, Madrid 1966, 284-285; I. HERMANN, *El humanismo total*. Concilium 16. o.c., 318; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*. Sal Terrae, Santander, 1986, 23ss; A. TORRES QUEIRUGA, o.c., 83-84; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Gloria del hombre*, o.c., 123-124; Claude TRESMONTANT, *Estudios de metafísica bíblica*. Gredos, Madrid, 1961, 27ss, 56ss., 144ss.

75. G. VAHANIAN, o.c., 285-286.

76. "Es la fe en la creación la que, oponiéndose a la divinización del cosmos (propia de las religiones de la naturaleza y del panteísmo) y relativizándolo, ha hecho que el hombre perdiera al mundo el sacro respeto que le impedía manipularlo y dominarlo (...). la doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano: la realidad desdivinizada resulta desdemonizada; el mundo es mundano, no divino, y el hombre puede percibirlo ya como manejable y gobernable, no como intangible e inviolable". J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 117. La fe bíblica no tiene por qué oponerse a las verdades científicas, que se legitiman en otro nivel epistemológico. La ciencia no puede extrapolar sus afirmaciones más allá del horizonte de la experiencia. Por tanto Dios "no puede metodológicamente entrar en consideración en las ciencias de la naturaleza". H. KÜNG, *¿Existe Dios?* o.c., 183. La ciencia metodológicamente es atea, lo mismo que si la ciencia positiva se absolutizara se pondría en entredicho. El porqué y el para qué últimos siguen siendo interrogantes e inquietudes legítimas de una racionalidad más amplia del hombre que el mero saber positivo. El espectáculo que intenta controlar el científico es algo dado, que trasciende su libertad e iniciativa, y esto puede liberarle de la tentación de la egolatría. Por otro lado, un prerrequisito de toda investigación científica es la fe humana en que el universo es inteligible. ¿Esta fe en qué se apoya? Desde luego no en la comprobación empírica, pues precisamente la sostiene cuando ésta falla. Es más radical y anterior que toda consideración metodológica. "Es una confianza radical que constituye su carácter mismo de científico". M. GARCÍA DONCEL, *Perspectivas religiosas del científico cristiano*. En AA.VV., *Religiosidad postsecular*, o.c., 197. Es expresión de esa "sui generis" fe radical del hombre que opta por el sentido. La actividad científica presupone y apunta, por encima de sí misma, hacia un ámbito último de significación que la desborda. Y si tenemos en cuenta el para qué de la actividad científica, también nos daremos cuenta de que "es perfectamente cristianizable". M. GARCÍA DONCEL, o.c., 200. Recordemos, por último, las palabras de K. Popper en la disputa sobre el método científico y la desvinculación axiológica: "Nuestras motivaciones y nuestros ideales puramente científicos, como el ideal de pura búsqueda de la verdad, hunden sus raíces más profundas en

En este contexto, además, el hombre es convocado a una tarea creativa y responsable: debe ser con creador con Dios y protagonista de su propia historia ⁷⁷.

La imagen bíblica del mundo es dinámica, como un proceso abierto "en el que interviene no sólo el factor divino, con la puesta en marcha del proceso, sino además el factor humano, que prolonga y actualiza la obra de Dios" ⁷⁸.

Podríamos señalar, a título de síntesis, dos notas que expresan la ruptura de la mentalidad hebrea frente a la religiosidad mágico-tribal: la trascendentalización de Dios, que reconoce la autonomía del orden natural; y la historicización del mundo y su devenir, que vienen a ser el escenario de la acción histórica de Dios, y de la responsable y creativa respuesta del hombre ⁷⁹.

Teniendo en cuenta estas observaciones, podremos sostener que una adecuada desacralización del mundo no es sinónimo de descristianización, sino todo lo contrario: una cierta laicización es exigencia que puede reivindicarse desde el cristianismo, en particular, y el mundo bíblico en general ⁸⁰.

valoraciones extracientíficas y, en parte, religiosas. El científico objetivo y "libre de valores" no es el científico ideal. Sin pasión, la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión "amor a la verdad" no es simple metáfora". Th. W. Adorno, K. R. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albré, H. Pilot. La disputa del positivismo en la sociología alemana. Grijalbo, Barcelona 1972, 111.

77. Tras la creación, el hombre recibe la tarea de poner nombre a los animales. Y esto significa que el mundo no está totalmente acabado. El mundo va a recibir su significación al ser incorporado por el hombre a su vida, a sus proyectos y designios. Cfr. H. Cox, *La ciudad secular*, o.c., 96-99, y F. D'AGOSTINO, o.c., 78. Recordemos además que "...los credos con más componente histórico nacen de acontecimientos concretos: el éxodo de Egipto, la huida de Mahoma de la Meca, la crucifixión de Cristo. (...) las religiones históricas han originado una mentalidad que toma muy en serio los acontecimientos históricos y las posibilidades de nuestro protagonismo en la historia". H. COX, *Las fiestas de locos*, o.c., 47.

78. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, o.c., 111.

79. Una tercera nota que se puede señalar es una cierta racionalización de la moral, favorecida por la moral sacerdotal del Deuteronomio, que eliminó los elementos orgiásticos y mágicos del culto, por el desarrollo de la Tora y la moral profética.

80. "La desacralización y desmitización de las falsas divinidades que impiden al hombre llevar a cabo su responsabilidad en la marcha de la historia, viene a ser imperativo de la revelación bíblica y cristiana". Jesús ESPEJA, *Cristianismo y descristianización*, en AA.VV., *Catolicismo en España*, o.c., 405. Es cierto que la religiosidad de antaño estuvo vinculada —como dice E. Schillebeeckx— a la impotencia que antaño tenía el hombre para vérselas dentro del espacio interior del mundo. Y esta religión entendida como "el vivir religioso en un estadio cultural en el cual no se había descubierto aún explícitamente el horizonte racional de comprensión en toda la amplitud del mismo", es la que entra en crisis con la sociedad moderna. E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*, o.c., 75 y 76. Pero el fin del dios de la religión, así entendida, no significa necesariamente el fin del "Dios vivo", del "Dios de la fe". Se plantea así la posibilidad de una "fe arreligiosa" (D. Bonhoeffer). Y en esta misma línea podía hacerse la distinción entre una experiencia de lo "sagrado falso", que no capta suficientemente la trascendencia de lo Absoluto identificado a veces con realidades creadas, y que corresponde a la "modalidad religioso-sacral", de la que ya hemos hablado, y la experiencia de lo "sagrado auténtico", que resalta la

—El éxodo como desacralización de la política: En la sociedad presecular se solía gobernar por derecho divino, y el poder político era acatado como voluntad de los dioses. Esta sacralización, reificadora de la autoridad, hacía inviable o muy difícil la posibilidad del cambio socio-político. Esta última estaba condicionada, pues, a una desacralización de la política.

Ahora bien, para H. Cox, la raíz bíblica de esta desacralización está en el libro del Éxodo, ya que la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud en Egipto fue un acontecimiento de cambio social y de desobediencia civil frente al poder sacralizado del faraón ⁸¹. Este acontecimiento trascendental en el que, para los hebreos, Dios habló a su pueblo, se convirtió en algo que 'simbolizó la liberación del hombre de un orden sacral-político hacia la historia y el cambio social; de unos monarcas religiosamente legítimos hacia un mundo donde la dirección política estaría basada en el poder obtenido por la capacidad para realizar objetivos sociales específicos' ⁸². Es cierto que ese movimiento de desobediencia tuvo una última inspiración religiosa en la persona de Moisés, pero es una legitimación que convoca al hombre a su liberación, y le reconoce su capacidad para denunciar la injusticia ⁸³.

trascendencia de lo numinoso, y que corresponde a la religión secular. (Cfr. Fernando FERNÁNDEZ, *Aclaraciones. Marco teórico de referencia*, en AA.VV., *Catolicismo en España, o.c.*, 28). Claro que la propia ciencia ha ayudado a superar lo inadecuado del símbolo religioso primitivo. El mito y el rito —como formas primitivas— quedaron, como dice J. Gómez Caffarena, inevitablemente impurificados. Una impureza que, muchas veces, consistió en una excesiva identificación del significado con el significante, o de lo simbolizado con el símbolo, que se resolvía en una excesiva sacralización de la naturaleza. Con esta distinción no nos atrevemos a afirmar que toda la experiencia religiosa arcaica haya sido inauténtica. Hay que caer en la cuenta de que toda experiencia religiosa está determinada culturalmente, y lo que ocurre es que "tenemos distintas ocasiones y estímulos diferentes a los de antes, para las experiencias religiosas", E. SCHILLE-BEECKX, *o.c.*, 78. Según la fenomenología de la religión, la intencionalidad de la conciencia, que vibra en la experiencia religiosa, tiene que ver con la conciencia de la contingencia y de la necesidad de religación con un fundamento incondicional. Precisamente ese "saber de ultimidad" se refleja en "la nostalgia del origen", de la que da testimonio el mito religioso. La cultura del mundo lo que puede es condicionar el aparato simbólico y ritual que se utiliza para expresar la vivencia. Y este condicionamiento puede, a veces, impedir tomar conciencia de toda la profundidad del misterio.

81. Cfr. H. Cox, *La ciudad secular, o.c.*, 47.

82. H. COX, *La ciudad secular, o.c.*, 48.

83. Moisés a través de la imaginación profética "rompe con la religión faraónica del triunfalismo estático y alumbró la religión alternativa de la libertad de Dios, al tiempo que quiebra la política imperial de opresión y propone una política de justicia y compasión". Juan José TAMAYO, *Cristianismo: profecía y utopía*. Verbo Divino, Estella, 1987, 116. "El Éxodo constituye la utopía religiosa por excelencia, la categoría del camino, de la salida hacia lo desconocido, hacia la patria de la libertad. Se trata de una rebelión colectiva —paso gigantesco en el proceso emancipador de la humanidad—, que muestra cómo la religión no siempre opera como opio adormecedor y paralizante, sino que puede suscitar el levantamiento de todo un pueblo e incluso su constitución como nación". Juan José TAMAYO, *o.c.*, 190.

Este espíritu desreificador llegará a su máxima expresión con el Profeta de Nazaret. El paradigma del Reino será siempre instancia crítica⁸⁴. Jesús no plasma una nueva constitución, no promulga unas normas jurídicas, sino que “da por supuesto que la elaboración de las Constituciones es una obra humana, hija de la libertad y del libre albedrío de los ciudadanos”. Y “el cristianismo, de suyo, solamente intenta ofrecer una fe que no resolvería técnicamente los problemas humanos, aunque sí podría iluminar los diversos proyectos emprendidos por el hombre para ser más hombre”⁸⁵. Si la Iglesia intenta ser fiel al espíritu evangélico tendrá que ser antiteocrática, y asumir una actitud profundamente relativa frente a todo poder temporal, ni sacralizándolo ni satanizándolo, ya que la satanización no es más que el negativo fotográfico de la propia sacralización”⁸⁶.

Por tanto la concepción religiosa bíblico-cristiana es compatible con una cierta autonomía y racionalización de la política; reivindicación que brotará como una erupción en la modernidad⁸⁷.

—El Pacto del Sinaí como la desconsagración de los valores: la concepción moderna y secular ha cobrado conciencia del relativismo o perspectivismo de las concepciones humanas, donde juegan factores históricos y circunstancias sociales. En la sociedad secular, los valores, como la naturaleza y la política, han dejado de ser la expresión directa de la voluntad divina. Desconsagrados, ya no tienen la pretensión de significación última de antaño. “Se ha convertido en lo que algunas personas en cierto tiempo y espacio particular sostienen que es bueno. Han cesado de ser valores y se han converti-

84. “El mesianismo de Jesús dejaba intactos los centros de poder, pero se situaba ante ellos de una forma absolutamente libre y crítica, arrojando las consecuencias de tan difícil postura. Era la actitud que tradicionalmente habían tomado los profetas de Israel”, J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie. Reflexiones postmodernas sobre la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 1980, 128. Por esto Jesús se enfrentará a la sacralización del poder de los nacionalistas judíos, y sólo llamará bienaventurados a los pobres, a los que están lejos de toda situación estable y de toda clase de poder. Cfr. J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *o.c.*, 128, 166, 171, 178.

85. J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie, o.c.*, 46 y 74.

86. J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *o.c.*, 54.

87. La tentación de la Iglesia frente a la política será siempre bajar la guardia de la actitud de vigilancia profética. Desgraciadamente, a lo largo de la historia la Iglesia ha caído, en más de una ocasión, en la tentación de la política sacral: Constantinismo, Sacro Imperio, las monarquías absolutistas, nuestro nacional-catolicismo, etc. Así la Iglesia ha acabado formando parte intrínseca del Estado “prestando su fuerza moral al precio de su ayuda material (...) que la ofrece la Administración”, J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie, o.c.*, 52; cfr. también p. 71, y J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización, o.c.*, 179-180. La organización completa de la sociedad por parte de la Iglesia dio un fruto con muchos inconvenientes: “la cristiandad”. La Iglesia del servicio, de la proclamación utópica, de la creatividad profética y de la celebración festiva y expresiva, tendrá siempre que luchar contra la tentación del poder y de la rutinización ritualista. Hay que preferir siempre la libertad a la seguridad.

do en valoraciones”⁸⁸. Por tanto ya nadie tiene derecho de imponer sus valoraciones a los demás. Ahora bien esta concepción típica de la mente secular, tiene también su fundamentación bíblica en la oposición a la idolatría. Los ídolos-dioses eran representaciones colectivas y simbólicas de los valores de la tribu o del clan (E. Durkheim). La Biblia relativiza los ídolos “como obra de las manos de los hombres”. La creencia en Yavé relativiza todos los valores humanos y sus representaciones⁸⁹; pero a la vez permite al creyente no hundirse “en el abismo del nihilismo”. Por tanto si la modernidad secularizada significa acceder a la madurez crítica (de forma que nadie se aferre a la ilusión precrítica de que sus valoraciones son definitivas), puede ser también reivindicada desde la concepción bíblica. El hombre secular y el hombre de la fe tienen que forjar sus valoraciones, tienen que ordenar su vida social y política, y en esa tarea pueden encontrarse⁹⁰.

88. H. COX, *La ciudad secular*, o.c., 53.

89. Is 46, 1-10. Cfr. también: H. Cox, *La ciudad secular*, o.c., 54. "Creer en Dios exige ser sistemáticamente iconoclasta con todo lo demás". A. FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*, o.c., 61.

90. Como ya escribí en otra ocasión, "el valor está revestido de un carácter transindividual e incondicionado, por el que se nos impone en la certeza intuitiva. Y es que el valor, en último término, no se puede definir al ser una experiencia originaria del hombre. El valor tiene también un cierto carácter ideal trascendiendo toda realización particular. Es precisamente por esto por lo que se convierte en un criterio para juzgar a aquélla. En este sentido, el valor se nos aparece como un marco utópico que convoca a una realización cada vez más perfecta, es una llamada a una tarea de perfeccionamiento infinita. Conforme a esta referencia que es el valor, el hombre tendrá que juzgar de la conveniencia e inconveniencia de cada acción. En esto consistirá la valoración transida de relativismo y situacionismo histórico. Es ahí donde juega la opción creativa y responsable del hombre. O dicho de otro modo, hay que reivindicar no una moral de proposiciones, lo que significaría su indebida codificación legalista, sino una moral de principios, de direcciones de valores, que pone de manifiesto el papel de la conciencia personal. Estos principios están abiertos a la complejidad variante de la realidad concreta e histórica. En este sentido se alumbrarán normas de conducta que realizarán los valores en un mundo determinado. Y ello implicará la opción arriesgada y responsable del sujeto ético", M. FDEZ. DEL RIESGO, *El Boom que se acerca: vivir solteros*. Cuadernos de Realidades Sociales, nº 33/34. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1989, 20. En este sentido, tiene razón J. L. Aranguren cuando escribe: "...a la fe cristiana no corresponde una cultura ni por tanto una moral determinada, sino muchas. La fe cristiana mientras fue culturalmente fecunda, alumbró tipos de moral tan diferentes como la claustral (...), monástica, conventual mendicante, la militante en el mundo jesuítico, la moral luterano-existencial, la moral calvinista y puritana del ascetismo mundano, etc. Lo que lamento es que el cristianismo haya perdido esa capacidad generadora de cultura y, concretamente, de moral", J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La democracia establecida*. Taurus, Madrid 1979, 79. Aludiendo a esta última esterilidad escribe también J. Martín Velasco que los cristianos "hemos vivido una fe moralmente estéril, reducida a barniz sobrenatural de una moral burguesa que compartíamos con todos los demás miembros de este mundo". J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización*, o.c., 159. Cfr. también J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*. Sígueme, Salamanca, 1982, 81.

El ecumenismo y la universalidad de la evangelización es incompatible con la sacralización de cualquier cultura. El espíritu evangélico no se puede congelar en una ley. La ley es vigente

Teniendo en cuenta las tesis que brevemente acabamos de comentar, la secularización entendida como un camino hacia la adultez humana, la emancipación de la razón, la liberación del hombre, el reconocimiento de su protagonismo, y la desfatalización de la historia, puede ser reivindicada por la fe bíblica. Y esto lleva a algunos teólogos a distinguir entre “*secularismo*” y “*secularidad*”. El secularismo vendrá a ser una visión irreligiosa del mundo, una concepción cerrada a toda trascendencia. Pérdida del sentido religioso, que se concretará en el agnosticismo, en el ateísmo, o de un modo más superficial, en el indiferentismo, esto es, el abandono de la actitud religiosa de una manera precrítica. En cambio, la secularidad se entenderá como una concepción y una actitud que reconociendo la autonomía del mundo y del hombre en la historia, la hace compatible con la presencia y acción de Dios en dicha historia. Como nos recuerda Cox estos teólogos ven el secularismo “como hipótesis ilegítima y unilateral de un principio sano de secularidad genuina que la propia fe puede hacer suyo”. La secularidad es legitimación religiosa de una justa mundaneidad, de una justa desacralización, de una justa emancipación. Todo ello ha supuesto un reto de adaptación, purificación y revisión crítico-hermenéutica de la propia religión.

No obstante, para Alfredo Fierro, esta distinción entre secularidad y secularismo no resulta muy útil. La secularidad no es un concepto que remita a lo que está ocurriendo. Actualmente —dice Fierro— no se discute la autonomía de lo profano, sino que somos testigos del “ocaso y abolición de lo sagrado”. En el proceso de la secularización tomaron la iniciativa los no creyentes. La secularidad “aparece cuando el proceso secularizante se cum-

siempre que sirva al hombre: "El sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado" (Mc 2,27). Y ¿hay alguna "ley" más antirreificadora que la del Amor, que viene a ser una llamada a la libertad creadora del hombre, en una superación infinita? El compromiso cristiano tiene que aterrizar en el ámbito de las valoraciones, teniendo como "círculo hermenéutico" el "que lleva de la luz de la revelación al descubrimiento más profundo de la situación en que se vive, y de esta lectura de la situación a un descubrimiento y a una escucha más profunda de la Palabra revelada". J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 211. Y esto hace comprensible que la respuesta de los cristianos pueda ser expuesta a "una multiplicidad de opciones concretas posibles de acuerdo con las distintas mediaciones utilizadas", J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 218. Digamos, por último, que esta reflexión nos lleva a recordar uno de los temas urgentes de la teología actual: la inculturación. La fe cristiana históricamente hablando se ha modulado a partir del aparato simbólico y los esquemas mentales propios de la cultura occidental. Y así, "la occidentalización filosófica, jurídica y cultural dejó caer todo su peso sobre la Iglesia romana, quien vio en dicha occidentalización no un camino de salvación entre otros, sino el único camino". J.J. TAMAYO, *o.c.*, 270-271. No obstante hay hoy, trabajos y cristianos que intentan un anuncio de la fe, sin que tenga que pasar necesariamente por los esquemas conceptuales del pensamiento occidental. Cfr. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*. Sal Terrae, Santander 1981. Las Iglesias africanas, latinoamericanas, chinas y japonesas pueden coadyuvar al establecimiento enriquecedor de "un pluralismo de teologías y de encarnaciones culturales del cristianismo". Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *o.c.*, 199-200, 227-232, 236-237, 240.

ple en el interior de la fe cristiana”, y “ha aparecido a remolque del secularismo, como simple fenómeno de resonancia”⁹¹. Una cosa es reconocer la afinidad o incompatibilidad entre el cristianismo y ciertos aspectos del mundo moderno, y otra que este último sea la realización lógica de aquél. Una cosa es la lógica intrínseca de las ideas, y otra el decurso histórico. En este último, la secularización se ha traducido en descristianización e increencia.

Es la estructura de la sociedad moderno-burguesa la que está en la base de la secularización, como una organización que no necesita de la religión para la satisfacción de su sistema de necesidades.

Nos parecen oportunas las observaciones de A. Fierro, pero no su conclusión: la inutilidad de la distinción conceptual entre secularismo y secularidad. El reto que el secularismo plantea al hombre de fe, puede encontrar una luz y una orientación en las raíces secularizadoras de la tradición judeocristiana, frente a otras religiones. Desde ahí, es posible una lectura crítica de lo que la modernidad ha significado, de sus frutos más recientes, como del propio compromiso religioso. Valoración positiva de todo lo que de humanizador ha tenido la modernidad, y valoración negativa de sus excesos y contradicciones, como también una crítica de las “reificaciones pecaminosas”⁹². Posibilidad que constatamos desde un análisis hermenéutico comprensivo de los discursos secularizadores y religiosos, como desde un análisis fenomenológico de los comportamientos religiosos.

LA DIALÉCTICA MODERNIDAD-POSTMODERNIDAD

Habermas nos recuerda la larga historia que ha tenido el término “moderno”: La palabra “moderno”, en su forma latina “modernus”, se empleó por primera vez a finales del siglo V para distinguir el presente, que se

91. Alfredo FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*, o.c., 35-36.

92. Cfr. J. J. TAMAYO, *Cristianismo: profecía y utopía*, o.c., 77ss. “El ejercicio de la memoria exige recordar, sin masoquismos, todo el oscurantismo, la inquisición, el antifeminismo, la corrupción eclesial. Y más en concreto, el colaboracionismo cristiano con los nazis, el nacional-catolicismo. Contra lo que se suele decir no se ha hecho suficiente autocrítica en la Iglesia del posconcilio. Sería más sano conservar un cierto rubor por los pecados propios: Antonio DUATO, *Aportación cristiana a la generación de una nueva sociedad civil*, en AA.VV., *Sociedad civil y Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?* Fundación Friedrich Ebert. Instituto Fe y Secularidad, Salamanca 1988, 108. Junto a ello es también preciso aceptar lo positivo que la Ilustración nos ha legado; “el valor de la razón, la construcción del Estado y, correlativamente, los derechos del individuo y de las colectividades, la confianza en la democracia (...), de participación sin reservas (...) en la búsqueda común exigida por los nuevos problemas éticos, políticos y sociales que se plantean en nuestro tiempo”. J.P. JOSSUA, *Europa y el Evangelio*, Concilium n° 228, Madrid, mayo 1990, 167.

había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Con contenido variable, el término moderno expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí mismo como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo”⁹³. En este sentido el pensador alemán advierte que la gente se consideró moderna durante el período de Carlomagno, en el siglo XII, en la Francia de finales del siglo XVII, etc. Es decir, el término moderno aparecerá en Europa en aquellos períodos en que afloró la conciencia de que amanecía una nueva época. Ahora bien, con la Ilustración francesa muere la fascinación que los clásicos del mundo antiguo había ejercido reiteradamente. “Específicamente, la idea de ser “moderno” (...) cambió con la fe, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y en el avance infinito hacia mejoras sociales y morales. A raíz de este cambio se configuró una nueva forma de conciencia moderna”. Y en el siglo XIX definitivamente la modernidad se entenderá como una conciencia radical que establecerá “una oposición abstracta entre la tradición y el presente”⁹⁴.

El optimismo ilustrado albergó la esperanza de que el cultivo de las ciencias y las artes no sólo propiciarían el control de la naturaleza en función de las necesidades humanas, sino que también promovería, mediante el tratamiento adecuado de la política y la moral, una sociedad más humana, unas instituciones más justas y, en fin, la felicidad de los hombres. No obstante, los siglos posteriores se encargaron de dar al traste con esta esperanza, y de desmentir el optimismo del siglo de las Luces. El proyecto moderno en su desarrollo histórico se ha revelado grávido de contradicciones e irracionalidades. Y lo que ha venido a llamarse postmodernidad, entre otras cosas, es el juicio crítico de esta razón moderna.

La modernización ha tenido, básicamente, tres frentes de desarrollo: el económico, el político y el cultural.

Epistemológicamente hablando, lo moderno significó aspirar a la medida rigurosa y a la exactitud matemática. Esta forma de abordar la realidad se convertirá en “paradigma de toda forma de conocimiento”. Lo ideal es que el conocimiento se reduzca a un sistema de magnitudes. Y es que “la geometrización (euclidización) del arte que se introduce con la perspectiva va a tener profundas consecuencias en el ámbito del pensamiento general, tratando de desvalorizar progresivamente lo oral a favor de lo visual, lo cualitativo

93. J. HABERMAS, *Modernidad versus postmodernidad*, en Compilación de Josep Picó. *Modernidad y postmodernidad*. Alianza, Madrid 1988, 87-88.

94. J. HABERMAS, *Modernidad versus postmodernidad*, o.c., 88.

a favor de lo cuantitativo, lo analógico a favor de lo disyuntivo”⁹⁵. A ello coadyuvaron respectivamente, Leonardo da Vinci, Galileo y Descartes⁹⁶.

Este predominio de lo cuantitativo (racionalidad matemática) va a casar muy bien con el protagonismo que alcanzará la economía. La hegemonía del mercado en la práctica acabará relegando las cuestiones éticas. Lo que imperará es el homo aeconomicus y su enriquecimiento. El maquinismo y la revolución industrial se pondrán al servicio de la ideología del crecimiento sin trabas, que convertirá a la sociedad en una “megamáquina dedicada a la producción”, perdiéndose el lado lúdico de la existencia⁹⁷.

95. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Tecnos, Madrid 1989, 17 y 18.

96. Leonardo da Vinci (1452-1519) resaltará la pintura como ciencia frente a la fugaz poesía. Y el predominio de las artes del diseño propiciará el desencanto del mundo: "En efecto, lo sagrado en su desvelamiento va unido fundamentalmente al sentido del oído, ya que Dios nunca puede ser visto, mientras que sí puede ser oído. La racionalización de la vista como forma exclusiva de conocimiento conduce a la profanación de lo real: todo puede ser visto y por tanto, nada hay sagrado", Jesús BALLESTEROS, *o.c.*, 21. Galileo (1564-1642) también ayudó a la homogeneización de la realidad imponiendo el criterio de lo cuantitativo. El gusto, el oído y el tacto proporcionan conocimientos confusos. En fin, Descartes (1556-1650) impondrá la exactitud (claridad y distinción) de los conceptos unívocos que reivindican la disyunción (identidad-oposición) frente a la analogía y la diferencia-complementariedad.

97. Como nos recuerda L. Munford, "hasta llegar al siglo XVI más de la mitad de los días del año eran fiestas". *El mito de la máquina*. EMECE. Buenos Aires 1969, 419; citado por J. BALLESTEROS, *o.c.*, 33. En la misma línea nos advierte H. Cox "que el talante festivo y la fantasía desempeñan hoy entre nosotros un papel menos importante que en aquellos tiempos de santos locos, visionarios místicos y calendarios llenos de festividades. Y esto nos ha empobrecido: H. COX, *Las fiestas de locos, o.c.*, 18. Si actualmente se dan espectáculos multitudinarios, son la mayoría de las veces huidas enardecidas de la propia conciencia: "...ya no cumplen, como antes ocurría, el cometido de ponernos en conexión con el despliegue de la historia cósmica o con los grandes fastos de la ventura espiritual del hombre", H. COX, *o.c.*, 19. Lo que suele darse hoy es un presentismo dionisiaco y orgiástico. Lo lúdico-festivo ayuda a relativizar la importancia de la economía y lo laboral, y a resaltar frente a ello lo improductivo y la celebración expresiva. La sociedad industrial "ha ganado todo el mundo y ha perdido su alma. Ha comprado prosperidad al precio de un vertiginoso empobrecimiento en sus elementos vitales. Tales elementos son el talante festivo (la capacidad para una celebración auténticamente alegre y gozosa) y la fantasía (la facultad de concebir alternativas radicales en orden a los modos de vida)". H. COX, *o.c.*, 21. Ambos elementos le permiten al hombre relacionarse con el pasado y el futuro de un modo propio y peculiar. En la festividad el individuo y el grupo pueden celebrar y cantar acontecimientos relevantes del pasado, y la bondad y el sentido de la vida. Y si lo festivo capacita el sujeto "para ampliar su experiencia reviviendo los acontecimientos del pasado, la fantasía es una forma de juego que amplía las fronteras del futuro, H. COX, *o.c.*, 22. Se carece del sentido de lo festivo y la fantasía languidece cuando no vale la pena recordar el pasado, y el futuro nos aterra. El actual presentismo nihilista encierra pérdida de sentido y "horror a la historia". Pero todo lo que no sea "rendir homenaje a las tres edades del tiempo" es empobrecer la existencia humana. Curiosamente el cristianismo puede ayudarnos a recuperar nuestra capacidad de vivir en la historia, celebrando el pasado, que nos hace vivir en el presente la plenitud en primicias, y nos compromete en la construcción del Reino con una esperanza escatológica. (Para profundizar en una antropología de lo festivo y en una analítica de la festividad y la fantasía, cfr. H. COX, *o.c.*, 25ss., 37ss., y 75.

La "variante político-cultural" de esta ideología del crecimiento económico será la moderna idea del progreso cultivada, de un modo o de otro, por la Ilustración, el Idealismo alemán y el Positivismo de Saint-Simon y de A. Comte. Esta concepción etnocentrista y justificadora de la expansión política y económica de Occidente dará como fruto el imperialismo, la esclavitud, la guerra y el darwinismo social ⁹⁸.

En el ámbito de la política, la modernidad intentó compaginar la libertad económica con una organización y control racional de la sociedad por parte de los ciudadanos. Pero la hegemonía económica nos ha llevado, en la historia contemporánea, a una trágica oscilación entre "la libertad sin igualdad" y "la igualdad sin libertad" ⁹⁹. La salida de estos vaivenes ha sido la democracia burguesa-representativa, que ha acabado por instrumentar una burocratización y mercantilización de la vida política. El ciudadano ha llegado a ser un simple comprador de las opciones políticas que le ofrece el tecnócrata. La revisión crítica y el cambio en profundidad quedan mediatizados por el auténtico fin: el mantenerse en el poder, cueste lo que cueste. Lo que impera es una mentalidad acomodaticia y el pragmatismo vulgar del marketing político ¹⁰⁰. A su servicio están los medios de comunicación y las técnicas de imagen que espectacularizan la política.

Por último, la cultura y el arte también entran en el círculo infernal del mercantilismo consumista, con su correspondiente deterioro y adulteración.

Así, el intento de racionalización integral de toda la realidad humano-social quedó malogrado por su sometimiento a la unilateral racionalización económica. Esto pienso, además, que se vio favorecido por la fragmentación de la razón, que ya señaló M. Weber a la luz de la filosofía kantiana (autonomía de la ciencia, de la moral y del arte). Se dan varias dimensiones de la razón que buscan su autofundamentación. Cada esfera de la razón tiene su lógica, y desvela una realidad. Pero, insistimos, esta fragmentación se concretó en la hegemonía de la razón económica a cuyo servicio estaba la razón científico-técnica. La fragmentación de la razón y la racionalidad funcional dieron como fruto el pragmatismo tecnocrático. Ahora bien, una ciencia, una política y una economía vacías de razón moral es "la perversión de la

98. "El marginado es un ser que no logra ver reconocidos plenamente sus derechos fundamentales y, por tanto, satisfechas sus necesidades básicas, que aquéllos salvaguardan", J. BALLESTEROS, *o.c.*, 43-44. El hedonismo del homo labilis y la crematística implican actitudes refractarias para sensibilizarse con la dignidad de la persona y sus derechos inalienables.

99. J. BALLESTEROS, *o.c.*, 72.

100. Cfr. J. BALLESTEROS, *o.c.*, 74; C. OFFE, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Ed. Sistema, Madrid 1988, 64-65; M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO; *La crisis de la teoría marxista del Estado y el fin del socialismo real*. Rev. Cuadernos de Trabajo social. Universidad Complutense. N^o 2 (en prensa).

Ilustración”, en la que se hace sinónimo de lo razonable lo meramente rentable¹⁰¹. Como afirma el novelista y dramaturgo Max Frisch, “al final de la Ilustración no aparece, por tanto, como esperaban Kant y todos los ilustrados, el hombre mayor de edad, sino el becerro de oro, conocido ya desde el Antiguo Testamento”¹⁰².

La modernidad ha tenido aportaciones que hoy resultan irrenunciables para la humanidad; pero también ha tenido su cara deshumanizadora. Nos ha aportado la ciencia, pero no la sabiduría para controlar los abusos de la investigación (hoy nos enfrentamos a las ventajas pero también a los peligros de la manipulación genética); la tecnología, pero no “la energía espiritual” para controlar los riesgos imprevisibles, y no tan imprevisibles, de la alta tecnología (ej. las centrales nucleares); la industria, pero no la suficiente sensibilidad ecológica para racionalizar la expansión de la producción¹⁰³; democracia, pero no la ética política y la moral en general, capaces de someter los grupos de poder¹⁰⁴.

En resumen: la hegemonía de la razón económica y tecno-científica, ha constituido a la economía como a la principal productora de relaciones sociales, en el contexto de una razón fragmentada. Junto a ello, una visión pluralista y desacralizada del mundo; es el “politeísmo de los valores”. Y como reacción y producto de esta organización social, un sujeto “celoso de

101. El criterio de la utilidad tiene en muchas ocasiones la prevalencia absoluta: “La primera pregunta acerca de una cosa es para qué sirve. De ahí pasamos enseguida, insensiblemente, a hacer la misma pregunta referida a las personas; la valía de un hombre (...) se medirá por su índice de rendimiento. Ser significa ser útil; saber significa saber manipular”. La hegemonía de este criterio es un clarísimo índice de deshumanización, si caemos en la cuenta de que los valores más importantes de la vida humana no son “útiles”, ya que no están al servicio de otros valores. “No tienen utilidad, tienen sentido (...). Es menester proclamarlo bien alto: ni el juego, ni la oración, ni la alegría, ni el amor, ni la libertad, ni la contemplación estética sirven para nada”, José M^o CAVODEVILLA, *La Jirafa tiene ideas muy elevadas. Para un estudio cristiano del humor*. Ed. Paulinas, Madrid 1989, 104 y 105.

102. Max FRISCH, *Adiós a la Ilustración*. El mundo 30-6-1990, 4.

103. Un antropologismo mal entendido (y que precisamente no justifica el mito del Génesis, ni el mundo bíblico), ha coadyuvado también el desastre ecológico. Los derechos del hombre pueden convertirse en arma para la destrucción del mundo, y para la propia aniquilación. La naturaleza más allá de ser un medio para el hombre (que lo es, lo que le da derecho a su control y manipulación racional y equilibrada) debe ser protegida por sí misma, por su propia dignidad. “Esto presupone respetar en su valor propio la tierra, las plantas y los animales antes de apreciar sus valores de utilidad para el hombre”. Curiosamente la teología aporta una fundamentación para esta reivindicación: la condición de criatura de la naturaleza. “Del mismo modo que la dignidad del hombre constituye la fuente de los derechos humanos, así también la dignidad de la creación es la fuente de los derechos naturales de los otros seres y de la tierra”, J. MOLTMANN, *Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza*. Concilium, n^o 228, o.c., 325-326. Y “como imagen del Creador, los hombres aman a todas las otras criaturas con el amor del Creador; de lo contrario no son imagen, sino caricatura del que es Creador y amante de lo que vive”, J. MOLMANN, o.c., 327.

104. Cfr. H. KÜNG, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*. Concilium n^o 228, o.c., 292.

su autonomía individual, pero con ambivalentes manifestaciones de hiper-individualismo narcisista”¹⁰⁵.

Las contradicciones e irracionalidades del mundo moderno alumbraron, como reacción crítica, lo que ha venido a llamarse “la postmodernidad”. “La postmodernidad es la modernidad, que, al desarrollar sus propios mitos, ha llegado a descubrir su propio autoengaño. Quizá sea ésta la aportación y riqueza de la postmodernidad: señalar los contenidos y los límites de la modernidad”¹⁰⁶.

Lo que ocurre es que hoy hay dos maneras de constatar estos límites e insuficiencias. Y ello le hace hablar a Jesús Ballesteros de la “postmodernidad como decadencia”, y de la “postmodernidad como resistencia”. La primera es simplemente la liquidación de la razón ilustrada: “Se trata de cancelar la concepción, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que llevaba consigo la modernidad. Toda una revolución cultural, epocal, que tiene que sacudir los cimientos de las instituciones modernas, también de la religión”¹⁰⁷. Nihilismo epistemológico que acaba disolviendo al sujeto. En cambio la segunda sigue creyendo en las posibilidades del proyecto moderno debidamente rectificado y superado, de alguna manera, en su corrección. En esta línea parece moverse H. Hüng cuando entiende la postmodernidad como “una crítica interna de la modernidad, una Ilustración más allá de la Ilustración, (...) un paso claro y decidido hacia adelante mirando el futuro”¹⁰⁸. Y es que la modernidad no es para H. Küng ni un “programa acabado” (neoconservadurismo), ni un “programa inacabado” (Habermas), sino “un paradigma pasado, en proceso de cambio, que hay que reconstruir y superar en el triple sentido hegeliano”¹⁰⁹. Lo que hay que conservar: su fuerza crítica. Lo que hay que superar: la superstición de una razón unidimensional, y el mito del progreso legitimador del imperialismo. Y, por último, la modernidad debe ser superada y asumida en un nuevo paradigma, en el que queden integradas las dimensiones relegadas de la realidad, de la razón (razón integral), y de la condición humana (entre ellas su religiosidad).

LA POSTMODERNIDAD COMO DECADENCIA, O LA POSTILUSTRACIÓN

La crisis del sentido y de los valores, y del fundamento de la realidad, o dicho de otro modo, la superación de la razón y el sujeto modernos, ha venido gestándose por una serie de precursores de la postmodernidad.

105. José M^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander 1988, 32.

106. José M^a MARDONES, *o.c.*, 10-11.

107. José M^a MARDONES, *o.c.*, 17.

108. H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*. Alianza, Madrid 1989, 18-19.

109. H. KÜNG, *o.c.*, 21.

Ya el origen y la determinación sociales de la conciencia postulados por K. Marx en su sociología del conocimiento, fue un primer paso para "la desaparición de la concepción espectadora cartesiano-kantiana" del conocimiento ¹¹⁰.

Otro grano de arena en el cuestionamiento de la autonomía del sujeto, y la transparencia de la razón lo aportó el psicoanálisis de S. Freud, al poner de manifiesto la fuerza y el protagonismo del inconsciente, disimulado por la racionalización ¹¹¹.

La tercera figura de esta "filosofía de la sospecha" y del desenmascaramiento fue F. Nietzsche, que luchó contra un racionalismo y una ciencia que ahogaban la "espontaneidad irreflexiva" ¹¹². Y como señala José M^a Mardones, esta "episteme de la dominación" se prolonga en la crítica del iluminismo de M. Horkheimer y Th. Adorno ¹¹³. La hegemonía de la razón instrumental, al servicio del poder, significó que el creador del invento se volviera, como el aprendiz de brujo, víctima de su propia obra. La intención de conocer la verdad se ve frustrada por el deseo de dominio, y la economía, la técnica y la burocracia aparecen como las "bárbaras y monstruosas excrecencias de una razón objetivadora y controlada" ¹¹⁴.

Toda esta reflexión crítica fue socavando la razón y el saber totalizadores y unificadores que se dan en el metarrelato legitimador ¹¹⁵. El moderno

110. José M^a MARDONES, *o.c.*, 35. "La racionalidad queda tan sacudida por el sistema de reproducción social, imposible de auscultar en su totalidad, que el fantasma de la ideología ronda nuestras explicaciones y teorías", José M^a MARDONES, *o.c.*, 36.

111. Y ello a pesar de que por el fin que perseguían, tanto Marx como Freud, estaban en la "onda de la ilustración": liberar al hombre de la falsa conciencia y del engaño.

112. Cfr. F. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*. Edaf, Madrid 1981.

113. Cfr. M. HORKHEIMER-TH. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo*. SUR. Buenos Aires 1971; M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*. SUR. Buenos Aires 1973.

114. José M^a MARDONES, *o.c.*, 39. Cfr. también J. PICO, *Introducción*. En compilación de J. PICO, *Modernidad y postmodernidad*, *o.c.*, 16.

115. Como nos indica J. F. Lyotard, una de las figuras de la postilustración francesa, el saber de la sociedad tradicional tenía una forma narrativa. Eran relatos que definían los criterios de competencia de la sociedad que los contaba, y ésta valoraba, por medio de estos criterios, las acciones que se llevaban a cabo. Implicaban una pluralidad de juegos de lenguaje: enunciados denotativos, deónticos, interrogativos, valorativos, etc. Intrínsecamente tenían además una pragmática que fijaba las reglas de su narración. La tradición del relato implicaba "un saber-decir, un saber-escuchar y un saber-hacer", donde se ponía en juego "las relaciones de la comunidad consigo misma y con su entorno". Cfr. Jean François LYOTARD, *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid 1986, 46ss. y 48. Los relatos por tanto, definían "lo que tiene derecho a decirse y a hacerse en la cultura y, como son también una parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados". El relato 'se acredita a sí mismo por la pragmática de su transmisión sin recurrir a la argumentación y a la administración de pruebas". J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, *o.c.*, 50 y 56. Universos simbólicos, pues, de saber omnicomprensivo. Para nuestro autor algunos de los metarrelatos que han entrado en crisis son: la "emancipación progresiva de

ilustrado suponía que la búsqueda y conquista de verdades científicas no podía dejar de coincidir con la prosecución de fines justos moral y políticamente hablando. Pero esta suposición, que se objetivaba en el metarrelato, ha quedado desmentida. Como sostiene Lyotard, el proyecto moderno fue liquidado por "Auschwitz" y por la "tecnociencia capitalista"¹¹⁶. Cada vez se acentúa más la brecha entre la razón cognitivo-teórica y la razón práctica. La ciencia es ya sólo "un momento de la circulación del capital"¹¹⁷. Ahora sólo quedan "pequeños relatos", lo que dibuja una situación socio-político-epistemológica nada halagüeña: ya no hay metarrelato universal, ni proyecto de emancipación, ni una idea de una historia universal (ya no hay horizonte donde ubicar con sentido los acontecimientos), y nadie habla todas las múltiples lenguas que pululan por doquier. De tal modo que "las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas en parcelas que nadie domina; y, por su parte, la filosofía especulativa o humanista sólo anula sus funciones de legitimación, lo que explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o reducción al estudio de lógicas o historias de las ideas allí donde ha desistido por realismo"¹¹⁸. Hay que aprender a vivir en la disidencia y en la paradoja. Los consensos serán coyunturales, parciales y temporales. El acuerdo entre jugadores concretos estará siempre sujeto a "una eventual rescisión". Actitud y práctica que tienen que ver con la evolución de la vida social, testigo de una suplantación de la institución permanente por el contrato temporal "en cuestiones profesionales, afectivas,

la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa". J.F. LYOTARD, *La postmodernidad* (explicada a los niños). Gedisa. Barcelona 1987, 29. Cfr. también 36-40, 45-47, 67, 97-98. En cambio el saber científico es más circunscrito. Supone el aislamiento de un juego de lenguaje denotativo; enunciados "verificables con respecto a referentes accesibles a los expertos"; un saber propio de especialistas profesionales que "nunca están a salvo de una falsificación". Cfr. J. F. LYOTARD, *La condición... o.c.*, 54.

116. Cfr. J.F. LYOTARD, *La postmodernidad* (explicada a los niños). o.c., 31, 34, 91.

117. "Es más el deseo de enriquecimiento que el de saber, el que impone en principio a las técnicas el imperativo de mejora de las actuaciones y de la realización de productos. La conjugación 'orgánica' de la técnica con la ganancia precede a su unión con la ciencia. Las técnicas no adquieren importancia en el saber contemporáneo más que por medio del espíritu de performatividad generalizada", J.F. LYOTARD, *La condición... o.c.*, 84. La performatividad de un sistema es "la eficiencia mensurable en relaciones impout / outpout"; tiene que ver con la actuación óptima. Al criterio de la eficacia y el beneficio están sometidos los criterios de lo verdadero y lo falso, y el de lo justo e injusto. Cfr. también J.F. LYOTARD, *La postmodernidad* (explicada a los niños). o.c., 19, 75, 92.

118. J.F. LYOTARD, *La condición... o.c.*, 77-78.

sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos”¹¹⁹. Desaparece el sujeto protagonista de la gran historia de la emancipación, y es sustituido por un sujeto particular, fragmentado y narcisista que no busca “la libertad”, sino “su satisfacción”¹²⁰. El sujeto moderno del metadiscurso ha desfallecido, y sólo queda el discurso fragmentado del sujeto particular y en situación, que se debate y tiene que conformarse con “un provincianismo epistemológico”, con un “politeísmo de valores” y con un “criterio de validez local”.

También Gianni Vattimo, la figura más representativa del “pensamiento débil” italiano, realiza una crítica contra el pensamiento últimamente fundante. Y para ello tiene en cuenta el discurso sobre el fin de la época moderna de F. Nietzsche y de Heidegger. Desde la perspectiva de la modernidad, se puede descubrir la crítica del humanismo (Heidegger) y el nihilismo consumado (Nietzsche) como claves para una “reconstrucción filosófica”. Según G. Vattimo lo que el discurso postmoderno nos quiere decir es algo que se anuncia en la actitud afín de Nietzsche y Heidegger “al considerar la herencia del pensamiento europeo que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio...”¹²¹. Los dos filósofos alemanes son postmodernos en la medida en que critican la idea de fundamento y de fin de la historia. Hoy nos situamos en la posthistoricidad, donde el progreso se convierte en rutina. Con ello tiene mucho que ver el despliegue de la técnica y el consumo al servicio del mantenimiento del sistema. Y evidentemente, un progreso ateleológico es una contradicción “in termini”. Por otro lado, gracias a los “media” se multiplican los “centros de la historia”, dándose una “deshistorización de la experiencia”, que nos hace vivir en la simultaneidad y el presentismo¹²².

Frente al ateísmo clásico, que rezumaba antropocentrismo prometeico (Fuerbach y Marx), el ateísmo contemporáneo viene resumido, según Vattimo, en la fórmula “Dios ha muerto, pero el hombre no lo pasa demasiado bien”. Y ello porque la negación de Dios “no puede dar lugar hoy a una reapropiación por parte del hombre, de una esencia suya alienada en el ídolo divino”¹²³. En último término, la crisis del humanismo está vinculada, como

119. J. F. LYOTARD, *La condición...*, o.c., 118.

120. J. F. LYOTARD, *La postmodernidad...*, o.c., 38.

121. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad*. (Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna). Gedisa, Barcelona 1986, 10.

122. Cfr. G. VATTIMO, o.c., 18-19.

123. G. VATTIMO, o.c., 33. En este sentido —como nos dice Jose M^a Mardones, la postmodernidad recoge de Nietzsche la muerte cultural y conceptual de Dios, que rechaza todo antropocentrismo y humanismo como fe o teísmo camuflados. Nietzsche sostiene que la sombra de Dios pervive en los ídolos de las supremas categorías como libertad, verdad, etc. (F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid 1973, 28). Más allá de un ateísmo humanista o “sus-

nos hizo ver Heidegger¹²⁴, a la culminación y crisis de la metafísica occidental, que olvidó la diferencia ontológica entre el ser y el ente, y que dio como fruto la hegemonía de la técnica moderna. Para Heidegger, comenta Vattimo, la crisis del humanismo radica en que “el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable”¹²⁵. Y la técnica, como culminación de la metafísica occidental, “llama al humanismo a una superación, a un *Verwindung*”¹²⁶. El sujeto moderno debe ser sobrepasado “en cuanto es un aspecto del pensamiento que olvida el ser en favor de la objetividad y de la simple presencia”¹²⁷. Hay que sobrepasar la subjetividad que, a la postre, se modela teniendo como correlato la pura objetividad científica¹²⁸. La superación de la metafísica tradicional ya quedó apuntada, observa el pensador italiano, en el nihilismo de Nietzsche y de Heidegger; esto es, en la concepción del ser como “evento”, como algo que nace y muere (“debilitamiento del ser”)¹²⁹.

Esa crisis del humanismo anunciada por Heidegger y Nietzsche, quizá se resuelva con una “cura de adelgazamiento del sujeto”, con el florecer de un sujeto débil, que sea capaz de escuchar la exhortación de un ser “que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación”¹³⁰. Y Vattimo acaba destacando los tres tipos de pensamiento que se dan en la postmodernidad:

–Un pensamiento de fruición, frente al pensamiento funcional que pretendía transformar la realidad; un pensamiento que intenta vivirla y disfru-

titutivo”, el postmoderno es un ateísmo “afirmativo”, que se identifica con la defundamentación, o dicho de otro modo, con el eclipse del hombre y de los ideales humanistas. Ahora sólo queda la libertad de los sentidos, y de los valores relativos.

124. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*. Cuadernos Taurus, Madrid 1970.

125. G. VATTIMO, *o.c.*, 42: “El humanismo es la doctrina que asigna al hombre el papel del sujeto, es decir, de la autoconciencia como sede de la evidencia en el marco del ser concebido como Grund, como presencia plena”, G. VATTIMO, *o.c.*, 43.

126. G. VATTIMO, *o.c.*, 41.

127. G. VATTIMO, *o.c.*, 42.

128. Paradójicamente la aplicación práctica de la técnica moderna acaba marginando la condición humana centrada en la libertad y la historicidad.

129. El nihilismo de Nietzsche se identifica con la “muerte de Dios” o la “desvalorización de los valores supremos”. Y para Heidegger al final del ser “ya no queda nada”, o dicho de otro modo, lo que se da es el ser como acaecer, sin fundamento. El pensamiento sólo puede pensar el ser como recurso (rememorización); recuerdo que lo piensa como ya desaparecido o ausente. El ser se despliega desvaneciéndose (Cfr. G. VATTIMO, *o.c.*, 108). Claro que Vattimo se acoge a una de las vertientes de Heidegger, la herméutica-nihilista, que no trasciende “los vagabundeos inciertos de la metafísica”. Pero hay otro Heidegger que intentó remontarse más allá de estos últimos y que, como reconoce el propio Vattimo al final de su libro, puede conducir a resultados místicos; en un intento de recuperar el ser más allá del ser como fundamento, pensándolo desde sí mismo. A mí este segundo Heidegger me resulta más atrayente...

130. G. VATTIMO, *o.c.*, 46.

tarla. Presentismo estético que rechaza la instrumentalización de la razón al servicio del “progreso”. Opta por la verdad que se da en la obra de arte.

—Un pensamiento de la contaminación, que se abre a la irreductible multiplicidad de los juegos lingüísticos, sin criterios definitivos y últimos. Se trataría de “un saber residual que tendría mucho de los caracteres de la divulgación (...), sería pues un saber que se colocaría en el nivel de una verdad ‘débil’”¹³¹.

—Un pensamiento de Ge-Stell (técnica moderna), que propicia “la organización total de la tierra por obra de la técnica”¹³². Los dos primeros son sus preferidos.

Hay que reconocer que el discurso postilustrado nos llena de inquietud, pues parece abocarnos o a un presentismo estético como “escatología realizada”, que llama a vivir el presente como “acto inmediato y total”, en el que se pierde el sentido de la historia, o, a pesar de todo, a una rutinización del progreso, que a la postre, ¿no nos llevará “al vértigo circular, tautológico, del sistema”?¹³³. En este contexto también parece perderse la “orientación normativa”, pues lo que parece postularse es un relativismo moral del compromiso y el consenso locales, y siempre rescindibles. ¿Es posible la vida social solidaria sin fundamentos más rigurosos y sólidos? ¿El hiperindividualismo postmoderno, y la estetización general de la vida, no ponen en peligro la democracia?¹³⁴.

Todos estos “peligros” nos llevan a solidarizarnos con la afirmación del profesor José Jiménez cuando afirma, recordando a W. Benjamín¹³⁵, que la pérdida de los grandes relatos nos ha empobrecido, nos ha hecho pobres en sabiduría. Como sostiene este catedrático de Estética, hoy carecemos de un “guión unitario” para la vida. Sin una “historia de salvación” la vida se convierte en un “drama abierto”, y el tiempo en un “torrente impetuoso e inaprensible para el hombre”, que ya no está iluminado por la memoria¹³⁶.

131. G. VATTIMO, *o.c.*, 157.

132. G. VATTIMO, *o.c.*, 1132. G. VATTIMO, *o.c.*, 158.

133. G. VATTIMO, *o.c.*, 1133. José M^o MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo, o.c.*, 67 y 68.

134. José M^o MARDONES, *o.c.*, 77.

135. "Nos hemos hecho más pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo actual", W. BENJAMIN, *Discursos interrumpidos*. I. Taurus, Madrid 1973, 173.

136. Cfr. José JIMÉNEZ, *La vida como azar. Complejidad de lo moderno*. Mondadori, Madrid 1989, 9-11 y 35. Nos recuerda lo que ya indicamos al señalar la actual pérdida del auténtico espíritu festivo: "En otras épocas históricas, en otras situaciones antropológicas, la "memoria cultural" preserva con la densidad "retenida" del pasado en el presente, una experiencia

De alguna manera, parece pues, que hay que recuperar el relato para ser verdadero protagonista de la propia vida. Y como observa nuestro autor, "hay historias en plural, pero en nuestra cultura existen también, como en toda tradición humana líneas de continuidad, referencias políticas y morales construidas en el proceso de la modernidad, y que hoy siguen siendo operativas"¹³⁷. Esto último nos lleva a contemplar la otra versión de la postmodernidad: la postmodernidad como resistencia. No obstante, antes de abordar esta consideración, debemos destacar los efectos disfuncionales latentes para su propia concepción, que ha tenido el secularismo de la sociedad postindustrial, atomizada y consumista, y del pensamiento postilustrado; la paradoja del reencantamiento.

EL RETORNO DE LO NUMINOSO

En la sociedad secular hemos visto que la religión, parecía perder protagonismo social y se privatizaba. Para algunos era un fenómeno que no tardaría en desaparecer. No obstante esta perspectiva ha sido desmentida por los hechos. Como nos recuerda H. Cox, "la significación o influjo de la religión no está hoy en decadencia. Basta con fijarse en Irán, en América Latina y en Polonia (o en la televisión americana) para darse cuenta de su auge. El frecuente aserto conservador que el mundo moderno es menos religioso que cualquier mundo anterior a nosotros no puede aceptarse como algo evidente"¹³⁸. Hoy somos testigos de un sorprendente reverdecer de inquietudes espirituales, de un "reencantamiento del mundo", en la forma de un mosaico diverso de prácticas y experiencias ocultistas, mágicas y místico-religiosas, que componen el "sincretismo" o "helenismo religioso" de la postmodernidad. En EE.UU. por ejemplo, existen una infinidad de movimientos, cultos, terapias, sectas y prácticas de astrología y futurología que constituyen una

integradora del tiempo, del fluir de la vida", J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 35. Frente a ello, "el hombre contemporáneo está de antemano derrotado por el tiempo. La tradición se ha roto, y sobre la proyección de un futuro crecientemente gravita con más fuerza la incertidumbre, el miedo", J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 129.

137. J. JIMÉNEZ, *o.c.*, 17.

138. H. COX, *La religión en la Ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Sal Terrae, Santander 1985, 73. Y frente al tópico medio urbano, medio hostil a la religión, puntualiza este teólogo y sociólogo norteamericano: "La ciudad no impide hoy a la gente ser religiosa. Desde las masas de los astilleros de Gdansk hasta las florecientes iglesias baptistas de Houston, pasando por las favelas de São Paulo y las plataformas de incineración de Benarés, a orillas del Ganges, no parece que la religión esté desapareciendo, sino creciendo en número y densidad". H. COX, *La religión en la ciudad secular, o.c.*, 75.

variopinta oferta espiritual ¹³⁹. A este pluralismo de ofertas, más o menos exóticas, en el campo de la espiritualidad es a lo que el sociólogo González-Anleo ha llamado el "zoco del espíritu" ¹⁴⁰.

El exceso de racionalismo burocrático, de dominio funcional-técnico, de consumismo y de cientifismo fracasado, que dejan a un lado las cuestiones últimas, parece que ha llevado a la gente hacia la búsqueda de lo anómalo y de lo sorprendente o maravilloso. Y quizá lo que subyace a todo este fenómeno sea el miedo, la inseguridad, el desconocimiento de sí y la pérdida de sentido ¹⁴¹. La última inadecuación consigo mismo que constituye el sujeto humano le lleva a proyectarse siempre más allá. Tiene razón el profesor Aranguren cuando sostiene que el hombre es un animal utópico, esperante y escatológico porque es búsqueda insaciable de plenitud. La represión por una cultura unilateral o fragmentaria de esa necesidad radical sólo podrá ser temporal. Acabará por ser reivindicada. Y si el individuo no encuentra ya la religión tradicional colocará sustitutos o equivalentes funcionales en su lugar ¹⁴², ya sean prácticas pseudorreligiosas sincretistas o movimientos utópicos, nacionalistas, ecologistas, pacifistas, feministas, etc. E incluso se está dando una "sacralización solapada" del poder civil ¹⁴³, y de lo profano ¹⁴⁴. Con relación a lo primero, "los dioses vestidos de paisanos" son ahora dispensadores de la verdad y árbitros absolutos del bien y del mal; y con relación a lo segundo se da "la pietas profana" que rinde culto a la salud del cuerpo, al cultivo del deporte y de la gimnasia, a la cirugía estética, o a la "trashumancia erótica" ¹⁴⁵.

139. Cfr. MARVIN HARRIS, *La cultura norteamericana contemporánea*. Alianza, Madrid 1984 1984, 157ss.

140. Este fenómeno implica: "la fascinación de lo exótico, el misterio en tono menor de la filosofía oriental, las experiencias seudosacramentales de rituales y ceremonias enajenadoras de la conciencia, la promesa de adueñarse de poderes mentales desconocidos al animal racionalista que pulula por las calles de las grandes urbes europeas o norteamericanas... algo parecido a lo que el "zoco" significa para el viajero que se pierde por los infinitos vericuetos de un zoco oriental", J. GONZÁLEZ-ANLEO, *El zoco del espíritu*. Cuadernos de realidades sociales, n° 35/36. Madrid, enero 1990, 101.

141. "Las visiones que ordenen y den dirección a lo comunitario, las identificaciones que estructuren emocional y simbólicamente nuestras vidas y exorcicen nuestros sentimientos, concojas y perplejidades, continúan en gran demanda", S. GINER, *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987, 183-184.

142. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Hacia un futuro definitivo: Promesa y mediación humana*, en AA.VV., *El futuro de la religión*. Sígueme, Salamanca 1975, 45-46.

143. Cfr. José M^a GONZÁLEZ RUIZ, *La Iglesia a la intemperie*, o.c., 53.

144. Cfr. S. GINER, *Ensayos civiles*, o.c., 185; S. GINER, *El destino de la libertad*. Espasa-Calpe, Madrid 1987, 154-155.

145. Analizando el complejo fenómeno social del fútbol, Amando DE MIGUEL, con su acostumbrado y mordaz sentido del humor, destaca que no sólo aparece como un elemento de iden-

Un síntoma que ratifica, bien explícitamente, esta “venganza de lo reprimido” es el notable desarrollo de las sectas, que ya están siendo en nuestro país no sólo un problema moral-religioso, sino también social y político ¹⁴⁶. En términos generales podemos decir que la secta viene a ser una sociedad compuesta por miembros con creencias estrictas, con un cierto grado de austeridad y ascetismo, que se apartan del mundo por no comulgar con sus exigencias, y que, como agrupamiento “voluntario de convertidos (“exclusivismo comunitario”), conciben una salvación selectiva ¹⁴⁷. La secta pretende proporcionar seguridad y certeza por ser acaparadora de la verdad y de la salvación. Además su proselitismo suele casar con su rigorismo doctrinal y moral. Muchas de ellas presentan un sincretismo donde se mezclan elementos del cristianismo con otros de la filosofía y espiritualidad orientales, y técnicas para el control de la mente. Su organización suele ser jerárquica o piramidal, viniendo a ser instituciones “totales” (E. Goffman), o “voraces” (Lewis A. Coser), que acaparan al individuo exigiéndole una entrega incondicional, incompatible con otros compromisos sociales y humanos. La secta parece ofrecer la oportunidad de un reconocimiento individual, de unas relaciones personalizadas y participativas, que luego se degrada (“narcisismo guiado”), procura afecto, acogimiento y un camino de realización y salvación bajo el guía carismático. Pero más allá de todo esto, pueden darse fines inconfesados; manipulación de la mente (lavado de cerebro), desvinculación social total, pudiéndose llegar a la explotación económica, y a la manipulación, promiscuidad y explotación sexuales ¹⁴⁸. De tal modo que, “la secta

tificación colectivo-cultural, sino que puede jugar el papel de un equivalente funcional de la religión con su función ritual y de otorgamiento de sentido: “Tenemos las catedrales que son los estadios de fútbol y los palacios deportivos; los profetas que son los cronistas deportivos denunciadores de la corrupción; los santos que son las estrellas deportivas (...); las procesiones o peregrinaciones que son las caravanas de seguidores que van tras el equipo con banderas, gorros, himnos y demás emblemas de identificación; los fieles o “forofos” (...); la periodicidad semanal con que se organiza el ciclo litúrgico de los partidos (...). El deporte espectáculo cada vez incorpora más elementos expresivos, rituales, de identificación colectiva que antaño eran dominio casi exclusivo de la religión”, AMANDO DE MIGUEL, *El aula en el aire*. Eudema. Madrid 1987, 16.

146. “En España actúan unas 50 sectas conocidas”. Y “la época privilegiada para su implantación en España fue la década de los años 70, especialmente en su segunda mitad, coincidiendo con la implantación de la democracia y de las libertades”, FRANCISCO AZCONA SAN MARTÍN, *Las sectas en España*. Cuadernos de realidades sociales, nº 35/36, o.c., 54. La Constitución de 1978 y la ley de libertad religiosa de 1980, no diferencian a los españoles por sus creencias religiosas. Las sectas pueden, pues, desarrollarse en nuestro país, siempre que no atenten contra otros derechos fundamentales (libertades públicas, salud, moralidad pública...).

147. Cfr. Julián GARCÍA HERNANDO, *El fenómeno de las sectas*. Cuaderno de realidades sociales, nº 35/36, o.c., 28-29.

vende comunidad y significado a un precio extraordinariamente alto: la ciega renuncia al propio yo”¹⁴⁹.

Teniendo en cuenta todo lo dicho se comprende que los individuos más propicios para ser víctimas de las sectas son personas desvinculadas de las familias, descontentas de la sociedad en que viven, con sentimientos de marginación, sin relaciones sociales, con crisis afectivas y espirituales, decepcionadas del catolicismo institucional, etc. Objeto especial del celo proselitista de las sectas son los jóvenes con problemas sociales, inadaptados familiarmente, con crisis psicológicas propias de la maduración de la personalidad, etc.

Es difícil enjuiciar este complejísimo fenómeno que hemos llamado “la venganza de lo reprimido”. Pero de un modo muy sucinto coincidimos con H. Küng cuando escribe: “La verdadera humanidad es de hecho (...) el presupuesto de la verdadera religión; la humanidad es la exigencia mínima que se plantea a todas las religiones. Las religiones que no realizan en sí mismas los derechos humanos no tienen ya credibilidad”¹⁵⁰.

Desde esta óptica crítica, también podemos decir que si el reto con el que se enfrentó la teología moderna fue la defensa de la fe en una época donde ésta parecía declinar, el reto con el que se enfrenta la teología postmoderna es interpretar, a la luz de la fe, este resurgir de lo religioso, que no sólo se concreta en ese retorno “calidoscópico” de lo sagrado, al que acabamos de aludir, sino también en las prácticas que provienen de la “periferia” de la cristiandad¹⁵¹. Prácticas que pueden ayudarnos a asumir la crítica

148. CEIS, Edelwis, Agora, Arco Iris, Niños de Dios...

149. ALVIN TOFFLER, *La tercera ola*, p. 434; citado por OVIDIO CALLE, *Las sectas en un mundo secularizado*. Cuadernos de realidades sociales, nº 35/36, o.c., 96. Los problemas creados por las sectas en nuestro país han llevado a la creación de una comisión parlamentaria para su investigación, y a la instrumentalización de medidas judiciales. “Las tres grandes razones de la acción contra las nuevas sectas han sido: 1) la destrucción de los vínculos familiares y sociales que en muchos casos acompañan al ingreso de los candidatos; 2) la amenaza al sistema dominante de valores que muchas nuevas sectas representan; y 3), y de una forma especial, la explotación y, en algunos casos, profundo deterioro de la persona humana”, J. GONZÁLEZ-ANLEO, *El zoco del espíritu*, o.c., 118. Aunque no todas las organizaciones y movimientos religiosos presentan estos rasgos y características tan claramente. Algunos, por ejemplo, están más próximos a las Iglesias oficiales, buscando la renovación y autenticidad espirituales. Así los lugares de renovación espiritual (comunidades evangélicas como las de Darmstad, Grandchamp, Taizé, o en España las acampadas juveniles de Silos); los movimientos de espiritualidad pentecostal o grupos carismáticos católicos y protestantes... etc.

150. H. KÜNG, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*. Concilium nº 228, o.c., 308.

151. Cfr. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*. Sal Terrae, Santander, 1981. “En 1900 el 77% de católicos vivían en Occidente, y sólo el 23% en el Tercer Mundo o países del Sur. En 1980 el porcentaje cambia sensiblemente: el 58% viven en el tercer mundo, y el 42% en Europa y Norteamérica. Las previsiones para el año 2000 son que el 70% de los católicos vivirá en el

de la reificación del discurso metafísico, moral y religioso, que se encontraba implícita en el nihilismo nietzscheano, y en el deconstructivismo metafísico de Heidegger. El "pecado de idolatría" (dogmatismo, legitimaciones reificadoras, sacralización de lo temporal) contribuyó a que se perdiera la credibilidad en la función totalizante del metarrelato cristiano ¹⁵². Desde esta pers-

tercer mundo, y sólo el 30% en Europa y Norteamérica", José M^a MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, o.c., 135.

152. El cristianismo occidental acabó, de modo acomodaticio, legitimando el proyecto liberal-burgués de la modernidad. "La idolatría más peligrosa no es la de las especulaciones conceptuales de Dios, sino la de los monumentos ideológicos erigidos en su nombre para legitimar instituciones, sistemas y aun proyectos culturales inhumanos o deshumanizadores", José M^a MARDONES, o.c., 117. Hoy la teología crítica sabe que la concepción de la salvación cristiana debe estar abierta a la reflexión, a la revisión crítica, y a una traducción conforme a "los signos de los tiempos" (Cfr. José M^a MARDONES, o.c., 89). A ello aludimos también al comentar (en la nota 90), "el círculo hermenéutico" que plantea el teólogo J. Martín Velasco.

En un plano más abstracto, pero del mismo modo, la crítica postmoderna a los excesos del racionalismo y del pensamiento objetivante puede ser muy saludable en la medida en que un excesivo conceptualismo obstaculiza o impide otros abordajes (estético, lúdico, místico...) de la inagotable realidad. Si nos encerramos, de un modo unilateral, en un discurso metafísico fundante y objetivador (el del principio de razón suficiente y de causalidad), podemos caer en la tentación de evacuar el misterio, y lanzarnos en brazos de la razón científica y del método positivo-explicativo. Ya hemos dicho que la metafísica del ente puede acabar haciendo que la realidad pierda profundidad, y se identifique con lo meramente empírico. El pensamiento ultrametafísico, al que apunta el último HEIDEGGER, nos puede ayudar a no olvidar nunca que nuestro hablar de Dios siempre será inadecuado e insuficiente, meramente "tentativo", y próximo a la deformación: "Hace falta recorrer los mensajes sobre Dios de la tradición y las generaciones que han ido en su búsqueda, sin poder hablar nunca de modo seguro, estable y definitivo. Se trata de una hermenéutica abierta a la presencia de Dios en las diferentes culturas y expresiones que no podrán alcanzar nunca ni la imagen, ni el símbolo, ni el concepto definitivo; un hablar "débil" sobre Dios que se sabe siempre dialectal, situado en una cultura y limitado por ella, cuando no idolátrico", José M^a MARDONES, o.c., 103. En este sentido la teología postmoderna debe ser, entre otras cosas, una teología ecuménica; es decir, una teología propulsora de un "cristianismo verdaderamente católico, universal, enraizado culturalmente en todo el mundo (...) estamos ante el amanecer de una Iglesia policéntrica y de una teología pluralista y universal", José M^a MARDONES, o.c., 135. Cfr. también H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad*, o.c., 169-202.

Curiosamente en el discurso postmoderno puede haber implícitamente —como dice José M^a Mardones— una "propedéutica al misterio". Al pensamiento objetivante le corresponde un "yo fuerte", dominador y controlador; en cambio al pensamiento ultrametafísico le correspondería un "yo débil", "capaz de escuchar esa exhortación del ser (Absoluto) que le habla desde todos los lugares, con todos los nombres y con ninguno. Pero este yo atento, entregado al misterio inagotable de la realidad, supone una persona desasida de la avidez de control, dominio y posesión respecto al objeto (...). La apertura al misterio (...) sólo se alcanza en el desasimiento de las cosas y en el ejercicio fructivo, no funcionalista del pensamiento", José M^a MARDONES, o.c., 109-110. Ese yo desasido de sí (que no hay que confundir "con un sujeto agotado, debilitado, enfermizo y ausente del pensamiento y de la construcción de la sociedad", José M^a MARDONES, o.c., 118) se abrirá más fácilmente a la experiencia del amor y del agradecimiento como vías más eficaces de acceso al misterio. Cfr. Manuel FDEZ. DEL RIESGO, *El hombre: el animal agradecido*. Cuadernos de realidades sociales, n^o 37/38, Madrid, enero 1991.

pectiva, las comunidades cristianas de base, y los grupos comprometidos con la “teología de la liberación”, que se ubican en muchas partes, pero especialmente en América Latina, resultan muy sugerentes, más allá de sus dificultades y problemas ¹⁵³. “Ambos ponen el acento en la Biblia y afirman estar recordando a la gente el mensaje original, despojado de los errores e ídolos de la modernidad” ¹⁵⁴. La superación de una excesiva separación y aislamiento entre fe y política (sin negar, por supuesto, la autonomía de la esfera secular) puede ayudar a superar las irracionalidades y contradicciones de la modernidad. Y frente a una teología que demasiado fácilmente se adaptó al mundo moderno, la teología de la liberación nos recuerda que este mundo es precisamente la mayor blasfemia frente al mensaje de la “buena noticia” del Evangelio. Frente a una moral-pastoral intimista-individualista desentendida de los “pecados institucionales”, “la Iglesia debe hacerse política, a pesar de los malentendidos que ello suponga, si desea ser un signo suficiente de hasta dónde llega la salvación de Dios” ¹⁵⁵. La teología radical ha tenido un importante caldo de cultivo en las comunidades de base, de tal modo que una renovación profunda de la Iglesia lucha por consolidarse desde ellas ¹⁵⁶. Las comunidades de base, frente a la Iglesia burocratizada, se configuran conforme a un ethos más democrático, participativo, y sensible a los problemas de la vida real, y a las exigencias evangélicas que de ellos brotan. Vienen a ser, en su función profética, la antítesis de la privatización-trivialización moderna de la religión, bajo la que se solapa un “constantinismo religioso”.

LA POSTMODERNIDAD COMO RESISTENCIA

Como ya indicamos, esta forma de postmodernidad sigue creyendo, de alguna manera, en las posibilidades del proyecto moderno, aunque reconociendo estar necesitado de rectificación, y de ser completado en su superación. En esta onda estaba H. Küng al mantener la humanidad como la exigencia mínima de toda religión que se precie de tal. Esta postmodernidad sigue creyendo —como dice J. Ballesteros— en la razón, en el progreso y la

153. Si la teología de la liberación presupone como elemento teórico un modelo de sociedad corporativo-conflictivo es porque es el que le resulta más operativo para reflexionar sobre la sociedad en la que está ubicada la comunidad. Y “...la auscultación de los signos de los tiempos, propiciada por el Vaticano II queda en pura palabrería si no viene precedida por la analítica social”, Víctor CODINA, *Eclesiología y análisis sociológico*, en AA.VV., *Analizar la Iglesia*. HOAC, Madrid 1981, 49.

154. H. COX, *La religión en la ciudad secular*, o.c., 22.

155. H. COX, o.c., 98.

156. Cfr. L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Sal Terrae. Santander 1979.

democracia. Pero no es una fe ciega, sino que impone sus condiciones: "Una razón integral y ampliada que se apoya en lo interdisciplinar y trata de satisfacer las necesidades humanas fundamentales, de lo biológico a lo simbólico (...). Un progreso, como fruto del esfuerzo de la libertad humana, que parte de la convicción de que los grandes problemas de nuestro tiempo no son técnicos, sino éticos, y competen al homo qua homo. Una democracia que lejos de etnocentrismo y del relativismo, busca ante todo el respeto a lo inalienable en la persona tanto frente al Estado como frente al mercado". Todo esto supone la recuperación de una concepción de la persona que, más allá de la mera concepción liberal-individualista, y de la "máscara lúdica" postmoderna, la considera "como un ser abierto a lo real, como relación con el origen, con los otros, con la naturaleza". El hombre entonces lejos del "homonculismo" postmoderno, se experimenta no como soberano absoluto, sino como "guardián y custodio de la realidad para sus coetáneos y para los miembros de las generaciones futuras"¹⁵⁷.

Una figura representativa de esta postilustración como resistencia es J. Habermas, que cree que la causa de la Ilustración es recuperable¹⁵⁸. Esta posibilidad está sujeta a la tarea de, mediante una teoría reconstructiva, hallar el proceso racionalizador que supere las deficiencias con que ha llevado a cabo, hasta ahora, la modernidad. En la sociedad moderna, el modo de producción capitalista ha puesto límites y restricciones a la racionalización comunicativa. Hay que poner, pues, los fundamentos de una nueva reformulación del proyecto moderno, y para ello reconstruir las condiciones universales que permitan el desarrollo de la moral, y el fortalecimiento de la democracia.

Para Habermas alcanzar la unidad perdida de la razón, significa recuperar un poder de integración social gracias a la fuerza de consensualización de dicha razón. Por tanto se interesará especialmente por analizar los presupuestos racionales del proceso por el que se consigue el consenso. El diálogo argumentativo parece ser el camino para alcanzar el consenso acerca de la verdad, y de la justicia. Y ello significa la existencia de una estructura racional fundamental ubicada en el lenguaje humano. La razón técnica y la razón práctica quedarían así integradas en este nivel procedimental. Todo ello significa la existencia de unos mínimos que harían viable el discurso racional, y el entendimiento entre los hombres. Busca, pues, Habermas la reconstrucción de una razón dialogal, que permita el argumento iluminador de las solu-

157. J. BALLESTEROS, *o.c.*, 13-14 y 147.

158. Frente al "pathos del final" de la postilustración, Habermas parece identificarse con un "pathos de una ilustración radicalizada". Cfr. ALBRECHT WELLMER, *La dialéctica de modernidad y postmodernidad*. En compilación de J. Picó, *Modernidad y postmodernidad*, *o.c.*, 103.

ciones más adecuadas para los problemas con los que se van enfrentando lo hombres.

Sin acción comunicativa y sin capacidad de convivencia no es posible la vida humana. Acción comunicativa que tiene como interés, no el control y manipulación de la naturaleza, sino el entendimiento entre los hombres (interés práctico). El interés técnico y el práctico deben estar debidamente vertebrados para liberar al hombre (interés emancipativo). Clarificar esto exige una ciencia crítica que es el objeto de los desvelos de Habermas. Para este autor, en fin, el interés técnico será auténticamente racional, y el trabajo auténticamente humanizador, si están integrados y dirigidos por el interés emancipativo, y una teoría crítica que subordine la razón técnica a la razón moral y política. Digamos, por último, que en su esfuerzo por establecer las condiciones de posibilidad de una acción comunicativa, Habermas descubre una lógica de la conciencia moral, y una "ética universal dialogal" en la estructura del propio lenguaje humano, que recoge los viejos ideales de la libertad para buscar la verdad, la igualdad de oportunidades, y la justicia como eliminación de privilegios y relaciones unilaterales ¹⁵⁹.

Sin dejar de reconocer el gran mérito de un esfuerzo tan complejo como el llevado a cabo por Habermas, hay que reconocer que éste acaba componiendo una "metanarrativa" un tanto abstracta, que puede caer en los excesos del consensualismo y de la universalización. Y más allá de que él descubra ciertos valores morales como condición de la comunicación, el problema epistemológico no se puede reducir al problema del consenso, pues eso acercaría, peligrosamente, la verdad a la opinión. Y es que los criterios de validez y de verdad no pueden ser lo aceptado social y dialogalmente, sin más. Nadie duda hoy de que la discusión y el diálogo pueden ser una mediación positiva a la hora de clarificar criterios y problemas, pero no pueden ser, sin más la fuente del criterio de verdad, y la fuente de la obligación moral ¹⁶⁰. Por otro lado el hincapié en la universalización del discurso puede llevarnos a la eliminación de unas legítimas diferencias ¹⁶¹. ¿El criterio de verdad y los principios éticos no deben tener un cierto carácter supraconvencional? ¿La religión puede aportar algo al respecto? Para contestar a estos interrogantes, vamos a situar nuestra reflexión en un contexto social concreto.

159. Cfr. HABERMAS, *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid 1982. Idem, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona 1985. IDEM., *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus, Madrid 1987.

160. Así, "las injusticias del mundo no se remedian sólo con el diálogo, requieren la aceptación de la realidad tal cual es y del esfuerzo solidario, J. BALLESTEROS, *o.c.*, 80-81.

161. Cfr. José M^o MARDONES, *o.c.*, 53; J. BALLESTEROS, *o.c.*, 80-81.

EL CASO DE ESPAÑA: LA CRISIS DE LA ÉTICA CIVIL

Abordar el problema de la secularización en la sociedad española actual, nos obliga a analizar, aunque sea brevemente, las relaciones entre la Iglesia, la sociedad civil y el Estado democrático.

Desde la sociología del conocimiento, y en términos generales, ya hemos visto que la religión cumple una importante función de simbolización de la vida cotidiana, promoviendo su legitimación o su modificación. La religión se revela como un “capital simbólico”, que procura significación, incidiendo en la vida ética, política y social. Ayuda, pues, a configurar el comportamiento colectivo ¹⁶². “Estructura fundante de sentido” que ha solido legitimar y fundamentar el orden social. En este sentido ha sido “significante por antonomasia” e “instancia estructurante” que ha proporcionado una “teodicea social”. De tal manera que, el orden socio-político-económico ha aparecido como querido por Dios, y la religión como una garantía metasocial. En el caso del cristianismo todo esto ha supuesto “una recepción selectiva del mensaje original” mediatizado por los intereses políticos ¹⁶³. Claro que otras veces, ha surgido una cultura religiosa con valoraciones y prácticas, apoyadas por sectores sociales no dominantes, que han cuestionado gravemente el “statu quo” vigente. Teniendo en cuenta este marco teórico, ¿qué presencia ha tenido la Iglesia en la sociedad española, y qué papel ha jugado?, ¿un papel cohesionador o desestabilizador?

Podemos decir, en términos generales, que en la historia de España que va desde la restauración monárquica en la figura de Alfonso XII hasta la muerte del general Franco y el advenimiento de la democracia, la Iglesia católica ha sido secuestrada por la derecha política. Incluso en la primera mitad del siglo XX, se prestó al juego de una derecha premoderna condenando sin paliativos el liberalismo, el anarquismo y el socialismo. En este juego ella también buscó la seguridad y las prebendas que facilitarían su labor pastoral. Los antagonismos ideológicos de esta época fueron tan radicales y extremistas, que la propia Iglesia sufrió en sus propias carnes los apasionamientos, odios, resentimientos, y reduccionismos violentadores de la realidad. Fue el precio de la identificación de la institución y de sus símbolos con los intereses de un sector social, y de la legitimación del orden por este último defendido ¹⁶⁴.

162. "La religión posee una especial capacidad para crear símbolos y signos interpretativos y manipulativos de la realidad, que la ha convertido en la primera fuerza instituyente de la sociedad", Rafael DÍAZ-SALAZAR, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. HOAC, Madrid 1988, 142.

163. Cfr. Rafael DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 137-139.

164. Cfr. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 28-38.

Todos sabemos que uno de los errores más graves y de mayores costos políticos y sociales de la II República fue su manera de abordar la cuestión religiosa ¹⁶⁵. Le aportó la pérdida del apoyo de importantes sectores sociales, y que el levantamiento militar de 1936, como reacción, consiguiera fácilmente el apoyo de la jerarquía eclesiástica; apoyo que culminaría en el nacional-catolicismo del régimen dictatorial. La Iglesia —Institución se convirtió en el aparato ideológico del Estado, y la religión cristiana en la “religión civil” legitimadora del régimen ¹⁶⁶.

No obstante, en el tardo-franquismo, la Iglesia fue experimentando un cambio de actitud que le llevó, en algunos de sus sectores, a una crítica deslegitimadora del régimen ya decadente. Crítica que se concretó en un cuestionamiento de la teología integrista, de la política autoritaria, y en el desarrollo de una nueva sensibilidad por el ecumenismo y los derechos humanos. Este cambio vino propiciado por una serie de circunstancias y factores que muy bien señala José M^a Mardones: “...el cambio generacional, el notorio incremento económico y educacional, la salida al extranjero de jóvenes clérigos y las aperturas religioso-culturales que propició el concilio Vaticano II, el boom del turismo y el clima cultural y político de los años 60 y primeros 70”. En la primera asamblea Nacional Conjunta de sacerdotes y obispos de 1971, la Iglesia española tomó postura por la reforma del Vaticano II, y “De legitimadora del sistema pasa a ser crecientemente legitimadora del cambio del sistema”. En el tardo-franquismo “los espacios eclesiales” fueron “lugares de reunión y expresión de la oposición al régimen”, pero con la transición a la democracia y la legitimación de los partidos y sindicatos las organizaciones religiosas perdieron este papel ¹⁶⁷.

La neutralidad política que adoptó la Iglesia con el estreno de la democracia facilitó que el cambio político fuera pacífico y menos traumático ¹⁶⁸. A su vez la aconfesionalidad de los partidos y de la vida política ayudó a que la

165. Cfr. FRANCÉS LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*. Alianza Universitaria, Madrid 1990, 203-234. Entre las medidas que se establecieron caben destacarse las siguientes: disolución de la compañía de Jesús, prohibición a los religiosos de ejercer la función docente, retirada a la Iglesia para la ayuda del Estado, etc. Junto a ello la incapacidad del gobierno para controlar el orden público (quema de conventos, asesinatos de sacerdotes y religiosos).

166. Cfr. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 39ss. Carlos PEREDA y Miguel Ángel de PRADA, *Proyecto de análisis sociológico de la Iglesia española*, en AA.VV., *Analizar la Iglesia*, *o.c.*, 81.

167. José M^a MARDONES, *La desprivatización del catolicismo en los años ochenta*. Rev. Sistema, n^o 97, Madrid, julio 1990, 124 y 125. Cfr. también R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 66, 108, 110.

168. En la homilía que el Cardenal Tarancón pronunció con motivo de la Misa que ofició en ocasión de la proclamación de Juan Carlos I como rey de España (27-11-1975), insistió en la necesidad de “la independencia y neutralidad de la Iglesia y se planteó la necesidad de nuevas estructuras político-jurídicas y sociales que favorecieran la participación política y la defensa y el respeto de los derechos humanos”, R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 112.

religión dejase de ser un elemento de división. De tal modo que actualmente ser católico no significa ya ser necesariamente de derechas, ni el ser de izquierda implica por fuerza ser anticatólico ¹⁶⁹. En este sentido, la Iglesia ha asumido un "retraimiento institucional respecto de la política", que es lo que Jose M^a Mardones llama la "privatización del catolicismo". Ello unido a la "estrategia de la mediación" o presencia de los creyentes en la sociedad como "fermento", coadyuvó a la menor visibilidad social del catolicismo ¹⁷⁰. Esta privatización casaba muy bien con el establecimiento de un estado aconfesional y con el espíritu de la secularidad.

No obstante, actualmente, se abren ciertas tensiones y fricciones entre la Iglesia y el Estado que, a mi modesto juicio, tienen como telón de fondo por un lado, la necesidad de que la Iglesia acabe de asumir el carácter laico de la política estatal, y por otro que el Estado asuma el carácter no exclusivamente privado del hecho religioso. La Iglesia tiene que aceptar la nueva situación secular, caracterizada por "el pluralismo sociocultural como fuente de un ordenamiento social no vinculado a una sola magnitud cosmovisional" ¹⁷¹; pero por contraposición, el Estado tiene que aceptar de manera limpia y honesta la autonomía de la sociedad civil, para de esta manera dispensar un tratamiento adecuado a los grupos e instituciones que en ella se desenvuelven; entre ellos, la Iglesia católica. Esta última reivindicación se asienta además, en un principio fundamental: "El Estado debe ser neutral en la configuración ideológica de la sociedad. (...). El Estado no debe hacer lo que puede ser realizado por los grupos sociales. (...). La sociedad es algo más que el Estado, y aquella no puede ser modelada únicamente por éste, porque entonces estaríamos ante un totalitarismo" ¹⁷². Sólo de esta manera podrán

169. Valgan como datos significativos los siguientes: en las elecciones generales del 82, el voto del PSOE con relación a su religiosidad se distribuyó así: 5% de muy buenos católicos; 17% católicos practicantes; 29% no muy practicantes; 27% no practicantes; 15% indiferentes; 4% ateos. Y en el voto comunista: 4% muy buenos católicos; 4% católicos practicantes; 28% ateos. Cfr. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 82 y 85.

170. La Iglesia española se opuso a la idea de apoyar un partido confesional, "pues ningún programa de partido agota o se identifica con el Evangelio". "Ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del espíritu evangélico. Por otra parte, ni se podría hablar de un programa o ideología única, exigida por la fe cristiana", R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 55 y 61. Valoración en perfecta sintonía con la secularidad que en el presente trabajo hemos propuesto. Esto no quita para que haya opciones fundamentales, desde la fe y la ética, que puedan implicar ciertos rechazos y preferencias. La estrategia de la mediación alude al "estilo de presencia pública que los cristianos más comprometidos con el cambio de régimen instauraron en la democracia. Un trabajo mano a mano con todos, creyentes o no creyentes, a fin de construir una sociedad más libre, justa e igualitaria", José M^a MARDONES, *La desprivatización, oc.*, 130.

171. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 53.

172. R. DÍAZ-SALAZAR, *o.c.*, 58-59.

canalizarse e institucionalizarse las posibles tensiones que surjan entre la Iglesia y el Estado como instituciones reguladoras de los procesos sociales, que influyen en la configuración socio-cultural y ética de la sociedad pluralista.

La Iglesia no puede olvidar que ya no detenta el monopolio de la moral cívica. En el ágora pública donde intenta hacerse oír, hay ahora otras voces. Y “a este cambio estructural corresponde un cambio radical en la legitimación de los valores cívicos que amasan la solidaridad común, básica para el funcionamiento y sostén de una sociedad”. Ahora parece imponerse un método “habermasiano”: “...será, en principio, la libre discusión y la capacidad persuasiva de las razones acerca de las aportaciones de una u otra solución las que diriman los problemas en el campo de la ética cívica y los valores”¹⁷³. La religión es ahora una tradición más que deberá luchar para que su voz se oiga. Pero en un contexto pluralista, democrático y respetuoso, del que deberán salir consensos básicos, que alcanzarán su última objetivación en la legislación del Estado. Una legislación que deberá dejar un margen para la intimidad y libertad de conciencia, y respetar los derechos humanos. (Pensemos en temas tan polémicos como el divorcio, el aborto, la LODE, etc...). El sujeto ahora tendrá que negociar su identidad en cada situación con muchos significantes, teniendo que elegir entre universos simbólicos en pugna, complementariedad y contraste. La conquista de la propia identidad y de un compromiso de vida quizá sea ahora más difícil e inseguro, pero también probablemente más abierto, rico, auténtico y maduro.

Ahora bien, lo que el Estado no puede hacer es pretender una despolitización absoluta de la religión, de tal manera, que ésta enmudezca ante determinados comportamientos del gobierno, o cualquier otro poder del Estado. Desde su denuncia profética, la Iglesia no puede renunciar a su función crítica, aunque ello sea dentro del pluralismo y el respeto mutuo. Esto además sería socavar la autonomía de la sociedad civil, pieza clave de la democracia.

Es cierto que en la década de los 80, y especialmente en los últimos años, la jerarquía eclesial ha señalado con preocupación que la “estrategia de la mediación” no ha dado los frutos evangélicos deseados, y que el partido en el gobierno (PSOE) ha ejercido un plan premeditado para procurar la descristianización de la sociedad española. El PSOE, bajo el modelo del progreso y el estado del bienestar, ha fomentado una cultura de la in creencia, de la búsqueda a cualquier precio del bienestar material o consumismo acrítico, una exaltación de la libertad y el individualismo irresponsables (permisividad sexual, relativismo moral, pragmatismo vulgar, etc...).

173. José M^o MARDONES, *La desprivatización, o.c.*, 126.

Todo ello, además, sometido, a nivel político, al dirigismo del partido del gobierno ¹⁷⁴. Ante esta situación, un sector de la Iglesia española desea recuperar espacios públicos para la religión, a fin de evitar este secularismo creciente. Hay que recuperar la presencia institucional cristiana (prensa, TV, escuela, universidad, sindicatos, etc.). Esta tendencia implica, pues, una “desprivatización del catolicismo”, que se identificaría con “una repolitización de la religión y la esfera de la moral privada, y una remoralización de la cultura y la esfera pública” ¹⁷⁵. Lo malo es que hay muchos síntomas que nos hacen pensar que si esta repolitización se lleva a cabo, la Iglesia terminará legitimando e identificándose con “los valores y tendencias de la derecha española”, ya que se centra especialmente en el triángulo “sexualidad, propiedad, escuela, que apunta a los peligros procedentes de abusos y desorientaciones de la izquierda, pero que observa menos las raíces de tales males en la derecha y olvida, en general su enraizamiento en los valores del sistema capitalista” ¹⁷⁶.

Pensamos que la estrategia de la mediación es necesaria y acorde con la asunción de la secularidad, tal como la hemos planteado en este trabajo, en el seno de la sociedad secularizada. Si los frutos de esta estrategia no han

174. La política desarrollada por el PESOE no ha significado un cambio de sistema económico, sino la simple sustitución en el poder para consolidar la democracia capitalista, con ciertos ribetes de inquietud social. Y esto lo ha intentado legitimar con una pretendida superioridad moral, que le ha llevado a despreciar olímpicamente toda crítica constructiva proveniente de la oposición parlamentaria. En su prepotencia ha identificado el régimen democrático con la mayoría que el partido detenta y con su política. (Cfr. Juan J. LINZ, *La quiebra de las democracias*. Alianza universitaria, Madrid 1987, 49 y 67). Esta actitud reificadora fomenta el autoritarismo, el oportunismo, el vulgar pragmatismo, e incluso la corrupción más descarada. Es significativo en este sentido, que la profesora Victoria Camps, en su último libro, haya propuesto la recuperación de virtudes como la solidaridad, la responsabilidad y la tolerancia, entre otras, con el fin de revitalizar la democracia, *Virtudes públicas*. Espasa-Calpe, Madrid 1990. (Obra sugerente, aunque, a mi modesto juicio, falta de una mejor fundamentación antropológica y epistemológica). Esta degradación de la vida política implica que la crisis no es sólo del modelo económico, sino también de legitimación, esto es, de valores culturales y sociales. Urge, pues, el desarrollo de un ethos democrático que ayude a superar la práctica elitista-partidista de la democracia. Más allá de una simple votación manipulada y dirigida hace falta una participación "que ponga su empeño en el diálogo anterior a la toma de las decisiones, y en las condiciones del mismo, y en la búsqueda de mecanismos por los que todos los afectados por una decisión puedan influir en ella", Adela CORTINA, *El ethos democrático: entre la anarquía y el Leviatán*, en AA.VV., *Sociedad civil y Estado*, o.c., 96. Un ethos que iría presidido según esta autora, por el principio de la universalización o autonomía de la voluntad como supremo principio de la moralidad; es decir que iría presidido por la capacidad legisladora del diálogo, que precedería a la toma de decisiones que afectan a los niveles morales (públicos y privados) que lo requieran.

175. José M^a MARDONES, *La desprivatización*, o.c., 128. Pensemos en Comunión y Liberación, las comunidades neocatecumenales, el Opus Dei, etc.

176. José M^a MARDONES, *La desprivatización*, o.c., 133.

sido los deseados, probablemente y en alguna medida, seamos los propios cristianos los culpables (pecado de omisión), acostumbrados como estábamos a una sociedad donde la fe y los valores religiosos se daban por supuesto.

Ello no quita para que en determinadas circunstancias pueda ser conveniente una “estrategia de la presencia”; posibilidad que queda legitimada desde la autonomía de la sociedad civil, pieza clave, como ya hemos dicho, del orden democrático. Quizá la combinación de ambas estrategias fomente el diálogo intraeclesial y el debate postconciliar. Diálogo que evitaría las falsas identificaciones y los compromisos acomodaticios, y que ayudaría a no olvidar la incompatibilidad entre el ethos evangélico y el modelo capitalista-consumista, en la que ha hecho tanto hincapié la “teología postmoderna”.

Ahora bien, ¿ante esta desmoralización y crisis de la ética civil qué puede aportar la fe cristiana?

¿Cómo puede ella ayudar a la configuración de la sociedad?

La fe cristiana aporta ¹⁷⁷:

—*Una memoria*, que está relacionada con la dinámica imagen bíblica del mundo, de la que hablamos al referirnos a las raíces judeo-cristianas de la secularización. La historia de la salvación no es diferente de la historia terrena de los hombres. Frente al eterno retorno y el presentismo estético post-moderno, que hiere de muerte la herencia del pasado, ayuda a mantener la idea del progreso que implica una manera de entender la relación del pasado con el futuro. El cristianismo auténtico ofrece “un horizonte último de sentido que incluye un saber del origen como amor, y un saber del destino como amor acogedor, y entre uno y otro aparece la historia como espacio de una libertad y enclave de un destino propio” ¹⁷⁸.

—*Un sentido*, por lo tanto, de la marcha de la historia y del quehacer del presente. Por muchas veces que hayamos sido infieles al proyecto de la salvación, el Evangelio es continua llamada a la conversión y al compromiso de una fe interpretada por las mediaciones socio-históricas.

—*Una recuperación del sujeto humano*, que a pesar de haber sido redescubierto por el humanismo moderno, volvió a ser olvidado en función de otras instancias ¹⁷⁹.

177. Cfr. Antonio DUATO, *Aportación cristiana a la generación de una nueva sociedad civil*, en AA.VV., *Sociedad civil y Estado*, o.c., 99ss.

178. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 189.

179. "...el judaísmo afirma que es inherente a todo ser humano una dignidad inalienable que podría entenderse como una función de dos temas religiosos estrechamente relacionados. Uno es la asombrosa afirmación de que Dios creó el ser humano a su propia imagen. (...) hay algo en cada ser humano que se identifica con la fuente absoluta de los valores en el universo. Una creencia aún más audaz (...) es la convicción religiosa, fundamental en el judaísmo, de que

—*Una resistencia ética*. El compromiso cristiano puede ayudar a remoralizar la sociedad civil, que no podrá subsistir sin un fundamento ético. La convivencia humana requiere para su viabilidad un ordenamiento jurídico que, en último término, descansa en unos valores fundamentales y consensuados. Valores y principios que deberán componer la ética civil. Por esta última entenderemos "el conjunto de ideales últimos, de valores intermedios y de normas particulares a través de los cuales un pueblo vive su destino como humano, logra una identidad histórica y realiza una misión dignificadora en el mundo" ¹⁸⁰. Esta nueva moral cívica, que salvando prejuicios, no tendrá que ser ni cristiana ni anticristiana, deberá brotar del diálogo y el consenso de todos los ciudadanos, a través de los cauces sociales e institucionales. Es una moral que no deberá identificarse, sin más, con la del gobierno ¹⁸¹, sino que deberá ser descubierta en la interacción social y significativa, y recreada constantemente. Sólo si alcanza una cierta validez supraconvencional en sus grandes principios, se dibujará la posibilidad de que la sociedad goce de una cierta estabilidad. Este carácter incondicional debería ser la raíz última del consenso social ¹⁸².

Dios ha aceptado a los hombres como activos participantes en su obra, una relación simbolizada en antiguo término legal semítico de "alianza", E.B. BOROWITS, *La Torá y los derechos humanos*, Concilium, n.º 228, 196.

180. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia*. Espasa-Calpe, Madrid 1984, 63.

181. El Estado lo que deberá hacer es procurar la libre circulación del pensamiento, y la libertad de conciencia que promuevan el alumbramiento de dicha ética civil, y en su acción de gobierno inspirarse en ella.

182. El utilitarismo tan vigente hoy, suele fallar en un caso concreto: cuando "se exige del hombre una actuación que no le reporta en absoluto provecho y felicidad, sino que más bien puede pedirle una actuación contra sus intereses, un "sacrificio", y en un caso extremo, incluso el sacrificio de su vida", H. KÜNG, *A la búsqueda de un ethos básico universal de las grandes religiones*, Concilium, n.º 220, o.c., 298-299. Además más allá del reconocimiento de una autonomía intramundana (en la conciencia puede haber inscrita una autolegislación y experimentar una responsabilidad), hay algo que en el hombre sin religión queda sin respuesta satisfactoria. ¿Cómo fundamentar el carácter incondicional del orden moral? ¿Por qué debo obedecer el imperativo ético aunque vaya en contra de mis intereses? La razón moral puede dictar el bien de todos los hombres, pero la praxis humana fracasa en el empeño. Ni a nivel social, ni a nivel individual llegamos a cubrir todas nuestras aspiraciones y necesidades. Ya lo vio claramente E. Kant cuando advirtió que el cumplimiento del deber moral no significaba alcanzar la felicidad. Por ello, y en último término, "la dimensión categórica de la pretensión ética, el carácter incondicional del deber, no se puede fundamentar a partir del hombre, marcado por múltiples condicionamientos, sino únicamente a partir de un incondicionado: a partir de un Absoluto, que puede proporcionar un sentido trascendente y que abarca y penetra al hombre individual, a la naturaleza humana e incluso a toda la comunidad humana", H. KÜNG, o.c., 303. Esto es en verdad, un postulado de la razón práctica, una exigencia de racionalidad que deberá llevarnos a una aceptación razonable y confiada. "Al menos para las religiones proféticas, el judaísmo, el cristianismo y el Islam, lo único incondicionado en todo lo condicionado, que puede fundamentar el carácter incondicional y universal de las exigencias éticas es ese fundamento y apoyo pri-

Esta ética civil no podrá agotar las experiencias éticas de cada individuo o grupo particular, pero será la base de un proyecto concorde de convivencia. Como indica Olegario González de Cardedal, esta moral civil deberá alumbrarse entre dos límites; unos "mínimos morales" sin los cuales la sociedad no podría perdurar porque se destruiría a sí misma, y los "máximos morales" que son aquellas exigencias que los distintos grupos presentan haciéndolas derivar de la especial experiencia religiosa, ética o estética que ellos viven y practican con especial dedicación. Esta moral como lugar geométrico y equidistante de aquellos máximos y mínimos, no es teóricamente fijable y variará de acuerdo con la intensidad con que los individuos y los grupos humanos se desborden más allá de sí mismos, "al servicio del común proyecto social". La ética civil deberá significar, por tanto, la conquista por parte de la sociedad civil de un "punto de confluencia histórica y de convergencia teórica en que los grupos humanos pensantes, activos y desiderativos, las llamadas minorías de sentido, de acción y de utopía, coinciden fundamentalmente al pensar lo humano y al proyectar su realización social en el tiempo" ¹⁸³. Y los máximos morales serán los puntos de referencia que le servirán a la ética civil para su continua revisión y perfeccionamiento. Entre éstos se encuentra el ethos evangélico, del que podemos destacar:

El valor absoluto de la persona, que no deberá ser nunca medio sino fin. Esto exige; la denuncia de todas aquellas situaciones que impliquen la explotación y alienación material y espiritual del hombre; el rechazo del determinismo fatalista y de toda manipulación del sujeto; y el reconocimiento de la libre y responsable creatividad humana en la historia.

Primado del ser sobre el tener, que condenará todo consumismo y productivismo acrítico, y a ultranza.

"Preeminencia de la ágape sobre el logos" (Ruiz de la Peña). Esto exigirá el rechazo de toda razón unidimensional empobrecedora en la tarea de desentrañar toda la riqueza de la realidad. Frente a ello, procurar compatibilizar la racionalidad con la necesidad y posibilidad de comunicación con el Misterio.

—*Y una utopía*, sin la que no es posible el progreso y la crítica constructiva. Sólo desde la utopía (como lo posible aún no realizado), se puede animar los movimientos sociales y la acción política.

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO
*Profesor Titular de Filosofía del Derecho,
 Moral y Política. Universidad Complutense*

migenio, esa meta primigenia del hombre y del mundo que llamamos Dios", H. KÜNG, *o.c.*, 303. Es precisamente esa fundamentación última la que hace posible la autonomía del hombre. La teonomía es garantía de la autonomía humana, y sólo si se supera el horizonte de la finitud adquiere sentido pleno el deber y el amor que experimenta el hombre.

183. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El poder y la conciencia*, *o.c.*, 70 y 71.